LA INMOLACIÓN QUE FUNDA EL MUNDO. CAMINOS FLORENSKIANOS PARA LAS APORÍAS DE LA PERSONA

Autor: Juan Rosado Calderón

Director: Ignacio Verdú Berganza

Tesis para el Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo y Trascendencia

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Madrid, febrero 2024

Índice

INTRODUCCIÓN…… 9

PARTE I. PARA UNA SEMBLANZA FILOSÓFICA DE FLORENSKI

CAPÍTULO I. IMÁGENES DE FLORENSKI…… 20

1. El autorretrato de Florenski…… 20
   1.1. *La aspiración a una cosmovisión integral*…… 20
   1.2. *La personalidad implicada en el nombre*: Paulus…… 25
   1.3. *El estilo: estructura sin sistematicidad*…… 28
2. Las imágenes-guía de Florenski…… 33
   2.1. *Los pilares filosóficos*…….... 33
      a) *El saber cristiano*…… 34
      b) *La inspiración medieval*…….. 35
      c) *El simbolismo alemán*…….. 38
      d) *El eslavismo y Soloviov*…… 39
      e) *Bugaev y Cantor*…….. 41
      f) *El platonismo*……... 42
   2.2. *Encuentros y decisiones*…… 43
3. La recepción de Florenski…… 48
   3.1. *La recepción de Florenski durante su vida*…… 49
   3.2. *La recepción póstuma de Florenski*……... 53

CAPÍTULO II. TRES FACTORES DEL PENSAMIENTO DE FLORENSKI: LO PRIMORDIAL, LA CRISIS, LA RELIGIÓN…….. 58

1. La búsqueda de lo primordial…… 58
   1.1. *Lo espiritual es lo primordial*…… 59
   1.2. *Lo primordial ilumina la naturaleza creada*…… 63
   1.3. *Lo primordial llama al realismo*…… 66
   1.4. *El realismo es simbólico*…… 68
   1.5. *La experiencia de la Verdad como presencia mística*…… 69
2. La crisis y el colapso…… 71
   2.1. *La crisis de lo sagrado en el corazón del Renacimiento*……... 71
   2.2. *Lo primordial manifestado en la crisis de la crisis*…… 74
3. Lo religioso es lo primordial…… 79
4. Conclusión…… 85

PARTE II. APORÍAS EN TEODICEA Y ANTROPODICEA

CAPÍTULO III. EL CAMINO PARA TODO HOMBRE: TEODICEA Y ANTROPODICEA……...… 89

A. APORÍA Y ÉXODO EN LA PERSONA…….…… 89
1. La búsqueda de posibilidades en un camino personal…… 89
1.1. *Lo posible es lo que se ofrece para ser recorrido*…….. 89
1.2. *Lo posible es lo personal, más allá de uniformidad y relativismo*…… 91
2. Un sentido florenskiano de la aporía y del éxodo…….. 94
2.1. *La aporía es la imposibilidad de movimiento en la persona*…….…. 94
2.2. *La aporía exige una nueva filosofía del éxodo*…….…….. 96
3. Aporía y religión…….,,,……. 99
3.1. *La aporía exige ser afrontada religiosamente*…… 99
3.2. *El éxodo de la persona exige un camino divinohumano*…… 100

B. EL ALUMBRAMIENTO DEL PROYECTO INTELECTUAL DE TEODICEA Y ANTROPODICEA.. 102
1. Invitación a pensar en términos de teodicea y antropodicea…….. 102
1.1. *Teodicea y antropodicea son dos momentos de la salvación de la persona*……...…… 102
1.2. *El éxodo de la persona es ascenso y descenso*…… 105
1.3. *El éxodo en la persona es la vida en la Verdad*…….. 108
2. En las fuentes del pensamiento y de la persona…….. 110
2.1. *Teodicea y antropodicea integran los horizontes del saber humano*….. 110
2.2. *Teodicea y antropodicea reformulan la idea de ontología*…….. 114
C. CONCLUSIÓN……... 116

CAPÍTULO IV. LO IRREDUCTIBLE Y LO GENERADOR. PENSAR EN TÉRMINOS DE HIPÓSTASIS Y OUSÍA……. 118

1. El quién y su fuerza……. 119
1.1. *El descubrimiento de lo irreductible y de lo generador ante la aporía*.... 119
1.2. *La tensión de lo finito y lo infinito*……... 122
1.3. *Lo irreductible y lo generador son principios relacionales*…… 124
2- Las nociones hipóstasis-ousía y la experiencia de su ruptura……. 127
2.1. *La experiencia fundamental de lo hipostático y de lo sustancial*…… 128
2.2. *El desequilibrio de lo hipostático y lo sustancial genera una falsificación de cada término*……. 130
3. Hipóstasis y ousía, índices de la aperturidad de la persona……. 135
3.1. *Lo hipostático y lo sustancial son términos relacionales*…… 135
3.2. La aporía es un falso éxodo hipostático o sustancial……. 136
3. 3. *El éxodo de lo irreductible y lo generador podría salvarse en la unidad divina de ambos principios*……. 139
4. Conclusión……...…… 142

CAPÍTULO V. APORÍAS EN TEODICEA…… 146

A. HACIA EL FUNDAMENTO POSITIVO DEL MISTERIO DE LA TEOMAQUIA…….…….... 146
1. La puesta a prueba de la realidad en “Sacramentos y ritos”…… 147

1.1. *La persona es capaz de poner a prueba la irreductibilidad del acto de existir*…….. 147
1.2. *También el acto de existir en Dios ha de mostrar su derecho de ser*….. 150
2- El profetismo de Prometeo y la lucha ontológica con Dios…… 153
2.1. *La teodicea contra el ídolo*……. 153
2.2. *El combate con Dios es una lucha contra la existencialidad nuda*…… 155
2.3. *El combate con Dios manifiesta en acto una realidad trascendente*….. 157
2.4. *La lucha con Dios se justifica, transfigurada, en la filiación*……. 161
3- La irreductibilidad ante el discurso y la posibilidad de tradición…… 163
3.1. *La palabra, si carece de fuerza creadora, es una forma de violencia*…. 163
3.2. *La Tradición es una posibilidad de éxodo en la palabra*…… 166
B. La imposibilidad de la ley de identidad……. 169
1. Los límites de la autoevidencia…… 170
1. 1. *La evidencia no proporciona la certeza de la Verdad*……. 170
1.2. *El criterio de la autoevidencia supone un criterio de falsa unidad*…… 174
2. La aporía de la ley de identidad…….. 176
2.1. *De la impotencia de la evidencia concreta a la clausura de toda la existencia*……..... 176
2.2. *La identidad es desintegradora*……... 178
2.3. *La identidad es imposibilidad de tiempo y de movimiento*……..… 180
2.4. *La identidad es autodisolución*…… 182
2. 5. *La identidad imposibilita atravesar la muerte y, por tanto, la auténtica inmolación*…….. 183
3. La aporía de la razón suficiente……... 185
4. Las aporías del entendimiento piden el éxodo a otro orden del filosofar…… 188
C. Conclusión…… 190

CAPÍTULO VI. DILEMAS DE TEODICEA Y PERSPECTIVA LINEAL…….……. 192

A- La aporía por el destino escatológico de la Historia……. 192
1. El dilema de Iván Karamazov y la unitotalidad anticristiana según Soloviov……. 194
1.1. *El rechazo karamazoviano del mundo de Dios*……. 194
1. 2. *El anticristo de Soloviov exige una radicación del Bien en la Persona*… 199
1.3. *¿Cómo ha podido decir Iván "No" al mundo de Dios?*..... 201
2. El rechazo de Iván como imposibilidad de martirio…… 203
2.1. *El dilema de Iván plantea la imposibilidad de una inmolación injusta de la historia*……...…… 204
2.2. *Iván confunde el sentido de la inocencia inmolada*…….. 206
2.3. *El punto de no retorno en Iván*……..…….. 209
3. El objetivo y el significado del progreso según Florenski…….. 211
B. Metafísica de la perspectiva lineal……. 214
1. El intento antropocéntrico de reconstruir la realidad…… 214
1.1. *La perspectiva lineal es una expresión impersonal*……. 214
1.2. *La proyección lineal es un simulacro de la realidad*…… 217
1.3. *La perspectiva lineal es un modo de simbolizar que imposibilita el simbolismo real*…….….. 219
2. Los presupuestos de la imposibilidad lineal…… 221
2.1. *La perspectiva lineal es imposible*…….. 222

2.2. *Las premisas teóricas de la perspectiva lineal*……. 223
2. 3. *Hipótesis para salir de la linealidad*…….. 228
C. Conclusión…… 230

CAPÍTULO VII. APORÍA EN ANTROPODICEA……..... 232

A. Primera aproximación al sentido de la antropodicea: la justificación del principio sustancial en el hombre……. 232
1. Analítica de lo generador en el ser humano…… 233
1.1. *La ousía es potencia de ser y de vaciamiento*……. 233
1.2. *Lo generador es furia titánica*……,…… 236
1.3. *La persona ante su titanicidad: lo individual y el declive*…….…….. 239
2. Las obras del titanismo…… 242
2.1. *El titanismo en la historia universal*…… 242
2.2. *El titanismo histórico en el dominio de 'la hipóstasis de la ousía'*……. 244
2.3. *El titanismo histórico en el dominio de 'la ousía de la ousía'*……. 247
2.4. *El titanismo histórico en el equilibrio inferior de lo hipostático y lo sustancial* ……..…….. 249
3. El titanismo en la existencia concreta: arte, heroísmo y destino personal…… 252
3.1. *La aspiración a la justificación en el arte*…… 252
3.2. *La aspiración a la justificación en la nobleza*……. 254
4. El límite de la muerte……. 257
B. La creación anticreadora: el suicidio y el asesinato del Logos……..……. 259
1. El suicidio como inversión ontológica…… 259
2. El asesinato del Logos como crisis de la creación humana……. 261
C. Conclusión…… 267

PARTE III. INMOLACIÓN, TEODICEA Y ASCENSO

CAPÍTULO 8. EL APOCALIPSIS DE LA RAZÓN Y LA CONDICIÓN IMPOSIBLE DE LO POSIBLE……..……. 271

1. La discontinuidad narrativa en Florenski: salto y revelación……..…… 271
1.1. *El modelo agustiniano. El apocalipsis es revelación de un Tú*…… 273
1.2. *La experiencia misteriosa del salto y la confesión de Prometeo*……. 274
1.3. *La revelación es un imposible para el hombre y acontece en la Noche*… 277
1.4 *La brecha entre lo dicho y su fuerza existencial*…….. 281
1.5. *El apocalipsis se da en la eclesialidad*…….. 283
1. 6. *El apocalipsis es memoria y relación*…….. 286
2.. Aquello que la Verdad no puede no ser……. 288
2.1. *La estructura lógica de la conversión*……. 288
2.2. *Hipótesis sobre lo necesario-imposible*……,,….. 292
3. El nacimiento de la fe como génesis del éxodo…….. 296
3.1. *Fides quae creditur* y *fides qua creditur*…….. 296

3.2. *El anihilamiento del entendimiento: la experiencia del escepticismo*…… 297
3.3 *La virtud de la esperanza*…….. 300
3.4. *El probabilismo*…… 302
3. 5. *El acto de fe es posible a través de la libre autorruptura*……..….. 306
3. 6. *La fe es posible atravesando tres estadios*…….. 307
3.7. *Continuación de lo anterior*……..…. 308
4. Conclusión……..…… 311

CAPÍTULO IX: LA VERDAD TRINITARIA…… 314

1. Teodicea y Trinidad……. 314
1.1. *La orientación trinitaria del pensamiento*…… 314
1.2. *La orientación trinitaria del pensamiento no significa objetivar lo trinitario*……..……... 317
1.3. *Lo trinitario es la ruptura de la idolatría en el modo de la relación*…… 321
1. 4. *La unidad del misterio trinitario con su método se alcanza a través del amor, "porque Dios es Amor"*……... 327
2. La verdad trinitaria, a partir de la negación de sí mismo……. 333
2.1. Trinitas in cruce. *La negación de sí mismo descubre una ontología cruciforme*……..…. 333
2.1.1. *Todo se mantiene en la forma de la cruz*……,,,… 333
2.1.2. *La cruz es un principio de infinitud y de racionalidad*…… 337
2.2. *El restablecimiento de la ley de identidad*…… 338
2.2.1. *A es A dejando de ser en otro y obteniéndose de un tercero*…. 338
2.2.2. *El Sujeto de la Verdad es el acto-relación* …… 343
3. Teoría de la Trinidad…… 346
3.1 *La kénosis en el interior del Absoluto divino*…… 346
3.2. *La kénosis como movimiento trinitario*…… 349
3.3. *Las dos dimensiones del amor: sacrificio y triunfo*……. 350
3.4. *El movimiento intratrinitario es acto de abdicación*…… 355
3.5. *El sentido trinitario de la persona como equilibrio de hipóstasis y ousía*...358
4. Conclusión……..…… 363

CAPÍTULO X: LO TRINITARIO EN LA CREACIÓN…… 367

A. TEORÍA DE LA IMAGEN……. 368
1. El juicio entre amor ontológico y amor psicológico……. 368
1.1. *La adquisición del amor trinitario como horizonte de divinización*…… 368
1.2. *La posibilidad de homoousía en el ser creado*……. 371
1.3. *La* homoousía *en el hombre en cuanto aperturidad simbólica*…… 374
1.4. *Hacia un sentido de la abolición del deseo*……. 375
2. Gnoseología del amor…….. 379
2.1. *La circularidad entre conocimiento y amor, en el marco personológico de la abdicación*…….. 379
2.2. *El cruce de trascendencias, humana y divina*……. 385
3. La dialéctica metafísica de la imagen…….. 387
3.1. *La imagen como don y la semejanza como revelación del don*…… 388

3.2. *Los tres modos de existir: Yo, Tú, Él*……. 390
B. TEORÍA DE LA SEMEJANZA……..…… 394
1. El camino realizándose a través de la amistad……. 394
1.1. *La amistad como espacialidad de la Verdad*…… 395
1.2. *La amistad es profética*…… 398
1.3. *La amistad se sostiene en la hermandad comunitaria*……. 398
1.4. *La amistad hace tener un mismo pensar y un mismo sentir*……. 402
1.5. *La amistad se basa en el perdón*…….. 407
1.6. *La amistad es un martirio de cotidianidad*…….. 408
1.6. *La amistad es el juicio*……. 410
2. El sentido de la predilección…… 411
2.1. *El sentido positivo de los celos*…… 412
2. 2. *La consagración de la realidad desde el predilecto*…… 414
C. CONCLUSIÓN……...…… 419

CAPÍTULO XI. LA SALVACIÓN DE LA MEMORIA Y LA CONFIANZA EN LA CREACIÓN: EL ASCENSO HACIA LA DIVINA SOFÍA…….. 422

1. La razón conmovida hacia el ascenso……...…… 423
1.1. *La Sabiduría es el principio de los caminos*……. 423
1.2. *El ascenso es* metanoia *y crecimiento*……. 425
2. Índices de la racionalidad transfigurada…….. 430
2.1. *La tselomudrie y la experiencia de contradicción* ……..……. 430
2.2. *La conmoción de la razón: el estupor filosófico y el temor divino*…….. 435
2.3. *La razón es impulso y el impulso es racional*…….. 438
2.4. *La filosofía es estupor organizado*…….. 440
2.5 *La orientación creyente*……..…… 443
2.6. *El orden del nombre*……. 446
3. El sentido filosófico del símbolo y el idealismo concreto…… 450
3.1. *No hay vida sin forma espiritual*……. 450
3.2. *Unidad y multiplicidad desde una ontología de la relación*…… 453
3.3. *El principio de discontinuidad como expresión de la forma metafísica*... 460
4. La Sabiduría como profundidad del ser creado……. 465
4.1. *La categoría metafísica de profundidad*……...…… 465
4.2. *El símbolo de la Sofía desde la teoría del éxodo*…….. 473
5. Conclusión……...…… 481

PARTE IV. INMOLACIÓN, ANTROPODICEA Y DESCENSO

CAPÍTULO XII. ANTROPODICEA Y DESCENSO……..…… 485

1. El significado de la antropodicea: su objeto y su coherencia con la teodicea…….. 486
1.1. *De la teodicea a la antropodicea*…….. 486
1.2. *La salvación del principio sustancial en el hombre: la transfiguración del querer*…….. 488

1.3. *El tema de la antropodicea cuando lo divino y lo humano se intercambian el puesto*…….. 490
2. El descenso existencial como categoría de la persona…….. 494
2.1. *La propuesta de un nuevo movimiento de la acción humana*…….. 494
2.2. *Referentes históricos para una metafísica del descenso*……..…….. 497
2.3. *La correspondencia entre antropodicea y descenso*…….…… 502
3. La categoría de Descenso en la materia florenskiana……..…….. 504
3.1. *Éxtasis y kénosis: el comentario a Filipenses 2*…… 504
3.2. *Descenso y arte en la teoría iconográfica*…….…….. 510
4. Conclusión……...…… 514

CAPÍTULO XIII. LA CREACIÓN DE UNA CULTURA SIMBÓLICA…… 517

1. El significado de la cultura en el marco de la antropodicea…… 517
1.1. *La antropodicea se expresa en la cultura y la cultura necesita una antropodicea*……..……. 517
1.2. *¿Por qué la antropodicea no se hace política?*..... 520
2. El sentido de la cultura según su carácter liberador…….……. 522
2.1. *La cultura como espacio contradictorio de obras y valores, instrumentos y nociones*……..…… 523
2.2. *¿Puede la cultura salvar al hombre?*..... 527
2.3. *La cultura tiene sentido en la orientación mística, a partir del culto*….. 531
3. Del culto a la teúrgia: la búsqueda de un apoyo místico en el hacer del hombre….. 534
3.1. *La búsqueda de una unidad trascendente a la antinomia de la acción*…. 534
3.2 *El reconocimiento de la actividad fundante entre las acciones realmente existentes*……...…….. 540
3.3. *La inspiración profética de la teúrgia*…….. 542
4. Conclusión ……..…… 548

CAPÍTULO XIV. LA JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE A PARTIR DEL MARTIRIO ……..…… 550

1. La teoría de Florenski sobre el martirio…… 550
1.1. *El mártir traza las fronteras del mundo humano*……. 551
1.2. *El martirio tiene una centralidad ontológico-gnoseológica*…..…… 553
2. El martirio de Florenski a la luz de la tradición martirial cristiana…….. 563
2.1. *La experiencia del cautiverio, crisis del éxodo*…… 563
2.2. *El mártir testimonia la Sabiduría divina en la barbarie del anti-Templo*…568
2.3. *El mártir como enseñanza de realismo, esperanza y paciencia*……..…. 570
3. El martirio como categoría madre de la palabra y del tiempo…..……. 576
3.1. *El martirio como* 'unum argumentum'……...…….. 576
3.2. *El renacimiento de la obra cultural desde el martirio*…….. 579
3.3. *El mártir es creador del tiempo y custodio de la memoria*…….. 582
4. Conclusión……...…… 588

CONCLUSIÓN……...…….. 592

BIBLIOGRAFÍA…….. 601

Agradecimientos

INTRODUCCIÓN

Apenas iniciados mis estudios en Filosofía, mientras cursaba la asignatura de Teodicea, conocí la figura de Pavel A. Florenski (Evlach, 1882 – San Petersburgo, 1937) mediante sus pocos textos traducidos en español. Enseguida percibí en él un modo de pensar muy original, que, por su estilo y por las cuestiones teóricas que planteaba, podría responder a cierto vacío de las corrientes filosóficas contemporáneas. Me parecía estar ante un genio medieval, guardián celoso del ideal de integridad metafísica, que a la vez no ocultaba nada de las sacudidas interiores del hombre moderno, llevándolas incluso hasta extremos muy atrevidos, y todo ello, además, dentro de la atmósfera típicamente oriental bizantina. Aunque los estudios al respecto, sobre todo en español, no sean muy abundantes, desde entonces he considerado a Florenski un autor imprescindible para filosofar; por eso, no me ha abandonado esta pregunta: ¿cómo podemos hacer filosofía junto con Florenski?

Pasados estos años, como tesis doctoral he propuesto investigar la figura y obra de Florenski para descubrir en él caminos filosóficos que pueden decirnos mucho a los hombres de hoy, por las cuestiones propias de nuestro tiempo y de nuestra cultura, así como – de manera especial – por el modo de afrontar las preguntas que, permanentemente, a lo largo de la historia, el hombre se ha hecho acerca de su destino. Tratándose, además, de un autor que, durante la época soviética, fue cubierto de silencio y que en Europa se ha empezado a conocer muy lentamente en las últimas décadas, considero importante proponer un estudio filosófico para poner en claro diferentes puntos de la materia florenskiana que son prometedores, quizá poco explorados, o pendientes e irresueltos.

Sin embargo, el planteamiento de esta investigación no ha querido ser una monografía. Lo que he querido examinar es en qué medida el itinerario intelectual propuesto por Florenski puede ser recorrido filosóficamente, al menos hasta el mayor límite de preguntas del que soy capaz, examinando hacia dónde nos lleva y asimilando las intuiciones nuevas que este autor nos sugiere. De ahí la idea de los *caminos* del autor, 'caminos florenskianos', que pueden ser atravesados filosofando. Acercándome al autor, no he querido localizar y esquematizar los temas más representativos de su pensamiento, sino abrirlos desde diferentes perspectivas atendiendo a las posibilidades que Florenski puede conceder para salir de aporías vitales. Creo, en efecto, que una figura tan deslumbrante, compleja y con infinidad de matices, como es la de Florenski, proporciona claves que deben ser tenidas en cuenta para un ejercicio filosófico ilimitado, que pueda llevarnos a acoger y comunicar la vida de manera incondicional, sin las condiciones impuestas por falsos lazos – teóricos o sociales – ni por las crisis de la historia. Y estos caminos pueden plantearse en el interior de la materia florenskiana poniendo, como objeto de la mirada común, una nota fundamental que arma la cosmovisión de Florenski: la ultimidad fundamental de la persona.

Junto con la riqueza contenida en el estilo tan contemplativo de Florenski – riqueza que espero poner al descubierto con mi reflexión–, su estilo presenta inicialmente un problema. Porque, para seguir el conjunto de su pensamiento, se corre inevitablemente el

riesgo de despojarlo de su frescura, de su delicadeza, del tono esperanzador que Florenski quiso poner en cada afirmación, quedando entonces solamente una serie de afirmaciones sometidas a una tensión extraña a la atmósfera en la que Florenski las concibió. El riesgo es quedarse con el *qué*, al margen del *cómo*, cayendo irremediablemente en una confusión de los términos. Sé que, en parte, es inevitable caer en eso, mucho o poco. Pero también considero que un conocimiento auténtico de Florenski sólo es posible mediante un contacto directo con sus textos. Por eso, aun a riesgo de hacer injusticia a la fuerza genial de este autor, he preferido entrar en su cosmovisión prestando atención a aquellas cuestiones que, para mí, más pueden provocar al pensamiento y que invitan a un examen existencial de la persona.

1. *Tesis de la tesis*

Así, al introducirnos en el autor propuesto, considero necesario anticipar una serie de tesis, que quiero poner a prueba de la mano de Florenski. No creo que esas tesis vengan a ser un esquema desde el que prejuzgar la obra florenskiana, porque son ideas que han nacido de la lectura misma de Florenski. Son los puntos en los que, para mí, ha sido posible un encuentro con Florenski, pero cuya posibilidad, como tal, se me ha hecho necesario investigar.

El primer punto es la exigencia de una integración de realidad y sentido en la vida humana. Los términos 'realidad' y 'sentido' son dos claves desde las que Florenski examina la existencia concreta de la persona. Esto, para mí, hace que su reflexión tenga que ser interpretada desde el área de una filosofía primera, teniendo en cuenta la transformación que la filosofía primera pueda mostrar según qué entendamos por 'realidad' y 'sentido', reglando el sentido de la filosofía según lo que se entienda bajo dichos términos.

En segundo lugar, propongo como tesis filosófica basilar el carácter fundante de la *inmolación*, esto es, que el movimiento más profundo que late en el corazón de la persona, y que hace inteligible su vida, no consiste en un retorno hasta sí mismo a través de su bien, de su conocimiento, o de su creación, sino que consiste en *morir por otro*. La fórmula general de esta tesis es la expresada en la sentencia cristiana que dice: quien busque su propia vida, la perderá, pero quien la pierda, la encontrará. Esta es la experiencia concreta de los que se desviven, de los humildes – sin los cuales una teodicea sería impensable –, del anihilamiento del que hablaron los místicos y de la *kénosis* de la teología que, en la filosofía religiosa rusa, es una categoría metafísica fundamental. Para mí, lo interesante es cómo esa kénosis puede suponer la ruptura del marco teleológico tal y como éste había sido pensado en gran parte de la metafísica tradicional, abriendo paso a otro modo de comprender la libertad de la persona, que consistirá en verse *libre de sí mismo* y, a la vez, *libre para ser sí mismo*.

Por eso, en tercer lugar, la inmolación pone a prueba un determinado modo de hacer filosofía y conlleva un desafío a la filosofía primera (ontológica, ética, existencial o incluso estética). Por motivos que espero demostrar, lo que se pone en crisis es el movimiento circular – y en el fondo, redundante – de la teoría y de la acción, del pensamiento y de la vida. No encuentro otra manera de enunciarlo sino diciendo que, en

aquel paradigma filosófico puesto en crisis por la inmolación, la realidad y la razón son interpretados como una vuelta de retorno sobre sí mismo, hasta el punto de partida, que queda intensificado, pero al que siempre se vuelve y en el que todo acaba, insinuando que el movimiento de la realidad y de la razón fueron una derivada, un elemento de segundo orden, una apertura auxiliar inducida por el punto de partida para reconducirlo todo hasta él. Si el movimiento de la vida consiste en eso, entonces son inevitables cuestiones filosóficas (ontológicas, epistemológicas, éticas, artísticas, políticas) muy graves, por no hablar del afecto asfixiante que les acompaña: he ahí la aporía.

Florenski expresó esto de un modo mucho más preciso, hablando de las aporías de una identidad inferior y de su salida en una identidad superior. La identidad superior – esto tendremos que probarlo – no podrá ser una identidad agotada en el dinamismo de *exitus-reditus*, o propone un *exitus-reditus* muy diferente de lo que se tendería a pensar, al estar condicionado por el acto de la inmolación. La filosofía de Florenski, sus cartas desde el gulag, su propia vida, no pueden insinuar una identidad viciada en el movimiento de ida y vuelta sugerido por un tipo de metafísica y que nosotros vamos a rechazar. Pero ello no obsta para que esa otra 'identidad', 'superior', posibilite una imagen entera, compacta, de completitud abierta, como aquella a la que aspiró la epistemología florenskiana. Lo que tendremos que examinar es si la identidad superior, sugerida por Florenski, es últimamente posible, o si tendremos que contentarnos con una filosofía fragmentada, desintegrada, sometida al criterio individual y azaroso de cada coyuntura presente, y que renuncia a cualquier pretensión de sentido personal de la existencia.

La inmolación no puede ser asumida por una ontología circular, y, más aún, es el acto de la inmolación lo que imposibilita el movimiento circular. Pero, entonces, en cuarto lugar, habrá que estar atentos, pues no toda inmolación es digna de la persona, y hasta es posible que el movimiento *exitus-reditus* (en cualquiera de sus dimensiones) sean, en su fondo, un peculiar modo de sacrificar a la persona, contrario al verdadero sacrificio al que me refiero con la idea de inmolación. La inmolación puede ser falseada. Luego la veracidad o falsedad de la muerte por otro tiene que ser puesta a prueba. Esto es lo que intentaré hacer mediante la idea del camino filosófico: hay que ver si una inmolación es viable o no; hay que examinar qué es viable y qué no lo es para la persona que espera darse a otro.

Para no hacer de la inmolación una mentira y una violencia necesitamos hacer teoría, necesitamos a la razón (pero una razón distinta de la circularidad señalada). En su sentido más extremo, la tesis que recorrerá esta reflexión es que la realidad y el sentido sólo son posibles si, en su fundamento, hay el acto sagrado de la inmolación; o sea: la Verdad (si acaso cabe hablar de ella, y en mayúsculas, como siempre la escribió Florenski) se autoinmola, condicionando la vida del hombre.

En sexto lugar, la expresión más alta de esa vida que se da no acontece horizontalmente, pero tampoco solamente como un ascenso, desde la carencia hacia la completitud, incluso si fuera una completitud de sobreabundancia. Junto el ascenso hay el descenso como expresión del sacrificio; descenso no sólo de Dios – como ha asumido la filosofía cristiana tradicional – sino del hombre junto a Dios – tesis también cristiana, pero, quizá, filosóficamente poco explorada hasta ahora –. Además, esta idea del descenso es una idea epocal, que da cuenta de lo que han hecho y pensado los talentos más fecundos

del siglo XX, que también intenta dar cuenta del sufrimiento que asoló al siglo XX. Florenski es un pensador del descenso, y esto le confiere una sensibilidad especial como síntesis del mundo medieval (predominantemente ascendente) con el drama interior del hombre contemporáneo.

En séptimo lugar, aventuramos que ascenso y descenso se manifestarán como aquello que hace ser, o vivir, a la persona, como un esquema personológico trascendental.

Y, finalmente, el modo en el que Florenski ha propuesto esta perspectiva metafísica es un proyecto polar de teodicea y antropodicea, justificación de Dios y justificación del hombre. La teodicea no queda ya como un área específica de la teología filosófica, sino como una cuestión vital y de salvación; pero, junto a la teodicea, es imprescindible una antropodicea, en la que se mida la capacidad humana real de acoger el mundo divino, o mejor dicho, de acoger, si fuera posible, la inmolación positiva del mundo divino. En el marco abierto por la teodicea y por la antropodicea se abre un espacio que puede considerarse como 'filosofía primera', como justicia y salvación, en la que se pone a prueba lo más decisivo para la persona, buscando la verdad-justicia (*pravda*) de la existencia, del *logos*, del arte, de la cultura, de la relación creado-increado.

Esto es lo que quiero investigar en los textos florenskianos. Ahora bien, junto a otras hipótesis auxiliares (no en cuanto hayan sido introducidas exteriormente, sino en cuanto vendrán en nuestro auxilio para entender con mayor amplitud qué es lo que se dice), y junto al recurso a otros autores que pueden relacionarse con Florenski, un principio que ha guiado mi investigación es la veracidad biográfica de Florenski, él mismo un 'inmolado'. Su martirio – yo no puedo dejar de considerar así su asesinato y sepultura en una fosa común –, junto con el testimonio principal de las cartas, ha espoleado mi reflexión. ¿Cómo ha sido posible un fenómeno intelectual y vital como el de Florenski? ¿Cómo asumimos nosotros, hombres del siglo XXI, su 'sí' a la vía sacrificial, sostenida hasta el extremo, libre e incondicionalmente? ¿Y qué norte establece su martirio para nosotros ante crisis históricas como la presente?

2. *Punto de partida, método y punto de llegada*

Como he dicho, Florenski es un autor que sigue siendo muy desconocido en el contexto intelectual europeo. Ya veremos cuáles han sido los momentos de la recepción de su obra. Pero una cosa está clara: junto al testimonio, ya lejano en la historia, de los contemporáneos de Florenski (casi todos rusos dispersos en la emigración, tras la revolución bolchevique) y de corrientes ortodoxas que se generaron desde la diáspora, el estudio de la materia florenskiana es demasiado reciente, poco superior a los cincuenta años. Muchos de los estudios realizados hasta ahora se han esforzado en hacer una presentación y recuperación del pensamiento de Florenski, a menudo con materiales limitados (hasta 2004 no teníamos casi todas sus obras completas), pero satisfactorios para lograr una mirada al plano general de la cosmovisión florenskiana[1]. Es cierto que la

[1] En castellano, tenemos la fortuna de contar con traducciones obras capitales, como las *Cartas de la prisión y de los campos* (Eunsa, 2005), *La perspectiva invertida* (Siruela, 2009), *La columna y el fundamento de la Verdad* (Sígueme, 2010), *El iconostasio* (Sígueme 2017) o la antología de textos presente en *El arte de educar* (Ediciones de la Fundación Altair, 2018), que es una traducción de una antología hecha

orientación principal de estos estudios casi siempre fue teológico-espiritual, quedando a menudo pendiente una puesta en claro de la relevancia filosófica del autor (algo no sencillo, por el carácter mismo de la obra de Florenski), si bien en los últimos años se han multiplicado los estudios dedicados a su estética, a su epistemología o a su resistencia ética en el cautiverio.

Sea como fuere, podemos decir que los investigadores de la generación a la que pertenezco parten ahora de una condición diversa, porque el acceso a este autor, por sus obras y por los estudios dedicados a él, es mucho más sencillo y permite una reflexión de segundo o tercer grado, sobre una base ya consolidada. Y, como las traducciones y estudios críticos todavía no están del todo desarrollados, podemos decir que nos encontramos en un momento de transición, hacia una recepción de Florenski mucho más amplia y debatida.

En mi caso, he tomado como punto de partida la caracterización del marco teodicea-antropodicea, con el que podemos contar gracias a muchos estudios realizados al respecto, para investigar en ese marco un modo de comprender el mundo de la persona. Para ello, he prestado especial atención a las teorías contemporáneas sobre la persona generadas en el contexto ortodoxo (otros autores rusos, contemporáneos o no de Florenski, el personalismo neopatrístico, y en particular, autores como Zizioulas o Yannaras), así como al debate actual en torno a las ontologías trinitarias o relacionales, que en Italia o Reino Unido han adquirido una fuerza importante, con una mención especial al redescubrimiento de Florenski.

Más en concreto, en lo que se refiere al material florenskiano, he asumido como punto de partida el carácter troncal de las obras más importantes de la teodicea y la antropodicea de Florenski: *La columna y el fundamento de la Verdad*, *La filosofía del culto* y *En las vertientes del pensamiento*. La primera es una obra magna, en la que se halla un material muy rico para una teoría trinitaria de la persona, pero también para comprender el sentido de la aporía en la persona. En cuanto al ensayo de 'metafísica concreta' que es *En las vertientes del pensamiento* (en cuyo proyecto originario se incluía la célebre obra *La perspectiva invertida*), es sin duda una fuente excepcional para alcanzar un cuadro de la cosmovisión del autor, pero que hay que relacionar con el proyecto general de su obra y con el momento en el que fue escrita, para comprender su auténtico alcance. Y en *La filosofía del culto*, cuya publicación supone un hito fundamental en el estado de la cuestión florenskiana, se pone de manifiesto con especial intensidad el examen existencial humano imprescindible para una metafísica de la persona.

Otro punto que he querido tener en cuenta al iniciar la lectura de Florenski ha sido mi propia fuente de inspiración, que encuentro en la filosofía medieval, de corte 'monástica' (agustiniana, benedictina, cisterciense, victorina). Y ello, por un doble motivo. El primero es que los autores monásticos me parecen imprescindibles al afrontar un proyecto

en Italia por N. Valentini (*L'arte di educare*, SEI 2015). Y de entre muchos y variados artículos, contamos con uno de los más completos monográficos realizados en Europa, a cargo de F.J. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij* (Montecarmelo, 2008), que estudia a fondo el itinerario trinitario y sacramental del proyecto intelectual florenskiano, ofreciendo una parte imprescindible de textos traducidos a los que el lector de lengua española, de otro modo, no tendría acceso.

intelectual en el que se quiera hacer del amor divino la razón de ser de la persona, como intentó Florenski. Florenski, como aquellos autores medievales, fue un gran lector de la primera carta de San Juan, por eso, considero que hay una afinidad muy rica entre estos dos mundos, cuyo encuentro puede facilitar una comprensión más profunda de los temas expuestos. Esto justifica un segundo motivo: Florenski, como es frecuente en autores ortodoxos, no parece estar directamente condicionado por el medievo latino, y, sin embargo, urge superar la barrera que separa a las tradiciones occidental y oriental si se aspira al mayor grado posible de honestidad intelectual.

Es del contexto filosófico medieval de donde he tomado dos apoyos conceptuales para formular filosóficamente las cuestiones planteadas por Florenski. Una es la idea de una filosofía del éxodo, según la expresión de Gilson; la otra, es el itinerario propuesto por San Anselmo con su criterio del '*nihil maius'*. La primera la he retomado como análisis del acto existencial, preguntando cuál es el auténtico éxodo de la persona. El segundo me ha guiado durante la propuesta positiva florenskiana, en el ascenso y en el descenso, para reformular el sentido de lo posible y de lo necesario en el hombre, que se salda con una autodemostración (o autoverificación, en el término florenskiano) no redundante, como ocurre en el *unum argumentum* anselmiano. He aprovechado estas dos ideas para intentar abrir el sentido interior de la necesidad de hacer teodicea y antropodicea. Antes que proponer ambos campos de estudio, se me hizo necesario mostrar qué había en la persona que pidiera ambos campos. Lo he hecho preguntando cómo es posible la persona.

A medida que se lea mi reflexión, se percibirá el recurso, a veces basilar y otras más accidental, a otros autores, con los que he considerado que los textos de Florenski podían recibir una luz mayor. Este recurso metodológico concuerda con una fórmula florenskiana referida a la idea de Verdad y que descubriremos más adelante, a saber: la verdad es la manifestación de sí mismo en otro a través de un tercero. Esto es lo que he intentado en mi reflexión, procurando además que el método fuera máximamente veraz, no artificial. Lo que he intentado es un intercambio de perspectivas, entre los textos florenskianos, mis inquietudes y un tercer ámbito de autores y tradiciones que permitieran la manifestación de una verdad mayor.

El punto de llegada de toda mi reflexión corresponde a la estructura general de mi investigación, con las conclusiones que se irán mostrando. Es una estructura que formula un itinerario de la persona en su búsqueda del Absoluto, configurando así la idea de la vida humana. Aunque esta investigación quiere ser una puerta para futuros estudios, creo que el fruto conceptual mayor consiste en una teoría del éxodo de la persona, como la que espero poder mostrar.

3. ***Estructura***

He dividido mi trabajo en cuatro partes. Cada parte tiene una extensión e intensidad filosófica diferente. Y lo cierto es que en toda la tesis no se mantiene un ritmo uniforme: cada parte tiene un número diferente de capítulos, y cada capítulo tiene sus propias extensión y subdivisión en apartados. Esta estructura desigual ha nacido de las exigencias que la reflexión filosófica ha marcado en cada caso, a veces debido a las exigencias puestas por la obra de Florenski (su obra de teodicea está concluida, la de antropodicea

no), a veces, en cambio, por la mayor o menor atención que he querido dedicar a cada punto. Incluso el estudioso familiarizado con el mundo florenskiano podrá detectar el grado de análisis que he dedicado a algunos temas típicos de la obra de Florenski, mientras otros, igual de importantes, apenas han sido indicados. Sin embargo, esta estructura, cuya armonía y coherencia sólo se percibe siguiendo la trama filosófica del discurso propuesto, ha intentado mantenerse fiel al recorrido al que Florenski mismo invita a los lectores.

1. En la primera parte, he considerado necesario poner en contexto al autor. He intentado que esa contextualización fuera filosófica, evitando intencionadamente reproducir, de manera esquemática, cronológica y bibliográfica, la vida y obra del autor o las publicaciones que se han hecho sobre él. Por eso, he querido proponer una semblanza filosófica del autor, es decir, dar claves que nos permitan tener un primer conocimiento de quién fue Florenski.

Esta parte tiene dos capítulos. En el primer capítulo (titulado "Imágenes de Florenski") propongo una aproximación de Florenski según tres dimensiones imaginativas: lo que el autor ha dicho de sí mismo (esto incluye el propósito y método del pensamiento florenskiano), lo que el autor encontró en otros (lo cual incluye sus influencias y decisiones vitales más importantes) y lo que otros encontraron en él (incluyendo el impacto de sus publicaciones en sus contemporáneos y la recepción de Florenski tras su muerte, hasta el estado actual de la cuestión). En el segundo capítulo ("Tres factores del pensamiento de Florenski: lo primordial, la crisis, la religión"), propongo establecer tres líneas de fuerza o factores que recorren todo el pensamiento de Florenski y que son necesarios para comprender sus palabras: la búsqueda de lo primordial-espiritual (el realismo simbólico), la crisis (su juicio sobre la modernidad y el sentido epocal de la crisis) y la religión (intentando aclarar el punto de encuentro entre filosofía y teología).

2. En la segunda parte intento mostrar la raíz de la que nace la necesidad de plantear un itinerario intelectual de teodicea y antropodicea como el que propone Florenski. Esta parte tiene cinco capítulos.

En el primero, titulado "El camino para todo hombre: teodicea y antropodicea", formulo la necesidad, para la persona, de encontrar un camino existencial propio, un camino que condiciona el sentido de lo posible. Preguntando si es posible la persona, y cómo, propongo un sentido de la aporía como situación sin salida que obstruye el camino de la persona. Aquí propongo la necesidad de una filosofía del éxodo, así como el proyecto intelectual florenskiano de teodicea-antropodicea, interpretados como un modo de hacer filosofía primera.

En el segundo capítulo, titulado "Lo irreductible y lo generador. Pensar en términos de *hipóstasis* y *ousía*", presento el análisis ontológico de la persona que hizo Florenski valiéndose de los términos patrísticos *hipóstasis-ousía*. En este capítulo propongo un modo de reinterpretar la antropología según el par persona-naturaleza, cuyo olvido, según Florenski, ha provocado unilateralismos antropológicos en el mundo contemporáneo. Además, intento mostrar que el desequilibrio entre estos dos principios – descritos de un modo analítico por Florenski – son el origen de la aparición de la aporía.

El tercer capítulo, titulado "Aporías en teodicea", expone en qué consiste la unilateralidad de la búsqueda de Sentido, como puesta en crisis de todo acto posible de

ser. Para este capítulo he tomado el discurso *Dogmatismo y dogmática* y la interpretación que Florenski hace de Prometeo para comprender qué significa la exigencia de autoverificación en la Verdad, incluso cuando es divina. Lo que se pone en crisis en este camino, demostrando una dirección aporética de la metafísica, es un modo de hacer metafísica cuya radicalidad última sea el puro hecho de ser. También aquí analizo el fundamento metafísico de esta aporeticidad, que Florenski expone haciendo una crítica a la ley 'inferior' de identidad.

El cuarto capítulo, titulado "Dilemas en teodicea y perspectiva lineal", retoma la aporeticidad de un determinado modo de hacer metafísica, puesta en crisis en la teodicea, pero esta vez desde el punto de vista de algunos dilemas morales e histórico-políticos. Para este capítulo, apoyándome en la crítica florenskiana a la idea de progreso, he recurrido a dos figuras literarias rusas propuestas por Dostoievski y Soloviov, para plantear qué significa poder rechazar el mejor de los mundos posibles. Para entender el proyecto histórico de una antiteodicea, en la que, a juicio de Florenski, se fundamentan los positivismos de toda clase, incluida la metafísica abstracta, he analizado los presupuestos teóricos de la perspectiva lineal ofrecida por Florenski a propósito del icono, determinando aquella aporeticidad metafísica, de la que nace la necesidad de teodicea, como 'metafísica lineal'.

En el quinto capítulo, titulado "Aporía en antropodicea", expongo en qué consiste la unilateralidad del deseo de Realidad en el camino generador de la persona. Para ello, analizo el modo en que Florenski entiende el principio sustancial del hombre como potencia de creación, que pone en crisis cualquier sentido dado, a partir de la noción de lo titánico. Después, expongo cómo entiende Florenski que ese titanismo se desenvuelve en la historia, mediante diferentes tendencias de la acción que terminan aniquilando a la persona. Finalmente, planteo los casos extremos en los que el principio creador atenta contra sí mismo, como situación aporética que necesita de una antropodicea.

3. En la tercera parte, investigo la propuesta florenskiana de teodicea con la que responder a las aporías de la persona en su búsqueda de Sentido. Este tema está dedicado a la metafísica del amor trinitario, y tiene cuatro capítulos.

En el primero, titulado "El apocalipsis de la razón y la condición imposible de lo posible", estudio el modo en el que Florenski interpreta el acto de fe, que puede significar el primer éxodo posible de la persona. En este capítulo se muestra la tensión en la que se halla la razón para consentir entrar en otro espacio de la filosofía – el trinitario –. Me he inspirado en San Anselmo para interpretar cómo en Florenski hay la propuesta de una fórmula lógica – el dogma trinitario – a la que acompaña una intuición muy singular, no aporética, capaz de abrir el éxodo. He buscado aquellos lugares en los cuales Florenski muestra una tensión entre la fórmula lógica y el reconocimiento experiencial de su verdad, lo cual, en el autor, acontece de modo discontinuo, como 'inversiones de la perspectiva'.

En el segundo capítulo, titulado "La Verdad trinitaria", hago un recorrido por la teoría trinitaria de Florenski, poniendo de manifiesto, primero, en qué sentido lo trinitario conlleva para Florenski un éxodo de la aporía, para después comprender el sentido de la relación trinitaria. Aquí expongo el corazón de la teoría florenskiana del amor. La conclusión de este recorrido es la propuesta de lo trinitario como una metafísica cuya razón existencial es inmolatoria.

En el tercer capítulo, titulado "Lo trinitario en la creación", planteo cómo la criatura es capaz de esa Verdad trinitaria, de su modo de relacionarse y de amar y, por tanto, del sacrificio al modo divino. Planteo aquellos lugares en los que el amor trinitario es posible para el hombre. Aquí expongo el corazón de la teoría florenskiana de la amistad.

En el cuarto capítulo, titulado "La salvación de la memoria y la confianza en la creación: el ascenso hacia la divina Sofía", planteo el modelo florenskiano de razón integral, razón derivada del éxodo trinitario, según el modelo de ascenso y conversión desde una realidad hacia otra realidad mayor. En este capítulo propongo un estudio del idealismo concreto de Florenski, principalmente a partir de su estudio de la forma, la mirada y la divina Sabiduría.

4. La cuarta y última parte está dedicada a la antropodicea. Es una propuesta para entender la acción de la persona en el mundo, interpretada a la luz de la idea de martirio (como la expone Florenski en la teoría y en su vida). Tiene tres capítulos.

El primero, titulado "Antropodicea y descenso", propone el sentido de un movimiento humano descendente, correlativo al ascenso metafísico. Para ello me apoyo principalmente en dos modelos espirituales inspirados en textos de Ricardo de San Víctor y V. Ivanov. En este capítulo, el descenso se propone como un movimiento de la persona de carácter dador, olvidado de sí, capaz de desfallecer y, por tanto, de romper toda intencionalidad teleológica. Esto invierte el sentido del éxtasis, como propuso Florenski en un texto dedicado a Ivanov a propósito de la kénosis. Aquí interpreto el descenso como respuesta a la violencia, a través del símbolo, proponiendo una metafísica del servicio.

El segundo capítulo, titulado "La creación de una cultura simbólica", analiza la propuesta que hizo Florenski para la edificación de una nueva cultura, no aporética, es decir, exódica o relacional. Para ello, propondré el significado que ocupa la cuestión cultural en la reflexión de Florenski, preguntando por qué ese espacio no se concede a la política, por qué la cultura puede y no puede salvar al hombre y, en definitiva, en qué consiste el origen cultual de la cultura.

El tercer y último capítulo, titulado "La justificación del hombre a partir del martirio", es una reflexión sobre el martirio. Primero, estudio lo que Florenski ha dicho acerca del martirio, en su reflexión de antropodicea y en su experiencia dolorosa del gulag. Con la concepción florenskiana del martirio y con su puesta en relación con el sentido tradicional cristiano de martirio, se nos descubrirá el martirio como categoría fundante de la acción y de la palabra en la persona, como razón de ser y de inteligibilidad de la vida humana. Así, el martirio se propone como argumento ontológico de la acción. Desde esta clave, se propone, por último, una reinterpretación del tiempo y de la esperanza, como prenda dejada por el movimiento de éxodo de la persona, tal y como Florenski lo legó al final de su vida.

4. *Fuentes utilizadas y modo de citar*

La lectura de textos de Florenski las he realizado sobre las ediciones rusas, contrastándolas con las traducciones al español, al italiano y al inglés (en el caso de estas dos últimas, por tratarse de los contextos lingüísticos no rusos en los que más abundan los estudios en materia florenskiana). Por ello, las citas que voy a presentar se refieren a

los textos originales a los que se remiten comúnmente otros investigadores sobre el autor: la mayoría están extraídos de las obras completas publicadas por la familia de Florenski, en *Sochinenia v chetyrej tomaj* (Mysl', 1990). Por una cuestión de comodidad, cada vez que cite una obra contenida en uno de los cuatro tomos de las obras completas, escribiré el nombre de la obra, la abreviatura de las obras completas (con la transliteración usualmente empleada en estudios florenskianos, es decir, como "SĈT*"*), el tomo de las mismas y la página en la que se encuentra el texto citado (p. ej. *Las antinomias cosmológicas de Kant*, en *SĈT*-2, 15). Para los textos de *La columna y el fundamento de la Verdad* (que, en mi reflexión y en las citas al pie, me permito referir abreviadamente como *La columna*), he utilizado y citado la edición original, *Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoy teodicei v dvenadcati pis'maj* (Put', 1914). Para *La filosofía del culto*, he utilizado la edición reciente, de 2004, titulada *Filosofija kul'ta. Opyt pravoslavnoj antropodicej*, que recopila escritos que hasta el momento habían permanecido inéditos o parcialmente publicados. En cuanto al resto de obras que no se contienen en ninguno de los volúmenes anteriores, su procedencia será debidamente indicada.

También por una cuestión de comodidad, para facilitar un acercamiento de la obra florenskiana al lector de lengua española que no esté familiarizado con el autor, ni con el idioma ruso, me he permitido, primero, referirme en español al título de todas las obras de Florenski. Creo que esto puede ayudar a comprender mejor la relación de obras y contenidos del mundo intelectual florenskiano. En segundo lugar, aunque las referencias principales remiten a las publicaciones rusas, en el caso de que exista una traducción española publicada, he insertado el cuerpo del texto traducido publicado (salvo en los casos en los que he percibido diferencias conceptuales notables), acompañando la referencia al original ruso con la referencia a la traducción española. Creo que esto puede ayudar al lector español a seguir mejor los textos de Florenski que he comentado.

Para el resto de los autores a los que voy a recurrir, tanto de los medievales como de los ortodoxos contemporáneos, al no contar siempre con todas las ediciones originales, he preferido citar las ediciones traducidas que he tenido a mi disposición.

Por último, aparte de las referencias a artículos, usaré comillas dobles únicamente para citar textos o para referirme a extractos de textos ya citados; en cambio, usaré a menudo comillas simples para referirme a conceptos, términos, neologismos o frases hechas.

PARTE I

PARA UNA SEMBLANZA FILOSÓFICA DE FLORENSKI

CAPÍTULO I

IMÁGENES DE FLORENSKI

Antes de entrar en la reflexión filosófica suscitada por los textos de Florenski, se impone la necesidad de conocer algo de la figura de este autor. No pretendemos algo parecido a una puesta en contexto, sino un ejercicio filosófico que nos ayude a presentar quién fue Florenski y cuál fue su labor intelectual.

¿Cómo trazar la semblanza de una persona 'poliédrica' como fue Florenski?

Para acercarnos a la semblanza de una personalidad única, debemos atender a un conjunto de imágenes en las que esa persona se refleja, como en espejos que nos dijeran, cada uno de manera especial, quién ha sido esa persona. Sin duda, encontraríamos imágenes así en lo que esa persona ha hecho: sus acciones en la historia, sus decisiones, sus obras, sus escritos. Pero incluso eso correría el riesgo de convertirse en una abstracción, si no concibiera ese conjunto especular como un auténtico espacio de encuentro y relación entre personas. Por eso, para trazar la semblanza del autor, podemos preguntar: ¿qué imagen de sí mismo tuvo el autor, es decir, qué podía saber el autor de sí mismo y qué era consciente de estar ofreciendo a otros? Y, además: ¿en quién se reconoció el autor, hacia dónde y hacia quién miró? Y ¿qué descubrieron – y siguen descubriendo – otros en él?

Para responder a estas preguntas, en este capítulo voy a estudiar, primero, cómo el mismo Florenski ha presentado su trabajo, su intención y su estilo; después, las figuras que le han guiado, así como los encuentros que tuvo y que le llevaron a elecciones vitales importantes; finalmente, haré un esbozo de la imagen que se ha tenido de Florenski, según lo que sus contemporáneos podían saber de él y según la historia reciente de su recepción. Mi intención en este capítulo no será presentar un compendio biográfico de hechos y publicaciones relativos al autor, sino trazar las primeras imágenes que nos ayudarán a comprender quién fue Florenski y desde qué contexto planteó las cuestiones que aparecerán a lo largo de mi reflexión.

1. El autorretrato de Florenski

1.1. *La aspiración a una cosmovisión integral*

Para acercarnos a la imagen que Florenski ofrece de sí mismo, además del conjunto de su creación intelectual, contamos con algunas fuentes concretas decididamente relevantes: dos notas autobiográficas (*Autobiografía*[2] y *Nota autobiográfica*[3]), las

[2] P. Florenski, *Avtobiografija*, (escrito en 1927, aunque no se vería la luz hasta 1971); en *Ikonostas. Izbrannye Trudy po iskusstvy* (San Petersburgo, 1993), 353-361.

[3] P. Florenski, *Avtoreferat*, publicado en 1927, en *Enciclopediĉeskij slovar' Russkogo bibliografiĉeskogo instituta Granat*, es decir, en el *Diccionario Enciclopédico*, dirigido por Florenski, encargado por el Instituto bibliográfico Granat; actualmente en *SĈT*-1, 37-43.

extraordinarias memorias que dedicó a sus hijos poco después de la revolución bolchevique previendo su trágico destino (*A mis hijos. Recuerdo de los días pasados*[4]) y la enorme cantidad de cartas – de una gran carga filosófica – que escribió a lo largo de su vida, desde los años de juventud y de maduración intelectual hasta los años de cautiverio en el gulag y su postrer asesinato[5]. Recurrir a estas fuentes podría ser el primer paso para acercarnos al modo de ser y de pensar de Florenski y a la tarea que asumió en su vida, atendiendo, quizá, a dos trazos principales: el proyecto intelectual del que él tuvo conciencia (lo que quiso, cómo lo quiso, con quién lo quiso) y la última palabra que se afanó en comunicar en sus últimos años, vividos en el interior de la catástrofe social y cultural; es decir, atendiendo a la arquitectura intelectual-cultural y al martirio en los que Florenski expresó su vida. A una aproximación así ya se han dedicado suficientes estudios, así que podemos limitarnos a algún apunte imprescindible para encuadrar la figura de Florenski en nuestra investigación[6].

En su *Nota autobiográfica*, escrita entre 1925 y 1926, Florenski esboza (aun de un modo bastante limitado[7]) algunos de los temas centrales de su obra y en los que entraremos a lo largo de nuestro trabajo. El núcleo de esos temas, con todo, está muy claro: "Florenski – dice él de sí mismo – entiende como tarea de su propia vida la apertura de caminos nuevos hacia una futura cosmovisión integral. Es en ese sentido en el que puede ser definido como filósofo"[8]. Para Florenski, la filosofía es, en general, una visión del mundo (*theoria*), un modo de estar en el mundo, de asumirlo y de expresarlo, que,

[4] P. Florenski*, Detjam moim. Vospominan'ja proslych dnej* (escritas entre 1916 y 1925), publicadas en 1992.

[5] La correspondencia que Florenski mantuvo con personalidades del mundo cultural ruso tienen una altísima relevancia filosófico-teológica, como es el caso del intercambio epistolar con Ivanov, Samarin, Trubeckoi, Luzin, Andrey Bely, Kozevnikov, Rozanov, Vernardski, Noselov o Bulgakov. Sin embargo, las cartas que mayor fama han adquirido, imprescindibles para la comprensión de Florenski, son las que escribió desde el cautiverio, entre 1933 y 1937, hasta pocos meses de su muerte (la última carta data del 19 de junio de 1937); cfr. P. Florenski*, Pis'ma s Dan'nego Vostoka i Solovkov*, en *SĈT*-4; traducción española reducida en P. Florenski, *Cartas de la prisión y los campos* (2005).

[6] La mejor biografía sobre Florenski de la que disponemos fue escrita por Avril Pyman*, Pavel Florensky. A Quiet genius* (2010; por razones de disponibilidad, me referiré a su versión en italiano publicada el mismo año: *Pavel Florenskij. La prima biografía di un grande genio cristiano del XX secolo*), aunque, a nivel biográfico, resultan igualmente imprescindibles los escritos del nieto de Florenski, el higúmeno A. Trubacev (*Teodiceja i antropodiceja v tvorcestve svjascennika Pavla Florenskogo*,1998; "*Obo mne ne pecal'tes…". Zizneopisanie svjahschennika Pavla Florenskogo*, 2007). Para comprender las intuiciones fundamentales de Florenski, sigue siendo muy completa la obra de M. Zust, *À la recherche de la Veritè Vivante. L'experience religeuse de Pavel A. Florensky* (2002); mientras que una parte importante de la monografía escrita por L. Zak proporciona un estudio muy preciso de la recepción florenskiana (si bien en los últimos veinticinco años ha sucedido mucho en materia florenskiana) y, sobre todo, para la comprensión de las categorías florenskianas: *Verità come ethos. La teodicea trinitaria de P.A. Florenskij*, 29-202). En castellano, para un acercamiento a la formación de la cosmovisión integral de Florenski, cfr. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, 27-102.

[7] Limitado porque fue escrito en la década de los veinte, durante el régimen soviético, como presentación en la enciclopedia del instituto bibliográfico Granat (*Enciklopediceskij slovar' Russkogo bibliograficeskogo intituta Granat*, vol. 44, 1927, 143-144). Está claro que, debido al factor de la censura, todo lo que Florenski pudo decir de sí mismo resultaba limitado; de hecho, en este escrito casi todas las indicaciones son relativas a la antropodicea, limitándose a mencionar tan sólo alguna obra de teodicea (y ni siquiera enunciando estos términos fundamentales en los que, como veremos, Florenski comprende su proyecto intelectual). A pesar de ello, o quizá precisamente por ello, resulta de un gran valor la manera tan clara en la que Florenski presenta los pilares filosóficos de su visión del mundo. Cfr. Natalino Valentini, "La simbólica della scienza in Pavel A. Florenskij", en P. A. Florenskij, *Il símbolo e la forma. Scritti di filosofía della scienza*, IX-LXIII.

[8] P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 38.

como intentaré mostrar a lo largo de mi reflexión, comporta un modo de *relación*. Además, esa relación, a tenor de lo dicho por Florenski, se propone como algo posible, futuro, prometedor, que está por abrir; en ello, Florenski estima la necesidad – para el pensamiento contemporáneo y para él mismo – de un pensamiento capaz de superar los signos de la crisis de la Modernidad que terminaría estallando, quizá no tan definitivamente, en el siglo XX.

La aspiración a la integridad, en sentido existencial y sapiencial, es la clave de bóveda de la obra florenskiana. Indica, además, la clave de algo cuya pérdida cultural ha supuesto un enorme peligro para el mundo de la persona. El autorretrato de Florenski, por tanto, apunta a una singular búsqueda de la *unidad*. Una unidad que él, en dicho autorretrato, formula en diferentes puntos, que solamente comprenderemos una vez entremos en el mundo del autor, como son: el discernimiento epocal de la cultura y la exigencia de un nuevo Medievo, la orientación cultural según el culto y la fe, el carácter positivo de la realidad, el realismo inspirado en el palamitismo, la radicalidad del símbolo, el sentido de la antinomia, los principios filosóficos de la matemática, el principio de discontinuidad, la visión integral de la forma entera, el análisis del espacio-tiempo o los estudios lingüística y semiótica[9].

La preparación de una nueva cosmovisión integral era una tarea teorética y cultural. Con ella, se asumía una labor de revisión de la actitud vital y de los principios fundamentales que animaban al espíritu de la Modernidad, deshaciendo los presupuestos que obstruían el camino y preparando el mismo hacia el advenimiento de otro modo de vida, de una relación trascendente y de una revelación renovada de la Verdad. Esta era la labor que Florenski asumía como catártica, purificadora, inseparable de una labor de aprendizaje en el misterio de la Verdad[10].

Por otra parte, una labor así sólo podía concebirla *relacionalmente*, lejos de un academicismo solitario. Por eso, casi toda la obra de Florenski se formula en cartas, en lecciones o en discursos (también homiléticos)[11]. Para Florenski, la condición del saber y

[9] Cfr. P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 38-42.

[10] "La tarea fundamental que se me plantea, dadas las características de mi propia formación, y a la que tengo que dedicar estos cursos, es preferentemente la «catártica», es decir, la purificación de la mente de los falsos presupuestos y dogmas de la contemporaneidad, de una ciencia falsa y de una filosofía falsa, para que los alumnos aprendan a penetrar con el ojo puro de la mente en el ámbito espiritual, revelado por la gracia", P. Florenski, "Carta al obispo Feodor", del 22.IX.1918, en Andronik (Trubačev A.S.), «Svjaščennik Pavel Florenskij - professor Moskovskoj Duchovnoj Akademii», en *Moskovskaja Duchovnaja Akademija 300 let (1685-1985). Bogoslovskie Trudy. Jubilejnyj sbornik*, 1986, 241 (traducción de López Sáez). "Mis artículos científicos, la mayor parte de los cuales no han sido publicados, o incluso están apenas esbozados, mis "cuadernos", etc.; el extenso trabajo matemático y las observaciones matemáticas: todo esto, como yo lo denomino en mi reflexión, constituye τὰ καθαρτικά, la purificación de mi espíritu de la contemporaneidad. El "poema" (ya escrito) es la culminación del período katártico. La *columna*, que está siendo reelaborada, si bien su tema ya se había manifestado unos 9 o 10 años antes, constituye la μάθησις de la primera mitad, es decir, la teodicea (¡tan sólo!), y todos los temas restantes han sido conscientemente excluidos de ella", P. Florenski, "Carta de Florenski a Kozhevnikov del 27 de agosto de 1912", en «Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Kozhevnikova», con introducción de A.V. Shurgai, editado por A. Trubachev, I.V. Dubininaia, A.V. Shurgai, en *Voprosy Filosofii* nº 6, 1991, 108. (traducción de López Sáez, en *La belleza, memoria de la resurrección*, 57, nota 46).

[11] "El único género de literatura al que he estado dispuesto a prestar pleno reconocimiento es la CARTA. Incluso en el 'diario' el autor asume una pose. Pero una carta se escribe de un modo tan inmediato y con tanta fatiga, que no hay en ella lugar para la pose. Es el único género de escritura que resulta sincero". P.

de la cultura era la relación concreta, en la amistad, en la hermandad y en la familia; incluso llegó a proponer que los centros del saber, a semejanza de los monasterios antiguos o de la Academia platónica, fueran centros de vida compartida[12].

Ahora bien, la unidad integral, para Florenski, corresponde a algo que podemos designar como *unidad en la trascendencia* y *trascendencia en la unidad*. Esto significa renunciar a cualquier tipo de unidad, abstracta o disgregadora, general o individual, de carácter reductivo, es decir, incapaz formularse como unidad justamente en cuanto unión con lo otro de sí. De ahí el rechazo típicamente florenskiano a todo cuanto tenga el signo de la autorreferencialidad. En su sentido metafísico más alto, al que dedicamos nuestra reflexión, esta idea de la unidad será formulada por Florenski a través de la comunión de personas (expresada con el término dogmático cristiano *homoousía*) y a través de la unidad de los mundos creado e increado (expresada con el valor, típico del cristianismo oriental, concedido al *sacramento* en cuanto *misterio* y *símbolo*).

Como método, esta unidad asume la premisa de "la estratificación de la realidad y de la irreductibilidad de sus estratos singulares"[13], permaneciendo esa estratificación como una unidad entera, que posibilita manifestaciones heterogéneas, sorprendentes, que desbordan cualquier plano inmediato y que jamás son razón de sí mismas, que nunca están autocontenidas o agotadas, o sea, que reenvían a algo mayor pero que no ha sido manifestado. Esta es la consistencia interior de la multiplicidad de perspectivas que caracteriza el carácter poliédrico de Florenski, a menudo desconcertante y difícil, pero siempre premeditado:

> ¿Qué he hecho durante toda mi vida? Indagar el mundo como un todo, como un solo cuadro y una sola realidad, pero en cada momento dado, o, mejor dicho, en cada etapa de mi vida, desde un punto de vista determinado. […] Siempre he trabajado con casos particulares, pero viendo en ellos una manifestación, un fenómeno concreto de lo universal, es decir, examinando el εἶδος platónico-aristotélico (*Urphänomen*, Goethe)[14].

Esta carta que acabamos de citar fue enviada por Florenski a su hijo Kirill pocos meses antes de ser fusilado, en las afueras de Leningrado. Como sugiere Adriano dell'Asta, gran estudioso del *novecento* ruso y traductor de Florenski, es esta aspiración a la unidad, que constantemente ha de ser renovada mediante un gesto de libertad, la clave fundamental con la que interpretar incluso el último periodo de Florenski, con su rechazo a huir de la catástrofe cuando iniciaba a cernirse sobre la Rusia revolucionaria, su actividad en la década de los veinte, la libre aceptación del cautiverio, los trabajos forzados y el silencio[15]. La búsqueda de la unidad también es el secreto que Florenski se preocupa por

---

Florenskij, "Correspondencia con V.V. Rozanov" en V.V. Rozanov, *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraia*, 5.

[12] "Una lección altera la imagen de la concepción religiosa del mundo, que sólo puede estudiarse en la vida en común, con el paso del tiempo y de la cotidianidad. Las metas más altas han de descubrirse en la cotidianidad", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana: su lugar histórico-cultural y sus presupuestos*, XIII en *SĈT*-3 (2), 454 (a partir de ahora, citada como *La cosmovisión cristiana*).

[13] P. Florenski, *Nota autobiográfica,* en *SĈT* -1, 41.

[14] P. Florenski, "Carta nº 92. 21 de febrero de 1937" (A Kirill), en *SĈT*-4, 672 (trad. esp. 286-287).

[15] "Esta actitud y el remedio que Florenski sugiere y practica para superar la catástrofe revolucionaria están esencialmente relacionados con su idea central del mundo como un todo, contemplado como un

transmitir a su familia de modo martirial, descubriéndolo como su auténtico *unum necesarium* de la contemplación y de la acción, aquello a lo que no puede renunciarse ni siquiera en las condiciones más extremas.

Y es en esas condiciones donde la tarea prometedora de Florenski se perfila como un profetismo paradójico, en cuanto permite vislumbrar caminos nuevos y oportunidades para la cosmovisión integral precisamente allí donde tantas fracturas y situaciones sin salida parecerían desmentirla. Ante las manifestaciones culturales de un mundo en declive, Florenski, lejos de absolutizar el dominio de la desintegración, procuró siempre descubrir elementos que posibilitaban otro modo de estar en el mundo[16]. Esta es una lección fundamental que se esfuerza por comunicar en los últimos años de su vida, afirmando así, hasta el final, el carácter positivo, intrínsecamente *bueno*, de la existencia. Un precepto, también metódico, que obedece a la actitud fundamental de Florenski, concebida por él mismo como:

> un acercamiento simbólico, goethiano, a la vida, que consiste en saber ver y apreciar la profundidad de lo que te rodea, saber encontrar lo trascendente en el "aquí" y "ahora", en lugar de aspirar a buscarlo sólo en lo que no existe o está lejos. (…) El punto es este: quisiera que cultivases en ti un estado de ánimo atento y vital, y que supieras percibir la realidad en un modo simbólico, sabiendo disfrutar de lo que hay en lugar de buscar lo que en el presente no existe (…), no fijarte, de manera apasionada, en la primera cosa que encuentres, sino mantener una mirada serena y lúcida (…). Intenta no pretender nada de la vida, sino sólo dar[17].

La misma aspiración a la unidad queda reflejada en la promesa del reencuentro, digna de superar la muerte y de reintegrar las experiencias profundas del pasado. Es la promesa de cuya esperanza Florenski vivó en los años de gulag; también es la promesa que ofreció en las interesantes páginas de las memorias dedicadas a sus hijos y en su testamento de 1923[18]. En concreto, en sus memorias Florenski expone el modo en el que la aspiración a la cosmovisión integral nació en él a medida que desarrollaba los signos más característicos de su personalidad, sus primeras impresiones y su descubrimiento virgen del mundo [19].

---

conjunto y del que constantemente hay que reencontrar la unidad", Adriano dell'Asta, "Cristianesimo e cultura di fronte allá rivoluzione: il caso di Pavel Florenskij", en Aa. Vv. *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente*, 139.

[16] Este es el tema de sus lecciones sobre la cosmovisión cristiana (de 1921), en lo que, tras la revolución, todavía quedaba de la Academia Teológica de Moscú. "Nuestra tarea es examinar el marco histórico-cultural de la concepción cristiana del mundo, en qué consiste, qué se le opone, y cuál es nuestra actual concepción del mundo. Es necesario observar atentamente la crisis de la cultura iniciada a finales del XIX. Los acontecimientos actuales son una de las manifestaciones, una de las crisis que comporta la disolución total de la cultura renacentista. … Y, sin embargo, al mismo tiempo hay la posibilidad de articular una concepción del mundo según Cristo", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, II, en *SĈT*-3 (2), 388-389.

[17] P. Florenski, "Carta nº30. 16 de septiembre de 1935" (a Olga), en *SĈT*-4, 299, (trad. esp. 161-162).

[18] "No os entristezcáis ni sufráis por mí (…) yo estaré siempre con vosotros (…) no os olvidéis de vuestro pasado, estudiad todo lo que tenga que ver con vuestros abuelos y ancestros, esforzaos por consolidar la memoria", P. Florenski, *Testamento*, en *Detjam moim*, 440.

[19] En ese descubrimiento confluyen las líneas vitales que, a manera de capítulos, estructuran estas memorias dedicadas a los hijos: la infancia, la naturaleza, lo religioso, el símbolo concreto, la ciencia, la crisis. Cfr. P. Florenski, *A mis hijos. Memorias de los días pasados*, en *Detjam moim* (1990).

Enseguida tendremos ocasión de descubrir algunos de esos rasgos fundamentales que conforman el patrimonio florenskiano. Todavía a nivel general, creo que es importante notar que la imagen que Florenski ofrece de sí mismo, como espacio en el que nace una singular cosmovisión integral, queda expuesto por él como aquel espacio en el que acontece una llamada, una presencia portadora de fuerza y de sentido que induce a entrar en un movimiento muy particular. Se trata de aquello de lo que Florenski es consciente por saberse su portador, porque de algún modo le ha sido confiado para que lo custodie y lo cultive; esto es lo primordial en la persona y su misión, cuyo carácter o *estilo* también queda claramente de manifiesto.

Podemos hacer una primera aproximación a ello a través de lo que significaba para Florenski su nombre propio y, después, su método intelectual.

1.2. *La personalidad implicada en el nombre*: Paulus.

Florenski también presenta una imagen de sí mismo desde otra perspectiva, que supone otro tipo de autorretrato y de memoria, aunque sobrepasa los datos inmediatos de la vida del autor e incluso del ideal y de las aspiraciones que el autor llegase a asumir. Se trata de la imagen prototípica de sí mismo implicada en el nombre propio, en este caso de *Saulo-Paulus*. En un comentario muy original al significado del nombre de Pável, nos da Florenski otras pistas importantes para comprender la conciencia que tiene de sí mismo, en este caso como un modo de ser caracterial (existencial, superior al psicológico) que se une a una vocación universal[20].

En primer lugar, Florenski presenta su nombre propio como un nudo en el que se implican dos fuerzas, no antitéticas, pero una de las cuales resulta de la transfiguración de la otra. Esto es algo que queda reflejado en la dualidad nominal Saulo-Paulus. En el caso arquetípico del apóstol San Pablo, se da, ciertamente, un cambio de nombre a raíz de su conversión del judaísmo al cristianismo. Sin embargo, ese cambio de nombre no conlleva – como sí se supondría en cualquier otro cambio onomástico – una modificación de lo implicado en la persona a través del nombre: Saulo y Paulus, en realidad, según Florenski, son dos nombres equivalentes, si bien en 'Paulus' está "espiritualmente contenido" el nombre de Saulo[21].

Esta idea es importante para Florenski y, sin duda, podemos pensar que la ha tomado como algo íntimo que habla de él, en dos sentidos. El primero, es que Paulus representa el cambio, la transformación, el giro (*povorot*), la conversión; un carácter que Florenski hace suyo no sólo por cuanto concierne a una experiencia vital de conversión (como, podríamos pensar, del positivismo al simbolismo, del agnosticismo a la ortodoxia, etc),

[20] Florenski fue un gran onomatólogo, es decir, un estudioso de la idea de la persona implicada en el nombre propio, la cual es una categoría existencial capital para referirse al misterio de quién es alguien (aunque la persona no esté agotada en el nombre, el nombre es el modo en el que esa persona se revela). A la simbología del nombre Florenski dedicará uno de sus últimos escritos, concluido en 1926: *Los nombres* (*Imena*, no publicado hasta 1993), en *SĈT*-3(2), 171-358.

[21] P. Florenski, "Pável", *Los nombres*, en *SĈT*-3(2), 306-307.

sino como una condición inherente a la vida y al pensamiento, reconocidos éstos como un flujo incesante e incompatible con la uniformidad[22].

El segundo sentido tiene que ver precisamente con el modo en que Paulus representa a Saulo transfigurado. La condición vital paulina es transfiguración, movimiento incontenible en lo "ya alcanzado, extendido hacia lo que está delante y olvidado de cuanto queda atrás" (Fil. 3, 13), pero en un olvido no viciado, que no traiciona en absoluto a la memoria, pues la transfiguración lleva en sí una dualidad o 'bi-unidad' (*dvu-yedinstva*) entre un principio de potencia o aspiración y su postrera iluminación, serenada pero desbordante, en un principio superior. Esto significa un modo de entender el cambio y el movimiento, distante de una oposición frontal o de una sustitución de un elemento por otro, más bien como la elevación a un orden siempre superior capaz de dar cuenta del inferior. Florenski ha interpretado la vida, la contemplación y la creación, o las etapas de la historia, desde esta imagen del movimiento.

Esto explica la radicalidad, asumida por Florenski como imagen de sí mismo, del *querer* (en un sentido de la voluntad mucho más amplio que el deseo de un objeto determinado, es decir, como *thélema*, no como *epithumía*). Etimológicamente, nos dice Florenski, el nombre Paulus indica deseo, voluntad, impulso "que tiende a derramarse por el mundo"[23]; "Paulus es, ante todo, voluntad, pasión, anhelo"[24].

Tal radicalidad del querer imprime en Florenski una peculiar concepción de lo normativo y, por ello, de la conversión a un principio reconocido como supremo. "Por el nombre del que soy portador, yo soy deseo que barre cualquier obstáculo del camino"[25]. La norma no se le puede presentar a Paulus/Florenski como un límite externo, que acotase la potencia existencial del hombre; cualquier límite legal, aunque se tolerase provisionalmente, no puede ser la palabra vital más profunda del hombre, porque no le haría una justicia última. Es importante tener esto en cuenta para cuando abordemos el modo en que Florenski plantea las cuestiones de teodicea y antropodicea, que suponen, de suyo, una audacia que rebasa los límites convencionales de lo que está dado y permitido al hombre de cara al Absoluto, aunque sea en un plano teórico.

Paulus "abate las vallas de la ley, va más allá de los límites (…) no conoce verdades o normas abstractas carentes de fuerza para revelarse y realizarse (…) no conoce normas en general, incluso si fueran justas, pero de todos modos abstractas, en cuanto invenciones de la humanidad para favorecer a la convivencia social y política"[26]. Es este aspecto, a mi

[22] "El pensamiento de Paulus es inevitablemente fluido, flexible, determinado por la realidad (superior o inferior), en vez de intentar determinar a la realidad desde sí misma y por sí misma (…) Las palabras de Paulus, como todo su pensamiento, nunca exponen hechos en cuanto tales, ni pueden limitarse exclusivamente a informar: por su naturaleza auxiliar respecto de la voluntad, fijan la conciencia sobre una realidad determinada", P. Florenski, "Pável", en *SĈT*-3(2), 316, 320; "El ejemplo más alto de la dialéctica aplicada a la fe lo ofreció el apóstol Pablo en sus cartas: no es de la vida espiritual de lo que nos habla el Apóstol, sino que la vida misma se derrama por sus palabras, corriendo como una fuente viva. Entre la realidad y el discurso sobre ella no hay desdoblamiento ninguno, pues es la realidad misma la que se presenta ante nuestro espíritu en las palabras del Apóstol. Lo esencial, sin embargo, no es que escriba el Apóstol. La apostolicidad se revela en la naturaleza de la vida que nos descubre, en su espiritualidad integral", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 137.

[23] P. Florenski, "Pável", en *SĈT*-3(2) 309-310.

[24] P. Florenski, Ibid., en *SĈT*-3(2) 312.

[25] P. Florenski, *A mis hijos*,146-147.

[26] P. Florenski, "Pável", en *SĈT*-3(2) 311-312.

juicio, lo que concede a Florenski un atrevimiento en el modo de plantear los problemas, de modo maximalista, del todo sugerente.

Sin embargo, esta ausencia de normas convencionales no es para Florenski una ausencia total de normatividad. El fruto de esta audacia, en el caso de Florenski, no será la anarquía, sino la ortodoxia, el canon, la idea. La idea ortodoxa significa para Florenski una normatividad con un espesor existencial mucho mayor que el de los conceptos abstractos. En Florenski hay impulso, voluntad, potencia, como fascinación por lo abismático, que revelarán la impotencia de las razones suficientes y de una identidad en crisis. Pero, desde el momento en que esa cualidad abismal él la descubre en lo creado[27], como algo ineludible pero no definitivo ni último, se le presenta también la posibilidad de una iluminación de ese abismo en otro orden trascendente, 'increado'. En un momento del pensamiento occidental en el que el *caos* se iniciaba a insinuar como un aspecto esencial de la realidad, es decir, habiendo perdido la medida y el orden en lo creado, Florenski declara inútiles los intentos humanos de intentar imponer un orden propio sobre el ser creado, del cual el hombre fuese la última medida, pero porque el *logos* último, al cual puede tener acceso el hombre, supera infinitamente al hombre. Ese es el sentido de su insatisfacción ante la normatividad 'convencional' de la cultura:

> Esto no significa que Paulus rechace la verdad de los hombres, la ley de los hombres, el νόμος, o que lo combata (…) aunque sea legítimo, este nivel le es por completo indiferente, no sintiendo hacia él ni amor ni odio, tratándolo como un cuerpo extraño, insensible a lo que conlleva y considerándolo como un hecho entre tantos. En Paulus no hay signos de oposición a la ley, en cuanto no hay el deseo de destruir un sistema legislativo o de rebasar los límites de las normas humanas. Y si, en general, Paulus no los supera, no es por respeto a los límites, o por miedo a violarlos. Con toda probabilidad, lo que sucede, fundamentalmente, es que la norma misma no tiene un carácter tan casual y exterior como suele pensar la humanidad[28].

El pulso abismal de la realidad, la atracción por lo desmedido, el ansia de plenitud incontenible, la verdad originaria descubierta en el querer; todo eso, que Florenski reconoce como propio, espera ser acogido en un espacio transfigurado superior, el realmente normativo[29]. Y eso significa descubrir dicha potencia como algo implícito en

---

[27] Como lo relata en las experiencias infantiles del misterio, en el primer capítulo de *A mis hijos*, dedicado a su infancia (cfr. P. Florenski, *El arte de educar*, 67-104).

[28] P. Florenski, "Pável", en *SĈT*-3(2) 312. Dice Avril Pyman: "Bugaev y la Escuela de filosofía matemática de Moscú tendían a pensar que la amenaza al orden cósmico pudiera liberarse, o al menos 'gestionarse', mediante el estudio de las leyes de la probabilidad y de una respuesta enérgica y organizada por parte del ser humano en el campo de la ingeniería social y de la creatividad técnico-científica. La humanidad, como se esperaba, habría sido lo suficientemente fuerte como para retener el caos. Florenski se mostró desde el principio menos optimista. Él se sentía en el deber de mirar cara a cara al caos. Más que buscar modos de controlar la realidad, poniendo parches a las grietas del viejo sistema analítico, Florenski exhortó a aceptar las antinomias y verdades aparentemente contradictorias que se excluían mutuamente, como en el lenguaje de los símbolos matemáticos y sus planos espaciales diferentes que permitían auténticas soluciones a problemas aparentemente irresolubles", Pyman, *Pavel Florenskij,*92-93. Cfr. S. M. Polovinkin, *P. A. Florenskij: Logos protiv Haosa* (1989).

[29] "Viviendo perennemente bajo el impulso de la voluntad, y, por tanto, trabajando bajo la presión inmensa de fuerzas elementales en su potencia originaria, informe y no revelada, con las raíces, o más precisamente, con los riachuelos interiores de su ser, Paulus se comunica con un ámbito que, sin duda, no conoce normas superiores (y en ese sentido es amoral), pero, con ello, sabe y reconoce, con todo su ser, la

la realidad, o lo que es lo mismo, asumir que el anhelo incontenible es un modo de ser radical, de ir a la raíz y a la génesis del mundo (Paulus se mantiene en "un estrecho contacto con el origen de la realidad"[30]), a la vez que se descubre la correspondencia de esa potencia radical con una ley de *otro* orden, sagrada, aunque a la mayoría de los hombres se le aparezca como un caso más del orden inmanente del mundo:

> Pero también es verdad lo contrario: un obstáculo infranqueable puede alzarse como el ángel con la espada de fuego en el camino de su deseo y de su acción, no sólo de aquellos que, para los hombres, resultan admisibles y legítimas, sino incluso en las más loables. Y aunque para la ley de los hombres resulte una piedrecilla insignificante, sobre el camino se alza siempre un tabú sagrado que obstaculiza el movimiento emprendido (…) En lo más profundo de su conciencia, la única sanción que contempla es la de la Verdad divina[31].

Así, Florenski quiere poner de manifiesto que la voluntad originaria es, en sí misma, con su desmedida y con su abatimiento de límites externos, un camino posible y legítimo para alcanzar la visión integral en el mundo de la persona. Esto, a mi juicio, hace de Florenski un autor muy sugestivo para la sensibilidad contemporánea y un auténtico conciliador, sin falsos puentes, entre la aspiración a la visión armónica, jerárquica y vertical propia de la tradición medieval, con la afirmación ilimitada de la voluntad que el hombre contemporáneo ha querido experimentar (aunque no siempre con un desenlace veraz, antes bien, traicionándolo en uno u otro principio abstracto, como a menudo ha sucedido en las razones de la 'autonomía'). Lo que, a partir de ahí, queda abierto es cómo realizar una síntesis así y cómo ese impulso de la voluntad puede conducir a un espacio metafísicamente significativo, o si, por el contrario, conviene rehuirlo en caso de que no condujera a la integridad sino a la autodestrucción. "De por sí, este modo de pensar no puede ser aprobado ni denigrado, aunque pueda gustar más o menos, porque su uso puede llevar tanto al bien como al mal"[32].

La invitación – *metafísica* – de Florenski se basa, en buena parte, en consentir encauzarse en ese flujo de la voluntad vital hacia la Verdad, esperando a ver si se encuentra en el camino con una Verdad realmente sagrada, con un *logos* digno de llevar a plenitud un anhelo así. Por eso, Florenski nos hace una advertencia que puede resultar perfectamente válida como criterio a la hora de leer sus textos: en el caso de otros escritores, dice él, la palabra y el autor son aceptados cuando ya han sido comprendidos, mientras que, al contrario, "las palabras o discursos de Paulus deben ser primero acogidas y sólo después serán comprendidas"[33].

1. 3. *El estilo: estructura sin sistematicidad*

fuerza espiritual que aletea sobre el abismo originario y que es la forma y la explicación de lo caótico", P. Florenski, "Pável", en *SĈT*-3(2) 311.

[30] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2) 315.

[31] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2) 312.

[32] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2) 319.

[33] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-3(2) 320.

Este carácter paulino, como lo asume Florenski, nos permite entender su resistencia ante lo sistemático. El estilo aparentemente fragmentario e incompleto de Florenski no se debe solamente a factores contingentes, como la presión continua de la censura y la persecución, la falta de tiempo, pero también el cuidado excesivo de Florenski por la forma, lo que provocó que muchos de sus trabajos, tan monumentales y de lenta elaboración, permanecieran inacabados. En ese estilo hay un factor de veracidad, que justifica la voluntad decidida de no sistematicidad:

> No habiendo desarrollado mi propia teoría, no sólo no tengo teorías definitivas, sino que tampoco tengo un sistema, aunque en realidad me opongo resueltamente a la idea de sistema. El sistema es un pensamiento petrificado, y en general es una *contradictio in adiecto*, pues se opone a la profundización viva. Acerca de una cuestión no estudiada, que exige una profundización infinita, un sistema resulta absolutamente inadmisible. Aquí deben predominar la fragmentariedad y el esbozo de grandes líneas[34].

Pero la falta de sistematicidad no sólo no obsta a un sentido unitario de la obra florenskiana, al contrario, resulta ser su mejor garantía, solo que como una unidad de otro estilo, capaz de percibir en lo fragmentario y en lo concreto, aunque aparentemente fortuito, una visón superior y conciliadora de las cosas a las que se refiere. Vuelve a decirnos Florenski en su *Autorretrato*:

> En contraposición a un único sistema concluido en sí mismo y universalmente reconocido y deseado (como pretendían el pensamiento francés y, aún más, el alemán), Florenski, más cercano al pensamiento angloamericano y, sobre todo, al oriental, considera que todo sistema se organiza no de manera lógica, sino teleológica, y contempla esta fragmentariedad y sus contradicciones lógicas como la consecuencia inevitable del proceso mismo del conocimiento, que, en sus niveles inferiores, crea modelos y esquemas, y, en los niveles superiores, crea símbolos"[35].

---

[34] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 48-49. "No hay pensamientos definitivos, sólo hay bocetos e intentos de acercamiento. Mi tarea consiste en despertar el pensamiento, no en satisfacerlo. Cuanto puedo ofreceros no es un curso de lecciones, sino una colección de temas para reflexionar, los primeros apuntes, y ni siquiera muchos, de una filosofía del culto. Pero justamente por eso me dirijo a vosotros como amigos. No como a personas que intentan atacar cuando menos se lo espera, sino como a personas que se esfuerzan en comprender. Mi pensamiento no está armado ni de citaciones exactas ni de documentos científicos. Se presenta indefenso ante vosotros", P. Florenski*, Ibid.*, 49; "No solo no tengo una teoría definitiva (y por consiguiente, ni siquiera un sistema), sino que me opongo resueltamente a los sistemas. Un sistema es un pensamiento petrificado, una *contradictio*. Y es contrario a mi pensamiento. No existe un pensamiento definitivo, el pensamiento fluye, y en este fluir radica su significado", P. Florenski*, Ibid.*, 49; "El lector no encontrará ningún *système*, así que ni siquiera pregunte por él; para quienes aprecian más el espíritu de sistema que el pensamiento mismo, mejor será que cierren inmediatamente este libro" (introducción a *En las vertientes del pensamiento*, en P. Florenski, *Caminos y puntos de encuentro*, en *SĈT*-3, 35); "Producir un esquema donde no ha aparecido tal cual en la comprensión del autor, ni en la de sus contemporáneos, es una violencia contra la vida intelectual y una falta de sinceridad filosófica" (*Ibid.* 36). Dicho todo ello, conviene apuntar que, a pesar de esta consciente voluntad antisistemática, el proyecto florenskiano claro que constituye un enorme sistema filosófico, todo lo abierto y flexible que se quiera, pero en todo caso monumental y coherente. Y ello, por el simple motivo de que Florenski, 'teleológicamente', presenta una unidad, a veces contraída y a veces expandida, con la que discernir aquello que sí o aquello que no habla de lo fundamental para él.

[35] P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 40.

Este otro tipo de unidad en la expresión filosófica, que Florenski asemeja a la estructura del *arabesco* y que intenta 'despertar' al pensamiento más que encuadrarlo, pretende abrir espacios en el interior del discurso en los cuales se posibilite un salto contemplativo a un ámbito distinto, mayor e inconmensurable; un estilo que Florenski se declara heredar del apofatismo oriental (pensemos, sobre todo, en Dionisio Areopagita): "Este es un pensamiento de carácter circular, un modo de pensar y un procedimiento de exposición vinculado a la contemplación, que puede denominarse, de alguna manera, como oriental"[36]. Pero ese espacio apofático abierto al salto contemplativo no puede confundirse con una ausencia de estructura en el discurso, con un movimiento racional amorfo e indefinido, porque es precisamente la vinculación con lo contemplado aquello que va configurando la unidad interior de lo que se dice y la armonización de los diferentes estratos y perspectivas asumidos. Por eso, Florenski sugiere un estilo '*polifónico'* y *heterófono'*[37]*,* es decir, que en su interior la unidad esté marcada por diferentes voces, tonos y temas[38]. Y el principio de armonía de ese estilo, que nace de la relación profunda y dialógica con la realidad, para Florenski reside en la idea del *ritmo*: "Todo método es ritmo, afirma Novalis; ritmo de preguntas y respuestas, añadimos nosotros. Ninguna respuesta es la última, y de frente ante la realidad, provoca una nueva pregunta, cuya respuesta tampoco será la última posible"[39].

Esta es la idea del estilo, unitario y orgánico, que Florenski nos ofrece 'de hecho'. Ahora bien, en este estilo hay una carga 'de derecho'. Se trata de pensar que el estilo sugerido por Florenski está abierto y es en sí mismo aperturidad, o sea, que es en sí mismo

[36] P. Florenski, *Caminos y puntos de encuentro*, en *SĈT* -3 (1), 35 (cfr. F. J. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección*, 18).

[37] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -3 (1), 38.

[38] "La concepción del mundo elaborada por Florenski se delinea por contrapunto a partir de algunos temas sostenidos sólidamente juntos por una singular dialéctica, y por ello no se presta a un compendio sistemático. Su estructura tiene un carácter orgánico, no lógico, donde las formulaciones particulares no pueden extrapolarse del material concreto", P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 38. "Mi gusto tiende al tono psíquico mayor, a la ramificación del pensamiento, a la sinfonía de los conceptos y las imágenes. Una cosa se origina de la otra. Comportándome *con simplicidad* hacia las cosas y las personas, al mismo tiempo yo percibo aquello que no percibe una mente esquemática. Y, por el contrario, sabiendo *muchas cosas*, y frecuentemente irreductibles a la unidad, sobre *un solo objeto*, me reconcilio anticipadamente con todo", P. Florenskij, Correspondencia con V.V. Rozanov en: V.V. Rozanov, *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraia*, 17. Sobre el carácter polifónico del estilo florenskiano, cfr. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, 17-23; Zak, "Il símbolo come via teológica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij", *Humanitas*, 2003, nº4, 613.

[39] P. Florenski, *La dialéctica,* XII*,* en *SĈT 3(1),*124. "Contrario a la sistematicidad lógica, Florenski – dicen Valentini y Zak – reconoce el "ritmo" como principio de organización de su pensamiento y de su obra, como expresión de una sistematicidad orgánica o creativa provocada por una experiencia - siempre nueva y sorprendente – de la realidad concreta, de la vida", en P. Florenski *Ai miei figli*, 372. Florenski mismo nos da, de un modo muy expresivo, la idea del ritmo como clave filosófica: "Como el rumor de una resaca lejana, así resuena en el autor la unidad rítmica de su obra. Los temas van y vuelven, y de nuevo se van y retornan todavía, y vuelta a empezar, volviendo cada vez de modo reforzado y enriquecido, llenándose cada vez de la savia vital (…). En los temas nuevos resuenan los antiguos, aunque se hubieran ido hace ya tiempo, naciendo y desarrollándose de un modo inaudito, entrelazándose entre sí hasta conformar un tejido de un organismo heterogéneo, pero que constituye un único cuerpo. Este es el modo dialéctico en el que los temas revelan sus lazos de reciprocidad, testimoniándose como frutos de una única percepción originaria. Así, en el conjunto de la obra, todos los temas se hallan, de una manera u otra, unidos entre sí. Esta es la expresión de la responsabilidad colectiva: la palpitación rítmica de temas que se compenetran unos a otros", P. Florenski, *Caminos y puntos de encuentro*, en *SĈT*-3 29-30.

imagen, *icono*[40], no sólo para dar cuenta de una faceta de lo real, sino para posibilitar una contemplación conjunta ('*sinárquica*'[41]). Es una propuesta, o una invitación, a la relación a la hora de contemplar lo real desde alguna de sus dimensiones concretas (sobre todo, en la comprensión de las esferas que son más propias de la persona), relación sin la cual cualquier exposición filosófica quedaría en suspenso y a la persona se le despojaría de su propia palabra. Es una invitación, ofrecida icónicamente para que quien oye y quien escucha puedan realmente entrar en una unidad de comunión[42].

La categoría de la relación, pues, se nos sugiere ya desde ahora como una clave a la vez existencial y metodológica. Es diálogo, pero en un sentido mucho más profundo del que habitualmente se asume. Es una posibilidad ofrecida para que uno, quien escucha o lee, pueda estar en el lugar teórico y metódico de otro, quien habla o escribe, ampliándolo sin traicionarlo. "Comprender a otro significa encarnarse en él"[43]. La comprensión es una cuestión de relación personal, esto es, comprender la palabra de otro es comprender a la persona misma, y viceversa, para comprender una palabra hay que remontarse hasta la raíz personal de quien así se expresa[44].

Además, según Florenski, ir a la fuente personal del pensamiento de un autor significa ir a su *modus* existencial, algo mucho más fuerte que su estilo, si lo entendemos como su modo existencial de estar y de darse a otros. El modo de la persona nos permite descubrir que conocer filosóficamente significa conocer a la persona, porque sólo la persona es cognoscible en sentido auténtico, pero lo es según una relación que singulariza todo cuanto se refiere a ella. "Conocer a una persona significa ante todo llegar a saber, no lo que esa persona piensa, siente o quiere, sino cómo piensa, siente o quiere. ¿Acaso Saulo, convirtiéndose en Pablo después de su radical cambio interior, no siguió siendo el mismo en su 'cómo'? Cuanto más profundos son sus discursos, cuanto más inmediatas son las comunicaciones de su alma, más clara y singular es la manifestación de ese 'cómo'"[45].

---

[40] La comprensión del otro es imaginativa, no por hacerse una imagen del otro a la propia medida, sino por ver en el otro una realidad que sólo adquiere forma y luz al unirse a la imagen de sí mismo, o viceversa, por abrirse uno mismo proponiendo una imagen que sólo resultará válida en cuanto el otro pueda acogerla, asumirla, vivirla dentro de él de manera unitaria con su propia imagen. Este estilo, típicamente florenskiano, fue aquello que Ivanov, quien influyó profundamente en Florenski, denominó método del *speculum speculi*: "La verdad es justificada solamente si es contemplada en el otro", V. Ivanov, *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, en *Sobranie Sočinenij* vol. III, 303.

[41] Cfr, L. Zak, *Verità come ethos*, 59, nota 102.

[42] "¡Lejos de mí el deseo de convencer a alguno! De mi propia indigencia doy. Y si tan solo un alma sintiera que me dirijo a ella sin otra pretensión que la de entablar una íntima conversación, y no como quien habla exteriormente de la boca al oído, con esto me daría por satisfecho. Sé que tú me recibirás, porque eres tú quien derriba las barreras de mi egoísmo", P. Florenski, *La columna*, 13 (ed. esp. 44).

[43] P. Florenski*, Las raíces del idealismo comunes a toda la humanidad*, en *SĈT* -3(2), 148

[44] "Todo libro es una parte del alma del autor, o, por lo menos, así debería ser. Por eso, por mucha dedicación que se ponga en prepararlo, ofrecerá sin embargo miles de nervios y vasos sanguíneos que unen lo que se ha expresado y lo que permanece inexpresado. Para el autor resulta tremendamente doloroso que el órgano de su alma pueda ser recibido como una unidad autónoma, o peor, opuesta al resto de sus órganos, sin los que ni siquiera tendría vida", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 131.

[45] P. Florenski*, Santiago, hermano del Señor. El carácter de la carta y de la persona,* en *Bogoslovskie Trudy,* 403-404. También Bulgakov sostiene el mismo principio 'trópico', relativo al modo, afirmando que, en la tradición ascética oriental, a diferencia tanto del relativismo como del moralismo, lo decisivo no es el qué sino el cómo; cfr. Bulgakov, "Rossija, emigracija, pravoslavie", *Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija*, nº2/4, 1975, 155-165.

Lo decisivo, dice Florenski, no es determinar unidades significativas pero autocéfalas, válidas por sí mismas, que después se juzgan, incluso atendiendo a su contexto, pero separadas de la atmósfera del misterio de quien las enuncia. Lo decisivo es entrar en esa atmósfera, en la que, por lo demás, se determina con mayor claridad su génesis y su teleología, es decir, el punto de partida y el punto de llegada de lo que se dice. La importancia del contenido de lo afirmado es derivada y relativa, en la medida en que se pone en relación a una persona. Así, según Florenski, en la comprensión del modo filosófico de un autor puede resultar mucho más relevante una afirmación aparentemente anecdótica, aislada o que cualquiera podría haber dicho, pero que, puesta en relación con aquella visión de la realidad, integral y singular, propia del autor, llega a decir mucho más incluso que una disertación analítica, sistematizada y completa.

> Los hechos 'indirectos' a menudo resultan ser auténticos brotes de la raíz primitiva y manifiestan la esencia de las cosas mucho más de cuanto se dice de modo directo o explícito. En una mirada indirecta se captan detalles y matices que, de otro modo, resultarían inaccesibles a una mirada directa, por no decir que a menudo se descubre aquello que resulta más importante. A veces, riendo o bromeando revelamos algunos secretos del alma que no sacaríamos ni siquiera en una confesión (…). De igual manera, también en un sistema filosófico a menudo despunta, improvisamente, un motivo mucho más profundo, tal que o se acepta o se rechaza, como un rayo de vida y una sonrisa de satisfacción que no podría expresarse con la pluma o con la palabra. Frecuentemente, despunta algún detalle, en alguna obra de pocas palabras, en una proposición subordinada, y con mayor frecuencia todavía se revela simplemente en un único término. Y, también a menudo, no resulta ser sólo algo nuevo, inesperado, imprevisto, sino algo que incluso contradice las afirmaciones directas y formales de quien ha ideado todo el sistema y que, a pesar de tal contradicción, es lo único que podría explicarlo todo en su conjunto. El estudioso entonces alcanzará una certeza inquebrantable de haber dado con las raíces de ese pensamiento[46].

Esto justifica el hecho de que, a la hora de acercarnos a un autor, como puede ser el propio Florenski, lo que nos interese no es una reproducción formal y exhaustiva de lo que ha dicho, articulando dicha reproducción según sus causas bien determinadas. El estilo de nuestra reflexión también intentará habituarse a aquella atmósfera (*modo*) existencial e intelectual a la que invita Florenski, procurando mirar hacia dónde él ha mirado y llevando los problemas allí generados hacia senderos que quizá se alejen de lo

[46] P. Florenski, *La filosofía del culto,* 101-102. En otra ocasión, Florenski nos reitera esta posibilidad de que un mismo autor contradiga formalmente lo ya dicho, resultando de la contradicción un sentido más profundo si se atiene al secreto custodiado en esa persona: "Razonar en modo no dialéctico significa elaborar fórmulas y definiciones que, para quien las afirma, tienen valor no sólo en un contexto dado de tiempo y espacio, sino también más allá de cualquier contexto, siendo pensables por sí mismos. Esto significaría tender a fórmulas absolutas, al juicio absoluto, a la verdad absoluta de las propias afirmaciones (pero tales afirmaciones incumben a la Iglesia, no al filósofo). Un enfoque así es profundamente anticristiano. La única vía cristiana, la vía humilde del pensamiento, es la dialéctica: yo afirmo lo que ahora, para una combinación dada de juicios, en un contexto dado de discursos y relaciones, es verdadero, sin tener otro tipo de miras. Hay que recordar que precisamente así se expresa siempre mi padre espiritual, el obispo Antoni. Si se intenta tomar sus afirmaciones como no relativas a la persona a quien las ha dicho, al lugar y al tiempo, al dónde y cuándo fueron dichas, y al fin por el que fueron dichas, parece que esté contradiciéndose continuamente. Si, en cambio, su discurso se comprende desde dentro, entonces la profundísima unidad de vida de todas sus afirmaciones resulta evidente", P. Florenski, *La dialéctica*, 141.

formulado en la letra. Renuncio así a un ánimo de completitud en la exposición del pensamiento florenskiano y asumo repetir mucho de lo ya dicho, interesándome más bien por las posibilidades abiertas, atendiendo hacia dónde nos llevan.

2. Las imágenes-guía de Florenski

Entendiendo qué supone para Florenski la comprensión de otro autor y de cualquier otro hombre ('encarnarse en él', entrar con él en un espacio relacional desde el que contemplar el mundo), podemos ahora referirnos a las imágenes de sí mismo que Florenski encontró en otros. No son ya imágenes como las descubiertas en la memoria, en el carácter o en el propósito vital, ni siquiera la imagen transfigurada y ejemplar del simbolismo del nombre propio, sino imágenes también transfiguradas, pero de otro orden. En ellas, Florenski encuentra algo que le apela, que habla de él, que no se opone ni cercena a su voluntad primordial, a la vez que le concede una claridad que le permite ver más lejos. Cada encuentro auténtico, vital e intelectual, que ha condicionado la figura de Florenski ha supuesto un punto desde el que sostener una mirada trascendente y articular filosóficamente su cosmovisión.

Podemos hacer referencia, brevemente, a algunos de esos encuentros, clasificándolos en dos grupos: los autores de los que fue heredero y las personas que conoció en vida, o sea, los pilares filosóficos en los que descansa su cosmovisión y los encuentros que condicionaron sus decisiones vitales más importantes.

2.1. *Los pilares filosóficos*

Florenski es un pensador que filosofa dentro de la Tradición. Ésta aparece en Florenski como un campo amplio y elástico en el que tienen cabida las sacudidas, tensiones y provocaciones del hombre contemporáneo, acogiéndolas en lo que tienen de búsqueda vital audaz, sobre todo cuando éstas se enfrentan a cualquier positivismo, pero concediéndoles una pacificación y una plenitud que la sacudida más o menos irracionalista, por sí misma, no podría hallar[47]. El conjunto de la 'Tradición', en sentido general, se refiere al conjunto de corrientes premodernas – antiguas y medievales – cuya creatividad y experimentación, en las que además converge la sabiduría popular (*narodnaya mudrost'*), crecen en una cosmovisión integral animada por la inspiración de lo sobrenatural, lo misterioso, lo divino. Esta no es una nomenclatura unívocamente cronológica: en la época premoderna también ha habido manifestaciones contrarias a lo tradicional, 'modernas', y lo tradicional también ha podido manifestarse en la época reciente. Lo importante es que la Tradición proporciona un campo y un modo de ejercer el pensamiento, contrarios a la pretensión de autonomía y que suponen situarse ya intelectualmente *en relación*, en un espacio que se nos concede, que nos interpela, que permanece como nuestro *otro*, pero no ajeno ni coaccionado.

[47] "La eclesialidad: este es el nombre de aquel refugio donde se apacigua la inquietud del corazón, *donde se calman las pretensiones del entendimiento, donde un gran reposo desciende sobre la razón",* P. Florenski, *La columna*, 5 (trad. esp. 37).

Es importante tener esto en cuenta a la hora de buscar 'influencias' filosóficas o teológicas en el pensamiento de Florenski. Ya dijimos que toda realidad marcada por el principio de autosuficiencia es rechazada por nuestro autor, y este es un criterio válido para prever qué autores contarán muy poco o incluso serán tomados como opuestos respecto de la aspiración a la integridad. Pero también nos dice algo del modo en el que Florenski hereda un patrimonio intelectual. Por eso, más que de influencias, cabe hablar de Tradición en sentido amplio, que logra incluir muchos de los descubrimientos de la ciencia y la filosofía de los inicios del XX. Lo importante para Florenski no está en tomar de un autor un conjunto de principios lógicos con los que determinar un juicio sobre la realidad, como tampoco valerse del juicio de otros para justificar la propia experiencia. Lo importante, para él, está en recibir a aquellos autores que posibilitan la experiencia de la unidad en la trascendencia, atendiendo al modo en que esos autores lo sugieren, porque en ello podría contenerse la posibilidad de una amplificación de la experiencia propia, si nos preguntamos cómo han podido decir aquello que han dicho[48].

Desde esta perspectiva, creo que podemos indicar los pilares fundamentales que, a mi juicio, Florenski ha elegido para remitir a ellos cualquier posibilidad de descubrimiento intelectual.

a) *El saber cristiano*.

Como pensador cristiano, 'eclesial', Florenski tiene, a mi juicio, un mérito inmenso al mostrar la posibilidad de ejercer un pensamiento creativo en las coordenadas de la tradición cristiana, sobre todo apostólica y patrística, mostrando la potencia metafísica de muchos autores que serían redescubiertos a lo largo del siglo XX[49].

La primera referencia cristiana que cabe hacer, para la cosmovisión florenskiana, es la del *protocristianismo*. Ya hemos sugerido lo que significa para Florenski una figura como la de San Pablo; junto a su estilo dialéctico (la 'apostolicidad paulina', como la llama Florenski), quizá hay dos temas filosóficos que le resultan decisivos: la síntesis de libertad y gracia (2 Cor. 3, 17; Gál. 5) y la centralidad del amor (1 Cor. 13)[50]. Junto a San Pablo, el otro gran apóstol comentado por Florenski es San Juan, el 'apóstol del amor'; de él, Florenski asume la afirmación del amor divino expuesta en sus cartas, la radicalidad personal y cósmica del Logos encarnado, y – como es típico en el cristianismo oriental –

[48] "Resulta necesario un completo examen de los escritos de los santos padres, pero no como quien anda husmeando a la caza de las "confirmaciones", sino con la finalidad de delimitar los datos psicológicos que permiten a un autor hablar precisamente en el modo como lo hace, y no de otra manera", P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 566.

[49] Incluso una buena parte del descubrimiento europeo de la patrística y de la mística orientales se debe a la presentación de la ortodoxia hecha por la generación de rusos en la emigración, después de la revolución, en los cuales el influjo y maestría de Florenski no puede pasar desapercibida.

[50] Cfr. el comentario al himno del amor cristiano realizado por Florenski en *La columna* (89ss; trad. esp. 106-111). Por otra parte, para un autor de la 'kénosis', como es Florenski, sería obligado realizar un estudio más profundo sobre la presencia de toda la carta de San Pablo a los Filipenses (no sólo en su segundo capítulo; cfr. L. Zak. "L'interpretazione di Fil. 2, 6-8 e concezione della kenosis nell'opera di P.A. Florenski", A. Strus, R. Blatnicky (ed.), *Dummodo Christus annuntietur. Studi biblico-patristici in onore del prof. Heriban*, Roma 1998, 349-371.)

la visión del Apocalipsis[51]. Junto a ellos, hay que subrayar la importancia de la presencia de los padres apostólicos de los dos primeros siglos (San Clemente, San Justino, el Pastor de Hermas, y, sobre todo, las cartas de San Ignacio de Antioquía), una presencia a menudo olvidada cuando se habla de 'patrística' y que en Florenski es capital. Este contexto es decisivo en Florenski por todo lo que significó el ideal de la comunidad cristiana, de la amistad-hermandad evangélica y, cómo no, del martirio.

En segundo lugar, Florenski se refiere permanentemente a los Padres de la Iglesia, a los teólogos dogmáticos más importantes de los grandes concilios de los primeros siglos: San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, San Máximo Confesor, San Juan Damasceno, a los que, sin duda, también hay que añadir los Padres latinos (San Agustín, San Jerónimo, San Gregorio Magno) citados frecuentemente por Florenski, así como la presencia imprescindible de Dionisio Areopagita[52]. De estas figuras, Florenski resalta con especial intensidad a San Atanasio, "el ojo más santo del universo" que "expresó y defendió hasta el final el dogma de la Trinidad. (…) Por él, el universo ha contemplado la Verdad"[53]. En todo caso, estos Padres son una referencia continua en Florenski por su formulación metafísica de los dogmas de la Trinidad y de la divinohumanidad, pero también por el carácter experiencial y místico de sus escritos, algo que Florenski acoge como la posibilidad de adquirir una experiencia trascendente para el conocimiento del mundo divino.

Esto último puede decirse no sólo de los Padres, sino de los grandes santos de la Iglesia Ortodoxa (desde San Isaac de Nínive hasta San Serafín de Sarov, ambos fuertemente presentes en Florenski). A la hora de hablar de un saber cristiano, que marca las coordenadas de la reflexión florenskiana, no puede ignorarse toda la tradición espiritual, *hagiológica* y litúrgica, que se vierte a lo largo de su filosofía como un auténtico criterio de verdad.

También, en ese contexto, resulta un factor capital la inspiración del ascetismo ruso contemporáneo (pensemos, por ejemplo, en Teófanes el Recluso, al que Florenski recurre a menudo en *La columna*, y, en general, en el florecimiento, en aquella época, de los monasterios a los que se peregrinaba en busca de los *startsy*). La corriente ascética contemporánea es muy importante para entender un carácter distintivo presente también en Florenski, que, de modo muy genérico, podríamos caracterizar como una espiritualidad del descenso a los infiernos, algo que metafísica y existencialmente merecería una reflexión mucho más profunda de cuanto se ha hecho hasta ahora[54].

b) *La inspiración medieval*

[51] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 27; *La columna*, IV (70-109; trad. esp. 91-120); *Empiría y empirismo,* en *SĈT -1,* 177-178.

[52] A medio camino entre el primer grupo y el segundo, cabría situar las figuras de Clemente de Alejandría y Orígenes, cuya presencia en Florenski quizá no resulte tan efectiva en comparación con los padres conciliares, pero que sin duda forman parte del corpus cristiano heredado por el autor.

[53] P. Florenski*, La columna* 107-108 (trad. esp.120).

[54] Cfr. A. Sofronio, *Ver a Dios como Él es* (Sígueme 2002), P. Evdokimov, *Las edades de la vida espiritual* (Sígueme 2003).

Florenski se declara un pensador 'medieval' y encuentra en el Medievo tanto una oportunidad como una exigencia para la vida y para el pensamiento[55]. Pero hay que preguntarse de qué Medievo se trata, qué ha tomado Florenski del periodo medieval, qué dimensión ha subrayado y por qué.

Respecto del pensamiento medieval latino, a excepción de San Agustín y de Dante, la presencia de autores (como San Anselmo, San Bernardo, Santo Tomás) es más bien secundaria y no parece que sea tan decisiva como sí lo son la patrística o los autores bizantinos. Aunque aquí ya se percibe la fractura provocada por el cisma de 1054, esta distancia no obsta, como intentaré mostrar en mi trabajo, para encontrar la sintonía intelectual y espiritual entre Florenski y estos autores (también este es un criterio de lo 'tradicional')[56]. El caso de Dante es llamativo, porque en él Florenski encuentra un gran representante de la cosmovisión integral y una oportunidad para la ciencia del futuro, como defendió en su escrito *Los imaginarios en geometría* (escrito entre 1902 y 1922), que, según algunos, sería el auténtico desencadenante de la condena a Florenski.

Sin embargo, con el término 'medieval' Florenski se refiere, por antonomasia, a los siglos XIV y XV en Bizancio y en Rusia[57]. Son los siglos de Nicolás Cabasilas, autor griego fundamental para entender la filosofía cultual que hará Florenski; de Gregorio Palamas, de Sergio de Rádonezh y del esplendor iconográfico ruso (Andrei Rubliov)[58].

---

[55] L. F. Zegin cuenta su primer encuentro con Florenski, poco después de la revolución de 1917, en el que Florenski, "como si tuviera prisa", le habría dicho como presentación: "le advierto de que me atengo a la concepción medieval del mundo"; "lo dijo – señala Zegin – categóricamente, con un tono de sine qua non: o me acepta usted así, como soy, o nuestros caminos se separarán", cfr. L.F. Zegin, *Ricordi di P.A. Florenskij*…, 60.

[56] En el mundo intelectual ortodoxo es frecuente encontrar juicios de valor muy negativos respecto de la tradición occidental del segundo milenio, acusada a menudo de psicologista, racionalista, sentimental, individualista y un largo etcétera (esto es algo que se mantiene incluso en la segunda mitad del XX, en autores como Zizioulas, Yannaras, Romanides o Lossky). Florenski, de manera general, se refiere a esta etapa de la espiritualidad occidental con la categoría de 'lo católico', caracterizada como legalismo; no obstante, como expondrá sobre todo en *Cristianismo y cultura*, su mirada hacia los cristianismos no ortodoxos no tuvo ninguna sombra de cerrilismo (no podía tenerla, vistos los autores que le inspiraron), y el juicio ortodoxo sobre la teología romana no obsta para que Florenski haga abundantes referencias a los maestros medievales de Europa.

[57] Cfr. P. Florenski, *Nota autobiográfica*, 39; "El pensamiento medieval y el pensamiento renacentista" en *La cosmovisión cristiana*, XIII; *La perspectiva invertida* VI-VII; *El iconostasio*, 47ss (trad. esp. 75ss). Además de la plenitud, vital y cultural, que, de por sí, supusieron estos dos siglos, hay que advertir que, en Occidente, a juicio de Florenski, son precisamente estos dos siglos, 'prerrenacentistas', los siglos en los que se empezaron a manifestar el declive y la descomposición, así que el énfasis puesto por Florenski en este periodo no deja de ser un acto de diferenciación en oposición a lo que estaba sucediendo en el resto de Europa. La importancia de estos siglos, en Rusia, se extendería hasta el siglo XVIII, "cuando la degeneración general de toda la vida, incluso de la vida de la Iglesia, llegó a ser particularmente aguda" (P. Florenski, *El iconostasio*, 118); es el siglo de Pedro el Grande y de la reforma eclesial de Nikon, que puede considerarse el final del Medievo ruso, la asimilación de la desintegración que ya se había originado en Europa y, muy importante, el origen de una serie de cismas internos a la cultura rusa (entre la élite y el pueblo, entre la ortodoxia y la *intelligentsia*, entre la *intelligentsia* y el pueblo) que culminarían en octubre de 1917; cfr. Zernov, "The russian intelligentsia against the Empire anc the Church", en *The russian Religious Renaissance of the XX Century*, I; S: Tagliagambe, "Il pensiero filosofico ruso tra modernizzazine e antimodernismo", en *Come leggere Florenski*, 25-39.

[58] "La pintura de los siglos XIV y XV constituye la más alta perfección alcanzada por el arte figurativo, algo sin igual, ni siquiera similar, en toda la historia del arte universal, y con la que solo puede compararse en cierto sentido la escultura griega, que también es encarnación de imágenes espirituales y que igualmente, después de haber alcanzado la cima, degeneró por el racionalismo y por la sensualidad. En esta cima alcanzada, el arte de los iconos, ajeno a la más mínima sombra de alegorismo, abre el espíritu sus nítidas

La recepción florenskiana de Gregorio Palamas se hará especialmente intensa a partir de 1912, cuando la famosa disputa en el monte Athos en torno a la onomatodoxia[59]. Pero esta recepción, en el caso de Florenski, no hay que medirla desde un punto de vista esquemático y conceptual, según el manejo florenskiano de tal doctrina, sino porque, en el palamitismo, Florenski descubre la expresión refinada de algo que considera muy propio de su cosmovisión, que tiene que ver con la relación simbólica entre sujeto y objeto, "la relación entre lo que reluce y lo que trasluce, entre la cosa y su corteza, que nunca ha sido exterior"[60] y, nuevamente, con la ruptura del principio de autosuficiencia. Por eso puede decir "siempre he sido un onomatodoxo"[61]. La dualidad palamita esencia-energía permitía afirmar lo inefable (*esencia*) en lo manifestado (*energía*), pero también reconocer que lo manifestado es una expresión veraz de la realidad, no una cáscara aparente que obstruye el acceso a la cosa real (como ocurría, a su juicio, en la separación kantiana fenómeno-noúmeno). "La rosa no es los pétalos, pero los pétalos son la rosa"[62], "no puedo pensar de otra manera, todo mi ser rechaza cualquier otra forma de pensar"[63].

Sin embargo, en lo que se refiere al medievalismo de Florenski, el auténtico representante de la espiritualidad rusa y el custodio de las posibilidades existenciales de la cultura rusa era San Sergio de Rádonezh, "el Dante del Medievo ruso, que concilia todos los aspectos de la cultura y la plenitud de la vida rusa"[64]. Florenski vivió y enseñó al amparo de la Laura de la Trinidad y San Sergio en la ciudad de Serguiev Posad, cerca de Moscú, histórico monasterio – corazón de la ortodoxia rusa[65] – de cuya custodia

---

visiones de pureza primigenia en formas que son perceptibles de un modo tan directo que son reconocidas como cánones universalmente humanos", P. Florenski, *El iconostasio*, 71 (trad. esp. 98).

[59] La disputa onomatodoxa, en la que se vio envuelto Florenski (cfr. A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 243-249) sacudió el escenario eclesial bizantino (desde el monte Athos) por una disputa concerniente al nombre divino y la presencia de Dios en la invocación misma, una disputa a la que Florenski responderá con la teología de la esencia y la energía de la disputa que, cinco siglos antes, habían mantenido Gregorio Palamas y Barlaam. Según N.N. Pavljucenkov, Florenski no habría conocido la teología palamita durante la redacción de *La columna*; este estudioso sostiene esta tesis basándose en la confusión terminológica en torno al término 'esencia' y el uso indistinto de Florenski antes de 1912; cfr. "L'influenza di Florenskij su Losskij", en *Il pensiero polifonico*, 301-319, nota 45.

[60] P. Florenski, *A mis hijos,* 154. "La esencia de Dios es invisible, y si el santo afirma haber visto a Dios, significa que ha visto la esencia misma de Dios (anulando así la trascendencia, la santidad de Dios y afirmando, por consiguiente, el panteísmo, la herejía del mesalianismo) o que no ha visto a Dios, sino a otra cosa. Así razonaba Barlaam. La concepción ortodoxa, en cambio, dice: se puede ver a Dios, pero no a su esencia, sino a su energía (…) En cada ser, la esencia se dirige hacia sí mismo, al energía es lo que se dirige hacia fuera; lo que no es, no posee energía. La teoría de la concepción simbólica del mundo enseña que toda realidad dotada de una energía propia puede ser iluminada por la energía de otra cosa", *La cosmovisión cristiana*, XVII, en *SĈT*-3 (2), 469-470.

[61] P. Florenski, *A mis hijos,* 154.

[62] P. Florenski, *La dialéctica,* en *SĈT 3(1)*, 138.

[63] P. Florenski, *A mis hijos,* 155. Sobre los comentarios de Florenski a la doctrina de Palamas, cfr. *La cosmovisión cristiana*, XVII, en *SĈT*-3 (2), 469-470; XVIII, *Ibid*. 476-477. La misma teoría es la base de toda lo concepción sobre el nombre y la palabra que desarrolla en sus obras *La veneración del nombre* y *Acerca del Nombre de Dios*.

[64] P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, XIV, SĈT-3 (2), 456-457. "Si queremos conocer y entender el alma de Rusia, no podemos no concentrarnos en este Ángel de la tierra rusa, Sergio (…) Para entender a Rusia hay que entender la Laura, y para penetrar en la esencia de la Laura, hay que mirar a los ojos a su fundador", P. Florenski *El monasterio de la Trinidad de San Sergio y Rusia,* I*,* en *SĈT*-2, 352ss.

[65] "Aquí (en la Lavra), de manera más perceptible que en cualquier otro lugar, palpita la historia de Rusia, aquí se concentran los axones nerviosos, sensoriales y motores, aquí se percibe Rusia como un todo", P. Florenski*, Ibid.,* 352-353.

monumental se ocupó Florenski durante los años veinte, ocupándose incluso de proteger las reliquias del santo cuando éstas fueron profanadas por las autoridades bolcheviques. Para Florenski, San Sergio representaba "el principio viviente de la Trinidad y su capacidad de encarnarse" [66], esto es, la posibilidad de que el conocimiento trinitario se convirtiera en el fundamento de la vida, de la cultura y de la reconciliación. El principio de la existencia de San Sergio, de hecho, rezaba: "para que, mediante la contemplación de la Trinidad, los hombres venzan el odio lacerante del mundo"[67]. Y en la contemplación de la Trinidad, concluye Florenski, se halla la auténtica corona del Medievo[68].

c) *El simbolismo alemán*

A menudo, a la hora de hablar de un filósofo religioso ruso, se hace imprescindible remitir a la cultura alemana, en especial al idealismo, fuertemente presente en los eslavófilos y en Soloviov. Sin embargo, en el caso de Florenski, la recepción de la cultura alemana tiene que ver mucho más con el simbolismo (y, por tanto, con la poesía, la música y los primeros estudios de estética), que con la metafísica o con la gnoseología como disciplinas específicas[69]. Como iremos viendo, el proyecto metafísico florenskiano, de raíz personalista, es un intento de responder a la metafísica abstracta, en lo que tiene de subjetivista (sus críticas a Kant, Cohen y Natorp) y de cosístico e impersonal (sobre todo a partir de la recepción idealista de Spinoza). Florenski preconiza un idealismo concreto, cuya verdadera inspiración germana son el idealismo mágico de Novalis y, sobre todo, indudablemente, la filosofía de Schelling.

Está pendiente todavía un estudio filosófico profundo que analice con detalle las raíces schellingianas del pensamiento de Florenski, contrastando en uno y en otro el modo de entender la 'filosofía de la identidad', la experiencia mística de la naturaleza, la concepción del arte y del símbolo, la recepción del paganismo griego, la relación creado-increado como 'filosofía de la revelación', la teoría de la libertad y de la voluntad originaria, o de la relación trinitaria. Ahora bien, aunque la presencia de Schelling sea notoria en el pensamiento de Florenski y se trata de un autor en el que Florenski se ha reflejado, y a pesar de las referencias explícitas, sobre todo en *La columna*[70], lo cierto es que, sorprendentemente, Florenski no indica explícitamente a Schelling como una autoridad filosófica o como una inspiración decisiva, o al menos no es un autor al que dedicase un estudio concreto, como sí ocurre con otros muchos autores (los Padres, los medievales, Platón, Bugaev y Cantor, Goethe, Soloviov, Ivanov…).

---

[66] P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, XIV, en *SĈT*-3 (2), 456.

[67] L. Zak, "Florenskij, progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria", en *La Trinità e il pensare*, 193.

[68] "El adorador de la Santísima Trinidad" coronó "la época del medievo. Él había comprendido el azul del cielo, la paz imperturbable y supramundana que fluye en el seno del eterno y perfecto amor, como un objeto de contemplación y un precepto que hay que encarnar a lo largo de toda la vida, como base para la edificación tanto de la Iglesia como de la persona, del Estado y de la sociedad", P. Florenski, *El iconostasio*, 68 (trad. esp. 95).

[69] Sería interesante dedicar un estudio a la filosofía de la música ofrecida por Florenski en sus comentarios a Bach, Mozart y Beethoven (cfr. las notas 10,14 y 15 de la edición de *A mis hijos* preparada por N. Valentini y L.Zak, *Ai miei figli*, 354-355).

[70] Cfr. P. Florenski, *La columna*, 72, 77-78 (trad. esp. 92, 97).

La verdadera tradición alemana recogida por Florenski es Goethe. "Desde pequeño, desde que empecé a leer, o casi, tenía siempre conmigo el libro *Goethe y todavía Goethe*; no me refiero, obviamente, al opúsculo de Du Bois-Reymond, sino a Goethe en persona. Era el alimento que nutría mi mente. Aunque racionalmente lo entendiese poco, estaba convencido de que se trataba de algo que me era afín. Aquello que yo buscaba era el protofenómeno goethiano"[71]. La lectura de Goethe proporcionó a Florenski un primer lenguaje simbólico que le permitía interpretar un modo de relacionarse con la realidad, sobre todo ante la vida de la naturaleza, descubriendo en ella el '*Urphänomenon*', una categoría que será constante en la obra florenskiana. Además, es a Goethe a quien Florenski debe "el gusto por lo concreto" como modo de observar, de estudiar y, sobre todo, de hacer ciencia[72].

d) *El eslavismo y Soloviov*

La intención de recuperar la integridad, en el conocimiento y en la vida, ya había sido planteada por la primera generación de eslavófilos (Kirievski, Komiakov, Aksakov), aquella corriente intelectual rusa opuesta a los intentos de 'occidentalización' (que en realidad significaba germanización y afrancesamiento) defendidos por un sector de la intelectualidad a lo largo del XIX. La reacción eslavófila supuso un particular retorno a los fundamentos religiosos de la cultura, un redescubrimiento de la fe y la moral ortodoxas como remedio a la crisis generada por el movimiento ilustrado[73]. La experiencia de la filosofía alemana, además, había generado en estos autores un profundo descontento que ni siquiera el romanticismo podía colmar. Las consecuencias de este giro eslavófilo eran importantes en los ámbitos de la cultura y de la política de Iglesia y Estado, pero lo eran sobre todo en la teoría del conocimiento. Fueron los eslavófilos quienes empezaron a

[71] P. Florenski, *A mis hijos,* 159.

[72] "Sobre esto, quisiera decirte, a ti y a los niños, que todas las ideas científicas que más aprecio siempre han aparecido en mí a partir de la idea de misterio. Todo lo que no inspira este sentimiento, no entra en absoluto en el ámbito de mi pensamiento, pero lo que sí lo inspira vive en mi pensamiento para, antes o después, convertirse en objeto de investigación científica. (…) en cualquier ámbito de la realidad se fijan determinados puntos, que son como núcleos de cristalización del pensamiento. Pero no se puede expresar lógicamente en qué se diferencian esos puntos de los otros, y en una persona carente de intuición, por inteligente que sea, formada y culta, no se dará cuenta de que esos puntos tan singulares abren la entrada hacia reinos subterráneos del ser. Goethe, Faraday o Pasteur sí los conocieron", P. Florenski, Carta nº 58, 23-25 abril, 1936", en *SĈT*-4, 451-453; "El espíritu de la física moderna, con su separación extrema del fenómeno concreto y la sustitución de la imagen física con fórmulas analíticas, me resulta extraño. Yo me siento afín al sentimiento y al concepto del mundo que tuvieron Goethe y Faraday", *Ibid*, 451-453; "Dos personajes de la historia moderna, de una época tan cercana a la nuestra, me han sido y son todavía particularmente queridos: Goethe y Faraday. Por diferentes que parezcan, tienen mucho en común cuando se trata de lo esencial. Y lo esencial es que no piensan con esquemas abstractos, con signos: su pensamiento es rico en imágenes, concreto hasta el fondo. Lo esencial es que piensan con representaciones típicas (el Urphänomenon de Goethe), no con conceptos abstractos. Los conceptos no pueden amarse ni admirarse, pero Goethe y Faraday amaban sus imágenes artísticas con las que pensaban y disfrutaban. (…) Su profundidad se armoniza con la claridad, claridad en el pensamiento y en la actitud. La vida consiste en el trabajo tenaz e integral. Estos son los hombres que siento cercanos", P. Florenski, "Carta nº5, 16 de diciembre de 1934" (a Olga), en *SĈT*-4, 158-160.

[73] Cfr. M. Djudjevic, "Las principales características de la filosofía religiosa rusa", en *Erytheia*, 29 (2008), 113-133; N. Berdiaeff, L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensé russe au XIX et debut du XXe siècle (1969); M. López Cambronero, M, A.Mrówczynski-Van Allen. *La idea rusa. Entre el Anticristo y la Iglesia*, (2009).

hablar de un conocimiento 'interior' y 'orgánico' por oposición al 'exterior' o 'mecánico', fueron autores como Komiakov quienes empezaron hablar de saber integral o conocimiento vivo, así como de una profundidad ontológica en el conocimiento. En estos términos, el acto de fe (no sólo en sentido dogmático, sino con un especial matiz existencial) era interpretado como la mayor radicalidad gnoseológica posible, al concebirse como una salida del sujeto y una entrada en la profundidad viva del objeto conocido.

Florenski hereda, desde luego, este intento de síntesis de gnoseología y mística, como se percibe en su diferenciación entre razón abstracta y razón contemplativa (*razúm* y *rassudok*) o en su interpretación, existencial y gnoseológica, de la fe[74]. Además, no es insignificante el hecho de que Florenski hable frecuentemente de la conciencia de una 'filosofía rusa', como si se tratase de un movimiento o grupo bien determinado y no más bien, como realmente era, de un enorme campo de experimentación y que cubría un gran espectro intelectual desde el materialismo hasta la ortodoxia. Para hablar de algo así como una filosofía rusa, lejos de un sentido unívoco, cabría pensar exactamente en un sentido de la tradición, heterogéneo y a menudo irresuelto, pero cuyas claves comunes eran compartidas y asumidas como marco desde el que proponer una respuesta filosófica para el mundo contemporáneo. No en vano, el carácter fundamental del pensamiento eslavófilo fue la exigencia comunitaria y eclesial, que activase una razón 'católica' o 'conciliar' (*sobornaia*). La cuestión de esa conciliaridad (*sobornost'*) se convertiría en mucho más que un tema de reflexión; vino a ser una exigencia del pensamiento, del que se derivaría también un estilo[75].

Sin embargo, como indica L. Zak, Florenski se alejó progresivamente de las tendencias neoeslavófilas[76]. La distancia basilar que Florenski pondría con una cierta esfera del eslavofilismo sería de corte más bien ético que gnoseológico: se trata de la autorreferencialidad y del carácter autoafirmativo de los eslavófilos respecto de otras corrientes intelectuales y, en especial, respecto de lo que significaba Europa. En este sentido, la relación de Florenski con la eslavofilía es análoga a la de V. Soloviov.

La persona y la obra de Soloviov fue crucial para la generación a la que perteneció Florenski. El descubrimiento de Soloviov aconteció en Florenski en el cambio de siglo, coincidiendo en él con una crisis muy profunda respecto de los postulados positivistas y de la fe que hasta el momento había mostrado hacia el espíritu científico. Después de diferentes intentos de Florenski por hallar una salida (entre los que estuvieron el ideal

[74] Cfr. P. Florenski, *La columna* 73, 730, nota 211 (trad. esp. 93, 581, nota 211). Sobre la relación de Florenski con lo eslavófilo: L.Zak, *Verità come ethos*, 288-289; 308; y S.Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, 63-72.

[75] Florenski resume así el sentido que tenía para él lo eslavófilo: "Eslavofilismo, en su origen, es anámnesis de algo muy querido y conocido, pero en seguida olvidado, como los recuerdos de la infancia. No he pensado mucho en la cuestión de la validez de las concepciones eslavófilas desde los puntos de vista de la época presente. Pero como símbolo, también el eslavofilismo es eterno, porque representa una expresión simbólica de la autoconciencia rusa. Todo lo que hay de mejor en la cultura rusa siempre está ligado al eslavofilismo, aunque no se pueda obtener de él more geométrico. Por eso, las ideas eslavófilas, como símbolo, representan siempre en mi conciencia el centro de cristalización de todo pensamiento", P. Florenski, "Carta a Samarin", 258 (cfr. Zak, *Verità come ethos*, 308, nota 21).

[76] Zak, *Verità come ethos*, 308, nota 22. El motivo al que apunta Zak, a partir de un texto de Florenski, habría estado en una 'infidelidad' de los neoeslavófilos respecto del auténtico espíritu eslavófilo, a propósito de los vínculos de amistad como condición del conocimiento.

filantrópico de Tolstoi, la renuncia al conocimiento en nombre de la vida sencilla y hasta el ocultismo), la figura de Soloviov le proporcionó claves que le encaminaron hacia una salvación intelectual: la relación entre el mundo contemporáneo y la ortodoxia; el valor de la patrística; la síntesis de observación concreta, conocimiento abstracto y mística; la función transfiguradora del arte; la visión de la Sofía; la centralidad del símbolo; la conciencia apocalíptica. En el año 1900, Florenski, junto a sus amigos Ern y Elcaninov, estuvieron a punto de conocer al que fuera el maestro de toda una generación de simbolistas, pero la temprana muerte de Soloviov imposibilitó un encuentro más allá de los textos dejados y de los círculos intelectuales que se habían generado en torno a su figura.

Con el tiempo, Florenski no dudaría en realizar una crítica a Soloviov, denunciando en él un carácter racionalista e impersonal[77]. Pero la huella dejada por Soloviov era ya imborrable – y los motivos por los que Florenski rechazó a otra gran figura rusa, la de Tólstoi, eran exactamente los mismos por los que también lo rechazó Soloviov (un moralismo sin fuerza creadora, sin ontología mística, sin sacramentalidad), y eso nos da a entender que Florenski y Soloviov miraron en la misma dirección, aunque por caminos diversos. No deja de ser llamativo que *La columna* abra su reflexión acerca de la Verdad partiendo de las definiciones formuladas por Soloviov, al que Florenski se refiere ahí simplemente como "un filósofo"[78].

e) *Bugaev y Cantor*

La formación matemática de Florenski es otro pilar imprescindible de lo que significa su cosmovisión integral. La matemática, para Florenski, suponía una actitud del pensamiento[79], es decir, que recurrir a los estudios matemáticos de Florenski no significa atenerse exclusivamente a problemas concretos del campo de la matemática (como sí sucedería, en cambio, con sus trabajos maduros de electrotectnia y biología, en época soviética): para él, como para Platón, la matemática es una puerta de la filosofía. Además, filosóficamente, es significativo entender qué buscaba y qué encontró Florenski en sus estudios matemáticos, que, aun sin abandonarlos a lo largo de su trayectoria, le conducirían sorprendentemente a la Academia de Teología.

[77] P. Florenski, *La columna,* 775*,* nota 701 (trad. esp. 667, nota 703).

[78] P. Florenski, *Ibid.*, 15 (trad. esp. 47). Aunque, por los escasos estudios que existen al respecto, nos refiramos a él de manera puntual, hay otro pensador, muy original, que abrió a Florenski el camino hacia una unidad orgánica de fe, filosofía y ciencia. Se trata de Serapión Mashkin, cuya huella Florenski reconoce imprescindible. "En la forma presentada aquí, muchas ideas han sido tomadas de sus manuscritos: cuáles, empero, sean éstas en particular, dejo al lector interesado en las cuestiones de la propiedad de las ideas determinarlo por sí mismo (…). Por lo que a mí respecta, las ideas del difunto filósofo y las mías propias han demostrado estar tan emparentadas y entrelazadas las unas con las otras que yo no sabría ya decir dónde termina «lo de Serapión» y dónde empieza «lo mío», más aún teniendo en cuenta que unos puntos de partida coincidentes y unos conocimientos comunes no han podido menos de producir también la homogeneidad de las conclusiones más alejadas", *Ibid.*, nota 26, 619, (trad. esp. nota 27, 524). Cfr. además P. A. Florenski, *Datos sobre la biografía del archimandrita Serapion Maskin*. *Mi biografía*, en *Bogoslosvskij Vestnik*, 2-3 (1917) 317-330.

[79] "La concepción del mundo de Florenski se forma principalmente sobre bases matemáticas y queda permeada por sus principios, aunque no utilice su mismo lenguaje". P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 40.

El título de su tesis de graduación da buena cuenta de lo que Florenski buscaba en esos años: *Las características de las curvas planas como lugares de violación del principio de continuidad*[80]. Florenski buscaba lugares en los que fuera posible aquello que, con los años, llamaría la violación de la ley inferior de identidad, porque este era el presupuesto para una cosmovisión integral futura, libre de positivismo y de determinismo. En ese sentido, resultó realmente providencial conocer al famoso matemático ruso Bugaev, quien, en aquellos años, trabaja los fundamentos filosóficos de una cosmovisión basada en la aritmología y la discontinuidad[81]. Tendremos ocasión de ver cómo el principio de discontinuidad sería un principio decisivo, jamás abandonado, en nuestro autor. Y junto a Bugaev, el descubrimiento de Cantor concedió a Florenski la posibilidad de interpretar la relación entre unidad y multiplicidad en términos que estaba buscando desde hacía mucho tiempo; al igual que en las funciones discontinuas, la idea del conjunto permitía formular la idea de lo inconmensurable, del salto y de la infinitud en la finitud, presupuestos todo ellos para rebasar la 'superficie del plano' típicamente positivista[82].

f) *El platonismo*

Con todo lo dicho, lo cierto es que el mayor fundamento filosófico sobre el que se apoyó Florenski fue el platonismo, "el fermento cultural más vigoroso"[83], "fuerza del pensamiento" y "expresión de una vida interior" [84]. La recepción que Florenski hace de Platón es muy singular, pero también aquí ha de aplicarse el principio de lo tradicional: el platonismo es una tradición viva que recorre la historia, que incluso antecede al mismo Platón – siendo Platón su mayor exponente – y entronca con el humus de la sabiduría popular[85]. Para Florenski, el platonismo significaba el estupor y la dialéctica, la tensión extática hacia el misterio junto con la idea que acoge y da plenitud a esa tensión, el eros y la contemplación de la realidad concreta a la que eros conduce, sostenido todo ello en la memoria como raíz de la persona y del conocimiento[86]. Además, para Florenski el platonismo era el lenguaje más apto para expresar la vida religiosa; "es la filosofía natural de toda religión"[87]. "El pensamiento de Platón es esencialmente cultocéntrico. En

[80] P. Florenski, *Vvedienie k dissertacii "Ideja preryvnosti kak element mirosozercanija"*, IMI 30 (1986), 159-177.

[81] "No toda causa tiene una causa conmensurada. No todo está sujeto a fatalidad; existe un misterio que gobierna sobre lo ineluctable, por eso nuestra individualidad puede ser más fuerte que la muerte", cfr. L. Zak, *Veritá come ethos*, 134..

[82] En una carta a Luzin, Florenski recuerda que él fue un pionero en el estudio y enseñanza de las teorías matemáticas de Cantor. "En el ámbito universitario, al menos en el moscovita, fui yo el primero en poner la atención en los números transfinitos y en los conjuntos. Cuestiones como esas eran totalmente extrañas para aquellos que no es que negaran algún valor a las teorías de Cantor, es que ni lo conocían", cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 136, nota 12. Para una profundización de la formación matemática de Florenski, cfr. R. Betti, *La matemática come abitudine del pensiero*, 43-63.

[83] P. Florenski*, El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 70

[84] P. Florenski*, Ibid.*, en *SĈT*-3 (2), 68.

[85] P. Florenski*, Ibid.*, en *SĈT*-3 (2), 69-70, "Platón no es el fruto de una filosofía escolástica, sino la flore del alma popular. Por eso, sus colores no se desteñirán mientras esta alma permanezca viva", P. Florenski, *Las raíces universales del idealismo* en *SĈT*-3(2), 153.

[86] L. Zak, "P. A. Florenskij: Progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria", en *La Trinità e il pesare. Figure, percorsi, prospettive*, 193-228.

[87] P. Florenski *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 70.

sustancia, no es otra cosa que la descripción de la percepción filosófica de los misterios"[88].

Opuesto a este carácter 'cultocéntrico' del platonismo, Florenski percibía el kantismo, que, según él, era un Platón al revés, una inversión de los términos más auténticos del platonismo[89]. Si hasta ahora hemos indicado los pilares que sostienen la cosmovisión de Florenski, podríamos aludir a Kant como un anti-fundamento, en el sentido de que Florenski buscará, de todas las maneras posibles, refutar la visión kantiana del mundo, y precisamente por su carencia de fundamento real. "*Mutatis mutandis* lo mismo [que acerca de Platón] cabe decir a propósito de otro gran representante de la filosofía, Kant, con la única diferencia de que, en su caso, el dedo índice apunta desde cualquier parte, lateralmente, hacia el vacío trascendental de la muerte"[90]. Pero, notémoslo bien, Florenski se refiere polémicamente a una tendencia general del pensamiento, condicionada en su profundidad por el subjetivismo y el principio de autosuficiencia; eso, sin embargo, no obsta para que Florenski haya sido un gran intérprete de Kant e incluso le haya reconocido su valor[91].

2.2. *Encuentros y decisiones*

Podemos ahora buscar las imágenes que Florenski encontró en sus contemporáneos, con los que coincidió en vida. No me propongo con ello hacer un examen histórico en el

[88] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 106. Para comprender la relevancia que tiene el platonismo para Florenski, resulta muy interesante leer algunos testimonios de sus alumnos. Dice, por ejemplo, el gran filósofo A. Losev: "Su nombre debería ser recordado para siempre junto a los cinco o seis nombres que representan las etapas fundamentales de la comprensión del platonismo en la historia de la filosofía en general. La novedad de Florenski en la comprensión del platonismo es el concepto de mirada (*lik*) y del nombre mágico. Según Florenski, la Idea de Platón puede expresarse y tiene una mirada viva precisa. Como en la elaboración de un retrato o de una estatua el artista suscita en nosotros – mediante las distintas figuraciones de ciertas partes del rostro o del tronco – la sensación de su movimiento vivo que reflejan – en el juego de rayos de luz que salen de él – su vida interior y arcana. La comprensión de Florenski sin duda puede llamarse mitológica. Ni Hegel ni Natorp, que elaboraron antes que él una concepción brillante y magnífica del platonismo, han llegado a concebir la idea como un mito, como mirada de la persona; lo más importante que han hecho ha sido elaborar la estructura lógica del mito. La naturaleza simbólico-mágica del mito – tal es la novedad original y sin precedentes que Florenski ha llevado al tesoro mundial de las teorías histórico-filosóficas que intentan penetrar en el misterio del platonismo", A. F. Losev, *Oĉerki antiĉnogo simbolizma i mitoligii*, 693; cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 175-176.

[89] Cfr. P. Florenski, *La filosofía del culto*, 103-109, donde Florenski sostiene el carácter antirreligioso de la filosofía kantiana, la contraposición de los términos capitales de una y otra filosofía, e incluso la antítesis biográfica entre uno y otro. "También Kant se basa completamente en el culto, que sigue siendo su punto de partida, pero su orientación hacia el culto no es positiva, como en Platón, sino negativo, porque no se atreve a dirigirse hacia él y lo rehúye, como pirata que sortea los puertos. (…) Entre Platón y Kant hay la misma relación que entre un sello y un molde: todo lo que hay en uno, lo hay también en el otro, pero la convexidad de uno corresponde a la concavidad y al vacío del otro. Uno es el más, otro es el menos", P. Florenski, *Ibid*, 106, 109.

[90] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 70, nota 7.

[91] "Las normas de la razón son necesarias, pero son imposibles. El entendimiento se muestra enteramente antinómico en su más fina estructuración. Las antinomias de Kant no hacen otra cosa más que entreabrir las puertas de los bastidores de la razón. Aun así estas antinomias, presentadas con una plena conciencia y de modo directo ante la faz de la época de las Luces como desafío al racionalismo del siglo XVIII, representan el mayor mérito moral de este Copérnico de la filosofía", P. Florenski, *La columna*, 487, (trad. esp. 422).

que exponer las relaciones que Florenski mantuvo a lo largo de su vida[92]. Quisiera más bien indicar algunos de los encuentros decisivos que han marcado la obra de Florenski; 'decisivos' en la medida en que esos encuentros han inducido a Florenski a decisiones importantes, a menudo en forma de cambios bruscos y desconcertantes, que marcaron el rumbo de su vida y de su obra. Señalemos algunos, conociendo así un poco más de cerca algunos de los pasos dados por el autor.

La primera figura determinante, para su vida y su obra, en la que Florenski se veía reflejado, tanto en la proximidad como en la distancia, es su padre. Tanto las memorias que Florenski dedica años después a sus hijos, como las cartas intercambiadas con sus padres, dan a entender que la relación de Florenski con su padre representa, de manera singular, la actitud de Florenski hacia una orientación científica del pensamiento y de la cultura.

Aleksandr E. Florenski era un hombre de ciencia, de una cultura refinada y que había hecho de la familia el horizonte máximo de la vida (estaba casado con una mujer de origen armenio, Olga Saparjan, y la familia vivía en el territorio del actual Azerbaiyán). Sin embargo, al empezar sus memorias, Florenski advierte de que en su familia hubo el intento artificial de crear una isla aislada, estructurada por la buena norma, los valores culturales y la relación inmediata entre los miembros de la familia, pero artificial porque, según Florenski, suponía "un intento de superar el nihilismo mediante la familia"[93]. El problema no era el valor concedido a lo familiar, sino el aislamiento de lo familiar en un modo de vida típico del positivismo, por su intento de superar, de modo inmanente, la crisis del mundo mediante lo que Florenski considera una religión positivista de la familia. El positivismo familiar se afanó en poner límites a una serie de cuestiones que, en nombre de la tolerancia y del libre pensamiento, fueron cubiertas de silencio, como si no existieran. Dos de esas cuestiones que Florenski más apreciaría en el futuro, y que más le faltaron en la familia, fueron la memoria de sus raíces familiares (sus padres apenas le hablaban de sus antepasados) y la religión. No era una familia atea, ni anticristiana, pero en aquel núcleo familiar lo religioso permanecía neutralizado. Habiendo pretendido prevenir por todos los medios la ambigüedad de lo religioso, sobre todo en cuanto lo religioso pudiera traducirse en limitación de lo cultural, de lo aristocrático y de lo pacífico, fue inevitable el desenlace en el despertar religioso en el joven Florenski. Cuando comunicó a sus padres la decisión de inscribirse en Teología, la objeción familiar principal no era otra sino el temor de que lo religioso se convirtiera para Florenski en un desperdicio y merma del ideal de conocimiento.

El padre de Florenski representaba el ideal de una humanidad que ponía a Dios entre paréntesis, y en la relación de Florenski con él se resume una parte importante del destino de la intelectualidad rusa del momento, incontenible en los límites del positivismo y del civismo, sediento de abrazar una Verdad religiosa[94]. Pero lo realmente interesante, a mi

[92] Cfr. Pyman, *Pavel Florenskij*.

[93] P. Florenski, *A mis hijos*, 26.

[94] "Humanidad. Esta era la palabra preferida de mi padre, con la que quería reemplazar el dogma religioso y la verdad religiosa. En la humanidad, en la benevolencia, vislumbraba la regla universal de cualquier relación social y personal con la que sustituir a la religión, al derecho, a la moral, como la única cosa a predicar e inculcar. (…) No contemplaba la vida de manera utópica, sino que estaba convencido de que fuera posible relajar la rigidez de las formas sociales 'humanizándolas' desde dentro; creía posible

juicio, es la actitud de Florenski hacia un positivismo de este tipo. El del padre no era un positivismo fanático, no era ni siquiera la perspectiva kantiana, aunque en ésta hallase sus condiciones últimas de posibilidad; por eso, el rechazo de Florenski a este positivismo paterno no presentó tanto un signo virulento, de oposición declarada, sino algo más doloroso y trágico, como el descubrimiento, desde lo más profundo, de su velada imposibilidad: el positivismo 'humanitario' y 'familiar' era una construcción artificial que se caía por sí sola, pero en cuya construcción y caída se arrastraban muchas cosas buenas[95].

La imagen y cosmovisión del padre marcará las inquietudes matemático-filosóficas de Florenski[96]. La dicotomía fundamental entre las leyes de continuidad y discontinuidad está en la base de este intento de encontrar nuevos caminos de trascendencia y, en general, de la búsqueda de aquella cosmovisión integral futura: "Lo que necesito es una posición que satisfaga igualmente las exigencias intelectuales, las estéticas y las éticas del ser humano, lo que significa que, en su base, no pueden ser comprensibles a la pura razón. Esa posición consideraría innumerables superficies en el espacio, o sea, la colocación geométrica de las posibilidades"[97].

En el contraste intelectual con su padre, por tanto, se halla una orientación fundamental que Florenski dio a sus búsquedas. También una elección vital importante: la de inscribirse en el Departamento de Matemática Superior en la Facultad de Física y

---

cambiar el carácter de la vida permeándola del sentimiento de 'humanidad', y en ese sentido, consideraba el Oriente más avanzado que el Occidente. La humanidad, la cordialidad y la mansedumbre en las relaciones humanas procedían de la familia. Esto es lo que creía", P. Florenski, *A mis hijos*, 122-123.

[95] Florenski mismo relata que su relación primera con lo religioso se debe a la construcción de una prisión interior que heredaba cuanto absorbió en su familia a la vez que lo llevaba hasta su mayor extremo, para, desde allí, descubrir que el ideal humanista era imposible: "Se me había privado del sentimiento religioso de una manera tan eficaz, que por la sola fuerza de mi tendencia interior yo mismo construí un muro todavía más grande que el que ya se había erigido entre la religión y yo. Cuanto mayor era mi exigencia religiosa, más me alejaba de la posibilidad de satisfacerla, lanzándome por mí mismo por el camino que se me había ya trazado. Y aunque mis padres no me impusieron ninguna restricción evidente, sí me educaron de tal manera que tuve que emplear no poca energía, primero, para construirme mi propia prisión, y después para destruir sus mismos muros. Puede que estuviese escrito que las cosas tenían que salir así, y no me lamento por mi pasado. Más aún porque reconozco que fui yo quien construyó aquella cárcel y que sólo yo era el responsable", P. Florenski *A mis hijos*, 116.

[96] "Hablaba mucho con mi padre, pero sólo de ciencia; como mucho, él traía a la memoria algún episodio de la infancia. Pero nuestros intereses casi no tenían nada en común. Las leyes de la continuidad y la uniformidad de los fenómenos no me entusiasmaban, más bien me deprimían. Cuando me hablaban de fenómenos nuevos, que todavía no había conocido, me quedaba fuera de mí, excitado, agitado, sobre todo si era mi padre o algún otro conocido quien había contemplado personalmente el fenómeno en cuestión. Pero si me tocaba escuchar algo sobre una ley que acababa de ser descubierta, como algo que resulta ser 'así siempre', me invadía una decepción tan profunda, como un desapego, una frialdad y una desilusión, que me sentía despojado de algo alegre, casi como si me mortificasen. La ley se aplicaba a mi mente como un yugo de hierro, como una cadena con cepos. Por eso, me interesaba ávidamente por excepciones. La excepción a la regla, el hurto a la lógica era mi verdadero estímulo mental. Si la ciencia luchaba contra los fenómenos, sometiéndolos a sus leyes, yo, en mi interior, luchaba contra las leyes, plantando en su contra fenómenos reales. La regularidad era mi enemigo; apenas sabía de alguna ley de la naturaleza, mi mente se atormentaba, se llenaba de angustia por un sentido de limitación y de opresión lamentable, calmándome solo con las excepciones de esa ley. Así, normalmente las conversaciones con mi padre seguían casi siempre el mismo hilo. Mi padre me informaba de una ley acerca de un fenómeno. En lugar de responder a lo explicado, yo inmediatamente le preguntaba acerca de las excepciones. Mi padre me las explicaba, pero de mala gana, porque en lo intelectual era extremadamente escrupuloso y más bien tendente a un escepticismo suave", P. Florenski, *A mis hijos*, 183.

[97] P. Florenski, "Carta del 23 de 09 de1900" (a su padre) en *Pis'ma 1900 goda*, 224.

Matemáticas de la Universidad de Moscú, y no la Facultad de San Petersburgo, donde la tendencia imperante seguía siendo la positivista. "Fue ésta – dice Pyman – una elección que habría tenido un impacto inesperado y decisivo en su futuro desarrollo intelectual y espiritual"[98].

Los años de estudio en la Universidad de Moscú, como ya lo venían siendo durante la formación en el instituto, fueron años de profundas búsquedas vitales a través de la amistad. De su periodo de estudio en Tblisi, Florenski mantenía una intensa relación con otros dos nombres que serían importantes en la historia del pensamiento religioso ruso: Ern y Elcaninov, con los que descubrió la metafísica religiosa de Soloviov, y entre los que circulaba un continuo intercambio de ideas y sentimientos[99]. Ya en Moscú, Florenski entró en la órbita de los jóvenes simbolistas, como Merezhkovski, Blok, Briúsov, Balmont y, de manera muy especial, con el hijo de Bugáiev, A. Biély. Con éste mantuvo una interesante correspondencia, en la que se pone de manifiesto cuál es el interés real de Florenski: aproximarse cada vez más a la cosmovisión simbólica y religiosa a través de los lazos personales de amistad[100]. Y una mención aparte merecería la relación de Florenski con el poeta V. Ivanov. La influencia de éste sobre Florenski también es decisiva, en su concepción del símbolo, en el sentido del ascenso '*a realibus ad realiora'* en la interpretación del titanismo y de lo prometeico, en los ensayos de antropodicea (sobre la cultura y la palabra) y en la afirmación de lo extático como una categoría fundamental de la persona[101].

El fruto de estos encuentros no sería otro sino una perfilación más precisa de la vida religiosa buscada por Florenski, que le terminaría llevando a la conversión definitiva y a la inscripción en la Academia Teológica de Moscú. Fue ésta una decisión fundamental tomada igualmente por contraste: el abrazo de la fe y del símbolo, de todo renacimiento cristiano posible, para Florenski significaba el abrazo incondicional de la ortodoxia y su permanencia en la Iglesia oficial. En este punto, los caminos de Florenski y Biély (como el de muchos de los simbolistas en esa década) se separarían[102].

---

[98] A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 77. En una carta a su padre, afirma Florenski: "Los estudios de matemáticas y física me han llevado a reconocer la posibilidad formal de que existan fundamentos teóricos para una visión del mundo religiosa, válida para toda la humanidad: la idea de discontinuidad, la teoría de las funciones, los números" (*Bogoslovskie Trudy*, Sbornik 23, 1982, 267). Cfr. R. Betti, "La tirannia della continuità", en *La matemática come abitudine del pensiero*, 43-63.

[99] Ambos aparecen frecuentemente citados en la obra de Florenski, aunque probablemente sea Ern, estudioso de Rosmini, con quien tuviera mayor afinidad. Cfr. A.Pyman, "Gli studi", en *Pavel Florenskij*, 55-80.

[100] Cfr. la correspondencia entre ambos entre 1904 y 1914 (cfr. "Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym", *Kontekst*, 1991, 23-61).

[101] Cfr. la correspondencia entre ambos, publicada en V. Ivanov, *A realibus ad realiora*, *Poesie e testi scelti*, 232-247, además de M.C. Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di V. Ivanov*, 1997.

[102] "Ahora comprendo perfectamente por qué con esta elección me alejo de todos, y por qué antes, en ciertos momentos, me encontraba en desacuerdo conmigo mismo (…). Ante mí se ha abierto la vida, una vida que quizá lucha por su supervivencia y apenas tiene pulsación, pero que es, de cualquier modo, una vida; se ha revelado, sin ninguna duda, su alma santa. En aquel momento comprendí que ya nunca abandonaría aquel lugar donde había visto todo esto; no lo abandonaré, porque no creo en una *generatio spontanea* espiritual, no creo en la existencia de un 'mecanismo' de la Iglesia. Me he dicho: 'nuestra' Iglesia, o es absolutamente un absurdo, o debe haber crecido a partir de una semilla santa. Yo he encontrado la semilla, y ahora la voy a hacer crecer, la llevaré hasta los santos misterios, no la traicionaré (…). Si es culpa mía haber percibido, bajo una corteza de suciedad (que es quizá para mí aún más espesa que para otros,

En 1904, año en que Florenski concluye sus estudios en matemáticas, conoce a dos personas que le provocarán una gran impresión y que le conducirán definitivamente a la vida cristiana ortodoxa: el obispo Antonio Florensov y el stárets Isidoro[103]. Como padres espirituales, pero tan distintos (el primero, hombre de cultura, el segundo, un monje sencillo), acercarían a Florenski a la sabiduría ascética de la ortodoxia, que ya hemos visto que constituye un pilar imprescindible de la cosmovisión florenskiana; pero también serían un sostén importante durante los años de estudio de teología (hasta 1908) y un criterio para la orientación de su vida futura. Fue el obispo Antonio quien convenció a Florenski de olvidarse del ideal de la 'vida sencilla', que tantas veces planeaba sobre su actividad intelectual, en este caso como monje, conduciéndolo hacia la elección sacramental del matrimonio y del sacerdocio, para desde ahí poder explotar el talento intelectual que ya se había manifestado en Florenski.

De entre las muchas amistades que Florenski entabló en sus años de estudio de teología, una figura especial y conmovedora es la de S.S Troitski, con quien mantendría una de las relaciones de hermandad más fuertes en la vida de Florenski. A él está dedicado el discurso *Dogmatismo y dogmática*, y a él se dirigen casi todas las cartas de 'teodicea ortodoxa' que componen *La columna y el fundamento de la Verdad*. A su figura, que Florenski describe con especial cariño en *Los tipos de crecimiento*[104], seguramente debamos las reflexiones más sugerentes y extraordinarias sobre la amistad que Florenski nos ha dejado.

Troitski, cuando ya estaba casado con una de las hermanas de Florenski, fue brutalmente apuñalado por uno de sus alumnos en 1910. Esta fue la gota que colmó el vaso de una serie de acontecimientos que llevarían a Florenski a una nueva crisis, aun habiendo encontrado la fe desde hacía años: habían muerto también su padre y su padre espiritual Isidoro, había concluido los estudios de la Academia de Teología, aumentando su actividad intelectual, iniciando además su periodo docente, había dejado Moscú y estaba empezando a abandonarse a la desesperación[105].

Una serie de circunstancias abrieron de nuevo el camino a Florenski: en agosto de 1910 se casó con Anna Giacintova, y un año después recibiría el orden sacerdotal. Si el sacerdocio se convertiría en la realidad fundante de la obra y de la acción de Florenski en los años sucesivos, hasta el punto de que Bulgakov (a quien Florenski mismo acompañaría en su camino de retorno a la Iglesia ortodoxa hasta recibir también él el sacerdocio) lo consideró "el centro espiritual de su personalidad, el sol que iluminaba

---

porque me repugna), la vida y la santidad, si es un pecado amar lo que es santo, entonces yo soy verdaderamente culpable ante todos aquellos que no piensan como yo" (Carta a Beily, en *Kontekst*, 1991, 39; trad. esp. de López Sáez en *La belleza, memoria de la resurrección*, 32). Conviene poner énfasis en la profundidad de esta ruptura. El abrazo definitivo de Florenski hacia la ortodoxia fue incondicional e imparcial (además de que intelectualmente supuso su auténtico renacimiento) y, a diferencia de muchos otros intelectuales y artistas que oscilaban en el espacio entre la Iglesia y la intelectualidad, Florenski dio un paso extremo: no sólo la especulación religiosa, sino el estudio de la teología, que conduciría a la alternativa entre monacato o sacerdocio. Como dijo Bulgakov, este un caso sorprendente y pionero entre las filas de la intelectualidad rusa (Bulgakov, "Il sacerdote Pavel Florenski" en *Lo spirituale della cultura*, 149).

[103] Al segundo dedicaría, tras su muerte, su escrito titulado *La sal de la tierra* (Sígueme, 2005).

[104] P. Florenski, *O tipach vozrastanija*, en *SĈT*-1, 281-317.

[105] A esta crisis de Florenski se refiere Berdiaev en su célebre *Autobiografía*; Cfr. N. Berdjaev, *Autbiografia spirituale*, 201; A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 216.

todos sus talentos"[106], no menos decisivo en la obra de Florenski es todo lo que supuso su nueva vida familiar[107]. Tanto el sacerdocio como el matrimonio resultan ser en Florenski los ejes desde los que sostendrán sus estudios de 'antropodicea', pero también el espacio en el que se desarrollan sus últimas decisiones más importantes.

Como se sabe, la última creación de Florenski se halla en las cartas que escribió a su familia desde el gulag entre 1933 y 1937 (en la última etapa, desde las Solovki, escribiría en un único trozo de papel a su mujer y a sus cinco hijos, a cada uno con una atención especial, con un tono bien diferenciado, y con una lucidez asombrosa). Con todo lo que cabría decir acerca de aquellos años de persecución hasta el martirio, creo que es importante resaltar que, en el fondo de aquellos años, se mantiene una decisión fundamental, inspirada además en la imagen que Florenski quiere confiar a su familia, con una mirada amplificada hacia lo que significaba Rusia para él. Esa decisión es su rechazo a exiliarse (a diferencia de muchos otros intelectuales rusos, que se vieron forzados a embarcar hacia Europa en el llamado 'barco de los filósofos', en el que se marcharon, entre otros, Bulgakov, Berdiaev, Frank o Losski) y su rechazo a huir del cautiverio cuando se le ofreció la posibilidad, sobre todo con la mediación del presidente checo Masaryk.

Puede parecer paradójico, cuando no cruel, sostener que precisamente esta decisión de permanecer resistiendo en medio de la barbarie que asoló a Rusia esté apoyada en una importantísima medida en lo que el matrimonio y la familia significaban para Florenski. Lo cierto es que el matrimonio y el sacerdocio en él son inseparables, así que cabe conjeturar que el acto 'eucarístico', sacrificial, de la entrega de sí mismo, por el que Florenski intenta unir su sangre al destino de Rusia, es inseparable de la realidad del matrimonio y de aquello fundamental que quiso transmitir a sus hijos. El don de su propia vida, rompiendo cualquier lógica de autoconservación, queda a partir de ahí abierta como realización efectiva, concreta, de la perspectiva invertida del mundo, que posibilita a otros – a sus hijos los primeros – ver el mundo como él lo ve, abierto, simbolizando la proximidad de una vida superior.

A pesar de que en 1958 las autoridades soviéticas comunicaron a la familia que Florenski había muerto en 1943 – y esta fue la noticia que llegó hasta la comunidad de intelectuales exiliados en París –, la fecha real del asesinato fue el 8 de diciembre de 1937. A partir de ahí, empezaría un lentísimo proceso, entre la falta de información y la censura, hasta llegar a tener datos suficientes para conocer mejor a este autor.

3. La recepción de Florenski

Podemos ahora completar la semblanza de Florenski atendiendo a la imagen que de él ha sido recibida en otros. Esta tarea, en realidad, no es sencilla. Primero, porque no existe

[106] S. Bulgakov, "Il sacerdote Pavel Florenskij" en *Lo spirituale della cultura*, 148.

[107] La mujer de Florenski, Anna Michailovna, representaba para él "la gracia espiritual, la irradiación del valor espiritual alcanzado sin intencionalidad, como dato de hecho gracioso y sobreabundante (…), la posesión del arte de un modo mucho más profundo y completo de lo que pueda obtenerse ensayando", A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 222. Para el testimonio sobre el ambiente familiar de Florenski y su mujer, cfr. en *SĈT*-1,18 (y la nota de Valentini-Zak en el comentario a *A mis hijos*, en P. Florenskij*, A miei figili*, 364, nota 12).

una continuidad directa en algo así como una corriente o escuela florenskiana, de modo que la recepción de Florenski acontece en autores con perfiles e inclinaciones muy diversos, o en estudiosos con décadas de diferencia. Pero, además, después de su desaparición silenciosa, Florenski ha sido un autor cuyas obras se han ido dando a conocer de un modo muy irregular, atragantado o silenciado, y casi siempre de modo disperso. Por eso, es importante delinear una historia actualizada de la recepción de las obras de Florenski hasta nuestros días.

3.1. *La recepción de Florenski durante su vida*

El momento más destacado de la actividad de Florenski, en cuanto a publicaciones se refiere, fue la publicación de *La columna y el fundamento de la Verdad* en la editorial *Put'* (‘*Camino'*) de Moscú, en 1914. En realidad, la obra había sido parcialmente publicada y defendida en 1912 con el título *Sobre la Verdad espiritual*, tesis doctoral de teología que, a su vez, ampliaba un trabajo defendido ya en 1908[108]. La versión final de *La columna* había sido largamente esperada por la vanguardia intelectual del momento, que ciertamente conocían a Florenski como una figura de referencia, prometedora y a la vez desconcertante y enigmática, pero que todavía no había llegado a ofrecer una exposición unitaria, más acabada, de su reflexión filosófico-teológica[109].

De todos modos, hasta el momento, durante los años de estudiantado (1900-1908) y los primeros años de enseñanza (1908-1914), la creación intelectual de Florenski no había carecido de relevancia. De estos años, Florenski era conocido, sobre todo, por su participación en grupos moscovitas, por la vida generada en torno a la Academia Teológica (trascendió una de sus homilías en 1905, recogida con el título *El grito de la sangre*, en la que denunció la desproporción de las represalias a las protestas de aquel año y que le valió unos meses de arresto) y por las amistades a las que ya hemos hecho referencia. El Florenski filosófico que podía conocerse en esos años era el Florenski del trato personal, de la confidencia, del diálogo y del crecimiento conjunto, pero también, sin duda, de algunas publicaciones o intervenciones muy notables y cuya importancia, se ha resaltado al mostrar cómo en aquellos años la intuición fundamental de Florenski ya estaba bien asentada.

De los años anterior a la obtención del título en teología son escritos como *Sobre la superstición y el milagro, Acerca de los símbolos del infinito, Un presupuesto para una cosmovisión, La idea de discontinuidad como elemento de interpretación del mundo, Los tipos de crecimiento, Los orígenes universales del idealismo,* el célebre discurso *Dogmatismo y dogmática* de 1906, al que nosotros dedicaremos una atención especial, o la hagiografía dedicada a su padre espiritual el stárets Isidoro, titulado *La sal de la tierra* (1908). Además, hasta 1912, Florenski se ocupará de estudios de temas específicos de

[108] Para la historia de la recepción de *La columna y el fundamento de la Verdad*, cfr. A. Trubačev, *Iz istorii knigi "Stolp i utverždenie istiny"*, en P. Florenski, *Stolp*, II, 827-837; A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 184-210, L. Zak, *Verità come ethos*, 32-38; la introducción a la edición española presentada por López Sáez (titulada "Los rescoldos de la memoria: la eclesialidad, patria metafísica y cosmos litúrgico"), en P. Florenski, *La columna y el fundamento de la Verdad*, 12-20.

[109] V. Rozanov, *Gustaja kniga, Novoje Vremija* 2 (1914), 12.

gnoseología, como *Las antinomias cosmológicas de Immanuel Kant, Los límites de la gnoseología* (1908) o *La principal antinomia de la teoría del conocimiento* (1909). Por aquel entonces, se inició la publicación de algunas de las cartas de lo que sería *La columna*.

Por otra parte, un elemento fundamental para la recepción de Florenski en aquella época eran sus lecciones (tanto es así, que Florenski teoriza de modo muy sugerente acerca del sentido de la lección en su escrito de *Lección y lectio*[110], compuesto en 1910). Quizá el motivo fundamental de atracción del Florenski profesor de aquellos años fueran sus lecciones sobre platonismo y sobre cultura griega[111]. El fruto de aquellas lecciones está en el conjunto de escritos titulado *El sentido del idealismo* (1915), un conjunto de textos importantísimo para comprender el corazón de la filosofía florenskiana.

Pero, como he dicho, el antes y el después en la recepción del pensamiento de Florenski en sus contemporáneos tuvo lugar con la publicación de *La columna* en 1914, a la que acompañó la defensa pública de *Sobre la Verdad espiritual* el 19 de mayo del mismo año, donde Florenski expuso de un modo más nítido el método utilizado y su concepción 'dialéctica' de la razón. La publicación de *La columna*, en palabras posteriores de S. Bulgakov, "se trató de todo un acontecimiento"[112], y en palabras de la hija de Ivanov, "el gran acontecimiento de aquel periodo fue la publicación del trabajo monumental de Florenski, *La columna y el fundamento de la Verdad*, de la que se habló mucho en toda la Moscú cultural"[113]. Incluso un filósofo de la talla de N. O. Lossky, padre del futuro teólogo en la emigración Vladímir Lossky, confesaría que la lectura de *La columna* "fue uno de los motivos de mi progresivo retorno a la Iglesia, que finalmente se cumplió en 1918"[114].

Sin embargo, aquel impacto de *La columna* en el mundo cultural ruso resultó ser, todavía durante décadas, más bien problemático, principalmente por dos motivos: las duras críticas que llegó a recibir y la dificultad para saber situar *La columna* en la trayectoria real de la filosofía de Florenski.

Uno de los críticos más vehementes de Florenski, y en particular de *La columna*, fue N. Berdiaev, que se refirió a ella peyorativamente como "una ortodoxia estilizada"[115],

---

[110] P. Florenski, *Lekcija i lectio*, 1910, en *SĈT*-2,62-68.

[111] Cfr. S.A. Volkov, *Vosmpominan'ja P. A. Florenskogo*, en *Simvol*, 29 (1993), 153-156.

[112] A. Siskin, *O granicah,* 120.

[113] L. Ivanova, *Vospominan'ja. Kinga ob otce*, 60.

[114] N. Lossky, *History of russian philosophy,* 177.

[115] N. Berdjaev, *Stilizovannoe pravoslavie*. *Otec Pavel Florenskij*, en B. V. Emel'janov-A. O. Novikov, *N. Berdjaev o russkoj filosofî* (2), Moscú 190. Berdiaev llega a decir de Florenski: "De Florenski me fastidiaba su magicismo, su modo de concebir el mundo, como si estuviera bajo el efecto de algún hechizo, sin que le despertase el más mínimo sentido de rebelión, sino más bien una languidez pasiva. También me fastidiaban en él cosas como: la ausencia del tema de la libertad, la estrecha percepción de Cristo, su estilización y el decadentismo que introdujo en la filosofía religiosa rusa. En Florenski siempre me sorprendió la indiferencia moral, la sustitución de valores éticos por valores estéticos. Era un reaccionario refinado, privado de algún vínculo auténtico con la tradición. (…) En su obra se sentía la melancolía otoñal y el crujido de las hojas caídas. Él era un hombre poliédrico, matemático de talento, físico, filólogo, ocultista, poeta, teólogo y filósofo. La parte del libro que me pareció más interesante fue la que dedicó a la duda. Pero no creo que hubiera en él un especial talento filosófico. Pueden encontrarse en él temas existenciales; pero, a pesar de su talento, se percibía una gran debilidad, una lucha impotente contra la duda, una defensa artificial y estilizada de la Ortodoxia conservadora, un lirismo que paraliza la energía, el dominio de una religiosidad natural y lánguida. En la estructura psicológica de Florenski había algo que

acusando su tono romántico e intimista[116]. Se trata de una crítica análoga a la que años más tarde le dedicaría el teólogo ruso en la emigración Florovski, en su célebre *Los caminos de la teología rusa*[117]. También el historiador del pensamiento ruso Zenkovski, en su *Historia de la filosofía rusa*, criticó el predominio de lo 'experiencial' para referirse a lo teológico, como si se tratase de una filosofía subjetivista de una ortodoxia dogmáticamente dudable[118]. Sin embargo, esta crítica frecuente al tono experiencial de *La columna* debería ser encuadrada como lo que realmente suponía para Florenski: no la absolutización de la propia experiencia, sino una expresión posible sólo por la acción de la Verdad que inducía a la adquisición de una experiencia más fuerte[119]. Un juicio más favorable mostraría el obispo Feodor: "como trabajo teológico-filosófico, el libro es ortodoxo de principio a fin"[120]. En todo caso, dejando a un lado el debate sobre su supuesta heterodoxia, parece claro que en sus contemporáneos hubo, desde su publicación, una clara conciencia de que estaban ante "un fenómeno único": "No sé si en Occidente habrá algo parecido"[121].

El otro factor que complicó, durante décadas, la comprensión de *La columna* consistió en no poder situar correctamente lo que significaba esta obra dentro del itinerario creador de Florenski. Muchos recibieron la obra como una exposición de teología, ciertamente genial, pero carente de puntos teológicos importantes (la debilidad de una cristología y de una sacramentalidad fueron las principales acusaciones de Florovski, por ejemplo), o que rozaban límites ambiguos, que podrían inducir a la heterodoxia. El problema nacía de confundir la obra con una exposición teológica, cuando en realidad de lo que se trataba era de una argumentación de teodicea (en ese sentido, estaba pensada como una auténtica reflexión de frontera[122]). Y, además, la teodicea de *La columna* era sólo uno de los momentos especulativos que Florenski había pensado recorrer, complementándolo con su 'antropodicea'[123].

---

recordaba a un invernadero cerrado, se sentía la falta de aire libre y una asfixia. Está claro que en su libro lucha consigo mismo, como si buscase ajustar las cuentas a sus elementos naturales insuficientemente domados. En un momento de sinceridad, llego a decir que luchaba contra la ilimitada naturaleza dionisíaca. A la vez, en Florenski había algo que seducía y atraía. (…) Inauguró el modo nuevo de hacer teología en el mundo ortodoxo, no escolástico, sino 'experimental' (…). Para Rusia supuso algo nuevo. De Florenski vino también la sofiología, aunque no fue él quien la desarrolló, sino Bulgakov, la figura central del renacimiento ortodoxo de principios del XX. Pero el impulso creativo se debió, en muchos sentidos, a Florenski", N. Berdjaev, *Autobiografia*, 170-171.

[116] L. Zak, *Verità come ethos*, 36.

[117] Cfr. Florovski, *Vie della teología russa,* 390-394.

[118] V. Zen'kovski, *Istorija russkoj filosofia*, II, (2), Leningrado, 1991, 182-198.

[119] "La tarea de la teología no es, en modo alguno, hacer de la propia experiencia (probablemente de escaso valor) el objeto de nuestra reflexión teológica, sino adquirir la experiencia espiritual más elevada, capaz de llevar la conciencia particular fuera de la esfera subjetiva, acompañándola hasta la ontológica", P. Florenski*, Recensión de la obra de A. Trubeckoj, "La resurrección de Cristo", Otzyv o soĉinenii A. Trubeckogo: "Voskresenie Christogo",* en *SĈT*-2, 261.

[120] F. Pozdeevskij, *O duchovnoj istine*,180-181.

[121] F. Pozdeevskij, *O duchovnoj istine*, 180.

[122] N. Lossky, *Preemniki Vl. Solov'eva*, en *Put'3* (1926) 14-28.

[123] Que la reflexión metafísica de Florenski iba a articularse en los 'momentos' de teodicea y antropodicea era algo que él mismo había declarado ya al presentarlos como momentos imprescindibles de la religión, en *Dogmatismo y dogmática* y en el comentario que siguió a la defensa de *La Verdad espiritual*. No obstante, en varias ocasiones Florenski tuvo que aclarar que *La columna* era sólo una etapa – de purificación y aprendizaje – que habría de llevar a un escenario mayor. "Se presupone una segunda parte de *La columna*, ya parcialmente esbozada, bajo otro nombre: es la segunda mitad de la μάθησις, es decir,

Esta confusión, en una parte importante, es comprensible porque, a partir de 1917 y, sobre todo, del destierro en 1922 de la mayor parte de los intelectuales rusos no comunistas, se creó un corte entre la actividad de Florenski y sus contemporáneos más cercanos, que, desde el exilio en Europa conocerían – y darían a conocer – sólo al Florenski de *La columna*. A partir de entonces, como señala A. Trubachev, sólo un círculo muy cercano era consciente de la actividad que realmente estaba desarrollando Florenski en la Rusia soviética[124]. Merece la pena que indiquemos, brevemente, algo de esa actividad, para entender la posterior recepción de sus obras, que a partir de entonces estaría dividida entre la Europa Occidental y la Oriental.

En la labor realizada por Florenski durante los años veinte, en una década que supuso una continua puesta a prueba vital, podrían diferenciarse tres dimensiones: una eminentemente especulativa, otra de trabajo práctico para organismos estatales tecnológicos de la recién creada URSS, y una tercera dedicada a custodiar los valores espirituales del mundo cristiano tan amenazado en ese momento, a la vez que exponía sus presupuestos como posible camino cultural para la generación rusa siguiente. Estas tres esferas componen, vital e intelectualmente, lo que Florenski había preconcebido como 'antropodicea', hasta convertirse en auténtica praxis coronada por el sacrificio anónimo de su vida.

Convendría reflexionar con mayor detenimiento en lo que ha supuesto, en el mundo florenskiano, la década sucesiva a la revolución. Parece que Florenski intentó abrir brechas para lo 'imaginario' (término gnoseológico para referirse al espacio de la trascendencia irreductible a los planos inmediatamente inteligibles) en medio de un totalitarismo filosófico y social cada vez más angosto. La recepción de un intento así era de esperar. Por eso, con una presión política constante y con una conciencia clara del peligro de muerte, Florenski redactó las ya mencionadas memorias dedicadas a los hijos e incluso un testamento en 1923, todavía diez años antes de su detención final y catorce antes de su muerte. Al mismo tiempo, da mucho que pensar lo heroico de un intento así, en aquellas circunstancias, dado que apenas intentaba abrirse una brecha de supervivencia, vital y filosófica, enseguida quedaba bloqueada, obligando a buscar nuevos recursos para dar pasos hacia delante.

A este intento corresponden los esfuerzos de Florenski por custodiar la memoria espiritual rusa, como fue el caso de su labor de custodia de los bienes eclesíasticos de la Laura de la Santísima Trinidad y San Sergio, y sus profundas reflexiones sobre el contexto del arte sacro y el valor de los principios que lo fundamentaban. En esta línea, la aspiración de Florenski era clara: mostrar que, en medio de la revolución, la sed por un nuevo orden de cosas podía satisfacerse infinitamente más si se entendía que los síntomas

---

la antropodicea, sobre los misterios y los sacramentos, sobre la gracia y la encarnación divina en todos los aspectos y formas visibles. En ella comenzará a apreciarse la πρᾶξις, pero yo espero que aquí el aspecto artístico, el *tono* que anticipa conscientemente el futuro, ya no será ni de caramillo ni ahogado en la lamentos (…) sino de drama, en el sentido actual de la palabra, y con insinuaciones de tragedia. Me parece intuir en la πρᾶξις ulterior también un tono de tragedia-misterio", "Carta de Florenski a Kozhevnikov del 27 de agosto de 1912", en «Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Kozhevnikova», con introducción de A.V. Shurgai, editado por A. Trubachev, I.V. Dubininaia, A.V. Shurgai, en *Voprosy Filosofii* nº 6, 1991, 108. (traducción de López Sáez, en *La belleza, memoria de la resurrección*, 57, nota 46).

[124] Cfr. A. Trubachev, "*Obo mne ne pecal'tes…". Zizneopisanie svjahschennika Pavla Florenskogo.*

de la crisis indicaban elementos nacientes que, de suyo, pertenecen a una cosmovisión de lo sagrado. Apuesta casi imposible ésta, pero que se halla en el corazón de su teoría del icono, que vería la luz años más tarde (*La perspectiva invertida*, de 1919, no se publicaría hasta 1967, mientras que *El Iconostasio*, concluido en 1922, tendría que esperar a 1969), las lecciones sobre la cultura cristiana y, de muy especial manera, el estudio de la organización artística del espacio y el tiempo presentado en el VChUTEMAS, por el que pasarían grandes nombres de la vanguardia rusa de aquella década, como el mismo Kandinsky. También de esta década son los escritos dedicados a la polémica de la onomatodoxia, como *El valor mágico de la palabra* (pero que sólo vería la luz en 1988) o *Sobre el Nombre de Dios* (1921).

La otra esfera de su trabajo en estos años, conocida en aquel momento sólo de manera parcial, pertenece a la etapa de la antropodicea, con dos títulos fundamentales para alcanzar una visión global del pensamiento de Florenski (junto a la teodicea): *En las vertientes del pensamiento* y *La filosofía del culto*. Dado que la recepción de estas obras, tan importante en el itinerario de Florenski, sólo podía ser escasa, ello nos ayuda a comprender los límites de una recepción filosófica de la obra de nuestro autor en vida.

Finalmente, Florenski dedicó la última etapa de su vida a labores científico-tecnológicos, desde la colaboración en la electrificación de Rusia hasta los estudios de premafrost y algas, ya en el cautiverio. Los testimonios relativos a esta época, a partir de las famosas cartas, se reducen a testimonios históricos de diverso tipo, pero, desde el punto de vista intelectual, las condiciones de persecución generaron un corte en la relación de Florenski con otras personalidades, de modo que era poquísimo lo que se llegó a saber de él (incluso algún manual de historia ruso, escrito en los cuarenta, desconoce si sigue vivo o no). En el último momento de su vida, Florenski ha permanecido en un anonimato casi absoluto, lo que, por otra parte, le puso en condiciones de filosofar extremas y singulares, comunicando lo esencial a su familia e intentando mantenerse anímicamente sólido, hasta su desaparición final.

3.2. *La recepción póstuma de Florenski*

¿Cuál es, entonces, la imagen que se ha recibido de Florenski? Creo que no será reduccionista seguir el hilo de dos corrientes diferenciadas para la recepción de Florenski, sobre todo a partir de su muerte. Esas dos corrientes, naturalmente, tiene que ver con la división de la posguerra entre la Rusia soviética y la Europa Occidental.

En Rusia, el primer hecho a resaltar tiene lugar entre los años 1958 y 1959, cuando las autoridades judiciales en Moscú rehabilitan la figura de Florenski y declaran infundadas las acusaciones levantadas contra él, al igual que todo el proceso penal aplicado. Esto, sin embargo, no tuvo grandes efectos en cuanto la difusión de sus obras, pues durante al menos una década más (pero también en las sucesivas), la figura de Florenski siguió siendo objeto de silencio y censura por parte de los poderes soviéticos. Sería en 1967, cuando en la Universidad de Tartu (Estonia, entonces soviética) se publicaría por primera

vez *La perspectiva invertida*[125]. Esta publicación probablemente fue un primer paso en la recepción en materia florenskiana, paso al que, con los años, seguiría un interés creciente, así como un aumento de publicaciones de obras inéditas del autor y estudios críticos sobre él[126]. Este interés fomentó un crecimiento de estudios también en territorio europeo, como fue el caso de la monografía de S.J. Fudel dedicada a *La columna*[127].

En la década de los ochenta en Rusia se publicaron ya muchos más escritos florenskianos y estudios, pero, como señala Kauchtschischwili, la accesibilidad a las obras principales seguiría siendo complicada, de hecho, la mayor parte de sus obras más importantes permanecía sin publicar[128]. Incluso en una época en la que Europa redescubría 'la otra Rusia', algunos autores como Averincev advertían que el caso de Florenski se parecía más bien al de un presocrático, del que nada se podía saber acerca de su futuro y de su filosofía real, más allá de fragmentos dispersos o de referencias indirectas presentes en otros autores[129]. Otros, como Hagemeister en Alemania, hablaron del problema de que los textos de Florenski aparecieran dosificados y esparcidos sin un gran criterio de edición[130]. Además, a finales de los ochenta la figura de Florenski volvió a recibir juicios muy negativos por parte de algunas voces ortodoxas, en realidad, con acusaciones análogas a las que ya levantaran sus contemporáneos[131]. Aun así, los últimos años del siglo XX y el inicio del XXI han contemplado la salida a la luz de las obras más relevantes de Florenski en materia de teología, filosofía, matemática, estética y apuntes

[125] En *Trudy po znakovym sistemam. Uĉenye zapiski Tartuskogo gos. Universiteta,* vol. 198, 1967, 381-416.

[126] Cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 46, nota 54; E. Ivanova, *Nasledie o Pavla Florenskogo. A sud'i kto?*, en *VRCHED*, vol. 165 (1992), 121. Además, la misma Universidad de Tartu publicó en 1971 otros ensayos 'menores' de Florenski, como *Los números pitagóricos* o su *Symbolarium* (cfr. *Trudy po znakovym*… nº284, 1971, 504-52).

[127] S.J. Fudel', *Ob o Pavle Florenskim*, YMCA-PRESS, París 1972.

[128] Cfr. N. Kauchtschischwili, "Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche, en *Strumenti critici* 1 (1987), 113-150; A. V. Gulyga, "Filosofija detsva", en *Literaturnaja gazeta* 9 (1985), 77. De una importancia capital, ya al final de la década de los ochenta: S. M. Polovinkin, P. *A. Florenskij: Logos protiv Haosa*, Moskva, 1989. En cuanto a publicaciones rusas notorias de aquella década y años siguientes, muchas se deben al higúmeno Andronik, nieto de Florenski, que más adelante se ha ocupado del principal patrimonio de Florenski, del museo de su casa, de la fundación que lleva su nombre y, sobre todo, de editar sus obras completas: A.S. Trubaĉev*,* "K 100-letiju so dnja roẑdenija svaŝĉennika Pavla Florenskogo (1882-1943), en *Bogoslovski trudy* 23, 1982, 264-276; "Osnovnye ĉerty liĉnosti ẑizn' i tvorĉestvo svjaŝĉennika Pavla Florenskogo, en *Zurnal Moskovskoj patriarhii*, 4, 1982, 12-19; "O tvorĉeskom puti svaŝĉennika Pavla Florenskogo", *Zurnal Moskovskoj patriarhii,* 4, 1982, 65-75; "Ukazatel' peĉatnych trudov svjaŝĉennika Pavla Florenskogo", en *Bogoslovski trudy* 23 (1982), 280-309; "Svjaŝĉennik Pavel Florenskij – professor Moskovskoj Duhovnoj Akademii. Uĉebno-pedagogiĉeskaja detal'nost", en *Moskosvskaja Duhivnaja Akademija 300 let (1685-1985)*, 1986, 226-246; Antropodicea svjaŝĉennika Pavla Florenskogo", en *U vodorazdelov mysli*, Moskva, Pravda, 1990, "Father Pavel Florenskij. That you remember the Lord", en *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3 (1991), 24-27. Para otras referencias de publicaciones rusas de la misma época, cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 46, nota 57; M. Zust, *À la recherche de la Vérité Vivante. L'experiencce religeuse de P. A. Florensky (1982-1937*), 342-345; Aa. Vv. *P. A. Florenskij: pro et contra. Liĉnost' i tvorĉestvo Pavla Florenskogo v ocenke russkoch myslitelej i issledovatelej. Antologija* RChGl (1996). Además de ello, en 1989 se celebró en Moscú una exposición dedicada a Florenski, con el título "El retorno de nombres olvidados" (cfr. *Vozvrasĉenie zabytych imen*, Moscú 1989).

[129] S. Averincev, *Cose attuali, cose eterne*. *La Russia d'oggi e la cultura europea* (1989), 55.

[130] M. Hagmeister, *P. A. Florenskijs Widerkehr*, 122-123; cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 49.

[131] Cfr. E. Ivanova, *Nasledie o Pavla Florenskogo. A sud'i kto?*, *VRCHD* 165, 1992, 121-138.

personales, junto al trabajo inmenso de edición de sus cartas[132]. Con todo, el punto determinante en la recepción rusa y ortodoxa, también, obviamente, en las investigaciones universitarias y convocatorias de congresos, tiene que ver con la custodia del archivo del patrimonio florenskiano, del que sigue siendo responsable su familia. En los años noventa, se han creado "El archivo del sacerdote Pavel Florenski" y "La comisión para el patrimonio de P. A. Florenski", que han permitido una edición de sus obras completas[133], una base que ha concedido una estructura a los estudiosos contemporáneos. Considero, además, que la edición, tan cuidada, de *La filosofía del culto*[134] permite contar con un nuevo punto de partida para el estudio de Florenski, sobre todo en nuevas generaciones, porque ya no estamos ante un autor cuyo conocimiento forzosamente resulte parcial, sino que contamos con los grandes pilares de su cosmovisión para poder realizar investigaciones ulteriores.

La otra corriente – que en realidad alberga dentro de sí corrientes muy dispares – es la que se desarrolla fuera de Rusia, en especial en Europa. Ya hemos dicho que, durante años, el Florenski que fue acogido en el contexto de la intelectualidad rusa sería exclusivamente el de *La columna*, y así sería durante décadas. Hay que comprender, sin embargo, que la influencia de Florenski en el pensamiento contemporáneo trasciende a su recepción literaria, aconteciendo de manera indirecta a través de los pensadores ortodoxos de la emigración, con la primera generación de autores que conocieron de cerca a Florenski y, años después, con una segunda generación que, independientemente de su actitud hacia la obra florenskiana, hicieron de hecho filosofía y teología con categorías florenskianas (Evdokimov, Losski, y muchos otros).

El centro fundamental en el que el pensamiento florenskiano fue acogido y transmitido, de manera ya transformada, fue la Académica Teológica de San Sergio en París. En particular, la figura más relevante que emerge en el grupo de París es la de Bulgakov, según el cual la academia parisina se debe en su inspiración a Florenski, como una idea de comunidad teológica que habían fraguado los dos amigos durante años, pero que sólo uno de ellos podría ver realizada, y fuera de Rusia:

> En nuestra iniciativa actual en París, que surgió sobre la ruina cultural de la vida rusa, queremos ver, aunque no toda su plenitud, sí al menos un tenue reflejo de nuestros proyectos moscovitas, y en eso que hoy se llama, con reservas, "la teología de París" queremos ver los principios que nacieron bajo la inspiración de padre Pavel y de su participación espiritual, como si estuviera con nosotros[135].

Además, la teología que Bulgakov desarrolló con especial fuerza en el exilio en París, con toda la influencia que ha supuesto a lo largo del siglo XX, sería inconcebible sin la presencia de su maestro. Con esta presencia parisina de Florenski se explica, además, la

[132] Para el contexto familiar en el que se custodió la correspondencia de Florenski en el gulag, cfr. el prólogo escrito por P. V. Florenski y T. A. Shutova a la edición española, P. Florenski, *Cartas de la prisión y de los campos*, 9-15.

[133] *Soĉinenija v ĉetryrech tomach* (Moscú, 1994-1996, a cargo de A.S. Trubachev, P. V. Florenskij y M. S. Trubacheva.

[134] P. Florenski, *Filosofiya kul'ta. Opyt pravoslavnoi antropodicei,* Moscú, 2004.

[135] S. Bulgakov, "Il sacerdote Pavel Florenskij", en *Lo spirituale della cultura*, 151.

recepción de su cosmovisión que, aunque parcial, se percibe en escritos de grandes teólogos como Evdokimov o Losski[136].

Fuera de París, el contacto de la ortodoxia con Europa ha sido intenso en el mundo anglosajón, en especial por el diálogo ecuménico[137]. Pero el país que ha recibido de un modo muy especial el patrimonio florenskiano es, sin duda, Italia[138]. Este interés tiene su origen en los centros de recepción del mundo oriental repartidos, sobre todo, aunque no sólo, entre Milán (la asociación Russia Cristiana, que ha publicado numerosas traducciones y estudios[139]) y Roma (en torno al P.I. Orientale y el Centro Aletti[140]). Además, en Italia ha levantado sumo interés la teodicea trinitaria de Florenski, en el contexto intelectual de las ontologías trinitarias[141]. En todo caso, el contexto italiano es

[136] P. Evdokimov*, Le Christ dans le pensée russe,* Éd. du Cerf, 1986*,* N.N. Pavljucenkov, "L'influenza di Florenskij su Losskij", en *Il pensiero polifonico*, pp. 301-319. Por otra parte, Constantin Andronikof traduce al francés *La columna* en el año 1975 (L'Age D'Homme). Cfr. también A. Joos, "La nouvele creation. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij", en *Irénikon*, 37, 1990, 346-358; 463-482; Z. Kijaz, "La sophiologie de Paul Florensky", en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 67, 1991, 36-56.

[137] Cfr. Zernov, *The Russian Religious Reinassance of the Twentieth Century,* caps. X ("The meeting with the Christian West") y XII ("The legay of the Russian intelligentsia"); F. C. Coplestone, "The concept of Sophia" en *Russian Religious Philosophy. Select Aspects*, 1988, 85-99; M. Azkoul, "Introduction to Russian Neo-Christianity: P. Florenskii", en *The Patristic and Byzantine Review*, 8, 1989, 101-122; N. Franz, M. Hagemesiter, E. Haney, *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*, 2001. Decisiva, en lo que tuvo de pionera, fue la monografía de R. Slesinski, *Pavel Florenskij: A Metaphysics of Love*, (St. Vladimir's Seminary Press, Nueva York, 1984). En la actualidad, el nombre de Florenski, como el de los 'sofiólogos', aparece constantemente en estudios, ensayos y traducciones del grupo 'Ortodoxia radical' o el Institute for Orthodox Christian Studies de Cambridge (que, durante la escritura de esta tesis, celebró el congreso "Pavel Florensky for the 21st century", 14-16 septiembre 2022, con presencia, entre otros, de John Milbank). Boris Jakim ha traducido al inglés muchas de las obras más significativas de Soloviov, Berdiaev, Bulgakov, y también de Florenski: *The Pillar and Ground of the Truth* (Princeton University Press, 2004); *At the Crossroads of Science & Mysticism: On the Cultural-Historical Place and Premises of the Christian World-Understanding* (Semantron Press, 2014), *Early Religious Writings*, *1903-1909* (Eerdmans, 2017), (*The Meaning of Idealism: The Metaphysics of Genus and Countenance* (Angelico Press, 2020).

[138] Ya en la década de los setenta, Pietro Modesto y Élemire Zolla publicaron la traducción de *La columna* (Rusconi, 1974). También se iniciaron en aquellos años tesis de investigación, estudios críticos y el primer congreso internacional dedicado a nuestro autor, celebrado en Bérgamo en 1988 (cfr. *P. A. Florenskij i kul`tura ego vremeni*, a cargo de M. Hagemeister y N. Kauchtschiswili, Maburgo 1995).

[139] En 2009, la asociación Russia Cristiana preparó la exposición "Nulla va perduto. L'esperienza di Pavel Florenskij", para Meeting-Rimini 2009. Además, Adriano dell'Asta ha publicado una nueva traducción de la *La perspectiva invertida* (Adelphi, 2020).

[140] En el P.I.O. López Sáez realizó la tesis doctoral *La belleza, memoria de la resurrección*, mientras que la editorial Lipa, del Centro Aletti, publicó el trabajo de M. Zust, *À la recherche de la Veritè Vivante. L'experience religeuse de Pavel A. Florensky* (2002) y, durante la escritura de mi tesis, ha publicado una breve antología de escritos florenskianos: P. Florenski, *Simboli dell'Eternità* (2020). Cfr. además, T. Spídlik, *L'idea russa*, Lipa 1995.

[141] Cfr. D. Luque, "El desarrollo de la antropología trinitaria en la teología reciente. Una perspectiva antológica y ecuménica", en *Cauriensia*, nº. 17, 2022, págs. 243-275; P. Coda-A. Tapken, *La Trinità e il pensare - Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997; Piero Coda – Lubomir Zak (edd), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; M. Cacciari, *Icona della legge*, Adelphi, 2002; L. Žak, "Unita di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria", PATH, vol. 11, 2012,2, pp.439-464. Además de la ya citada obra *Verità come ethos*, y de numerosos artículos, L. Zak sigue siendo uno de los mayores estudiosos europeos, que junto al gran estudioso florenskiano N. Valentini (Cfr. *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1997, *P.A. Florenskij*, Brescia 2004) han hecho posible la edición de una parte muy importante de las obras de Florenski.

el que, fuera de Rusia, cuenta con un mayor número de traducciones, investigaciones y ediciones críticas de la materia florenskiana[142].

En el panorama español, de momento, la recepción de Florenski sigue siendo, hasta el momento, muy limitada. El principal estudioso, F. J. López Sáez, mostró la complementariedad de la teodicea y la antropodicea florenskianas en su trabajo *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij* (2008), un trabajo muy completo que posibilita el acceso a los textos más significativos de Florenski. Junto a otros artículos e intervenciones, también a López Sáez debemos la edición en español de *La columna* (2010). Junto a ella, las obras de Florenski hasta ahora traducidas son: *Cartas de la prisión y de los campos* (2005), *La perspectiva invertida* (2009), *El iconostasio* (2017) y El arte de educar (2017; se trata de una traducción de la versión italiana preparada por N. Valentini: *L'arte di educare*). Además, en 2009 la revista *Númenor* (nº22) dedicó a nuestro autor un monográfico que cuenta con investigadores internacionales.

Por ello, queda pendiente una mayor recepción de Florenski en lengua española, capaz de acoger su vida y su obra desde nuestra tradición filosófica, histórica y mística. Pero queda igualmente pendiente, en el ámbito internacional, una recepción de la materia florenskiana que saque al autor de un estado, todavía existente, de conocimiento parcial a la vez que logre consolidarlo como terreno fértil para alumbrar cuestiones filosóficas contemporáneas.

[142] Además de haber publicado los dos grandes pilares de la teología florenskiana, o sea *La columna* y *La filosofía del culto* (traducida al italiano en 2016), así como de los ensayos de *En las vertientes del pensamiento*, publicados de manera más bien no unitaria, la editorial Mímesis ha dedicado a Florenski una columna, "Eredità di Pavel Florenskij", dirigida por Silvano Tagliagambe, que ha traducido al italiano obras como *Los imaginarios en geometría* (2021), *Los primeros pasos de la filosofía* (2021), además de muchos estudios recientes dedicados al autor, como: S. Tagliagambe*, Chiralità. La vita e l'antinomia. Gli eroi dei due mondi* (2021), R. Betti, *La matematica come abitudine del pensiero* (2022), D. Burzo, *Guardare alla totalità. Polarità e antinomia tra Romano Guardini e Pavel A. Florenskij* (2023). Además de todo ello, se ha celebrado en Italia un congreso internacional en el 80 aniversario de la muerte de Florenski, del que ha resultado la obra colectiva *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente* (a cargo de S. Tagliagambe, M. Spano, A. Oppo, PFTS University Press, 2017).

CAPÍTULO II

TRES FACTORES DEL PENSAMIENTO DE FLORENSKI: LO PRIMORDIAL, LA CRISIS, LA RELIGIÓN

En el capítulo anterior, he querido exponer algunos rasgos característicos de la personalidad de Florenski y de su obra, entre los que se incluyen su vocación intelectual de encontrar una cosmovisión integral y prometedora, su estilo, las bases filosóficas y culturales que puso para realizar su proyecto intelectual, los encuentros y elecciones más determinantes para su vida, el impacto que generó su actividad en el panorama cultural ruso del momento, y la historia de su recepción, llena de dificultades para un estudio normal del autor, hasta el estado actual de la cuestión. Sin embargo, a la hora de trazar una semblanza filosófica de Florenski, y sobre todo para comprender mejor la reflexión que seguirá a lo largo de nuestras páginas, creo que hay otros factores que merecen ser aclarados.

En efecto, la lectura de Florenski, como la de cualquier gran autor, podría generar malinterpretaciones si dejásemos de tener presentes algunos ángulos desde los que él ha dicho lo que ha dicho. Y para cuando nos metamos de lleno en las cuestiones metafísicas y gnoseológicas a las que él se enfrenta, si prescindiéramos de ciertos factores, podría dar la impresión de que, a pesar todo, el autor no estaría diciendo lo más importante, quedando lagunas, tomando esas cuestiones como autónomas (en vez de remitirlas a un fondo personal más amplio) o incluso no entendiendo la exigencia vital de la que nace la necesidad de hacer filosofía, de modo que la fuerza con la que Florenski plantea sus temas de 'teodicea' y 'antropodicea' podrían originar la percepción de una violencia ejercida sobre la experiencia inocente de la realidad.

Nada más opuesto al estilo filosófico de Florenski. Asumir la experiencia inocente y libre en la persona es la tarea principal a la que apunta su cosmovisión integral. Sólo que, para hacerla posible, se necesita atravesar un gran esfuerzo, precisamente para no violentar la condición en la que, de hecho, se halla el hombre.

Por todo ello, en este capítulo quiero presentar – también de modo introductorio – esos factores que conviene poner de manifiesto en la lectura florenskiana, porque operan como fuerzas que condicionan su manera de filosofar. He indicado tres factores, habiendo planteado tres preguntas que creo que no pueden eludirse: ¿Qué hay en Florenski que permite reconocer que su modo de afrontar cuestiones filosóficas no nace del vacío, del capricho o de una experiencia negativa de la realidad? ¿Cuál es la responsabilidad histórica que Florenski asume como pensador y qué le hace juzgar un periodo histórico en crisis en el modo en que lo hace? ¿Y cómo asumir filosóficamente el radio de acción que concede a lo religioso?

Para responder a esas preguntas, indicaré los tres factores como sigue: la búsqueda de lo primordial, la actitud ante la crisis y el significado de la religión.

1. La búsqueda de lo primordial

1.1. *Lo espiritual es lo primordial*

He dicho que Florenski representa un modo de asumir y expresar el mundo. Ese modo queda del todo condicionado por el reconocimiento activo de una realidad que se hace presente con una fuerza especial. De acuerdo con un término filosófico al que hoy se recurre con frecuencia, que los medievales conocían bien, podríamos decir que esa fuerza obliga al filósofo a reconocerse en una condición de *afectado*. Hay una afección fundamental que configura el modo de vivir y de filosofar, que constituye el verdadero núcleo de toda facticidad posible, aunque para seguir sus pasos se impondrá la tarea de superar lo que habitualmente se estima como 'fáctico'. De un modo elemental, podemos referirnos a ello como 'lo *primordial'*.

Lo primordial es el principio fundamental, la realidad primigenia y de primer orden, el orden primero (*primus ordo*). Así pues, el modo radical de un autor se pone a la luz según el tipo de relación, o de indiferencia, mantenida con aquella realidad que se estime como primordial.

Florenski es un autor que obliga a situarse en la estela de esa fuerza primigenia: ir a lo primordial de la existencia, encontrar lo primordial, mantenerse en lo primordial – incluso si es para rechazarlo. Esto le concede un *ethos* muy sugestivo; en parte, por la afirmación existencial de dicha fuerza, resultando mucho más decisiva la relación mantenida con ella que no la pregunta hipotética de si existe o no[143]. Además, como dirá Bulgakov ante la muerte de su amigo, Florenski es una personalidad que se abre interiormente según un principio trascendente al que da cabida, para, desde esa apertura, ponerlo a prueba con su propia vida: "todo en su vida (…) correspondía a un acto propio de autodeterminación, que desde fuera podría percibirse como si contradijera absolutamente a su condición de vida (…) era su voz interior, su elección, su vocación"[144].

Una tal 'autodeterminación', que radicándose en lo primordial trascendente no puede ser confundido con un principio de autonomía moderno, responde a un acto continuo de *memoria*. "No recordamos aquello a lo que hemos sido llamados"[145]. La filosofía, así,

[143] Puede resultar llamativo el hecho de que, en Florenski, el cuestionamiento de la Persona de Dios, con la que se abre la teodicea, siendo también un cuestionamiento existencial, nunca se rebajó a una cuestión sobre la existencia de Dios de la que, después, discernir los atributos, como acontece en la teología natural, sino que consistió en la alternativa única de que exista o no la Verdad (y si la respuesta fuese 'no', entonces no sólo Dios, sino también el mundo del hombre se desvanecería). La realidad divina no parece que fuera seriamente negada por Florenski, ni siquiera durante los años de positivismo, sólo que la percepción de lo divino, en aquellos años, se le agotaba en la contemplación de la naturaleza o en la potencia creadora humana, entrando en liza – pero nunca desterrada con un gesto presuntuoso – con sus esquemas positivistas. Florenski nunca dio la espalda al reconocimiento de lo primordial (por eso, en él, el escepticismo más radical era todo lo contrario de un estado complacido en la inmanencia, porque era una puerta que podía conducir al infierno), aunque aquello primordial en él tardó años en ser redimensionado y consagrado al Nombre de 'Dios'. Más tarde, ante el despertar de sus intereses teológicos, su padre le diría: "tú eres místico, pero no un religioso", P. Florenski, *SĈT*-4, 380.

[144] S. Bulgakov, "Il sacerdote Pavel Florenskij", en *Lo spirituale della cultura*, 149.

[145] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática,* en *SĈT*-1*,* 558. Como ya indiqué, Florenski reconoce con lamento la falta de conocimiento que se cultivó en su familia respecto de las raíces familiares y de la estirpe, que para él era habrían supuesto un modo de acercase a lo primordial de la persona. "Carecer de un vínculo vivo con los abuelos y antepasados significa carecer de puntos sólidos en la historia. Quisiera poder decir con precisión quién soy, qué he hecho, dónde estaba en cada momento histórico vivido en nuestra patria y en el mundo entero; yo, pero en la persona de mis antepasados. Pero me vi privado de todo ello (…) He crecido sin pasado", P. Florenski, *A mis hijos*, 26-27.

tendría que posibilitar la máxima adhesión posible a algo que, por motivos vitales que la filosofía misma examina, no puede ser olvidado.

La actividad teórica de Florenski pasa a ser, entonces, una búsqueda de lo primordial en cada uno de los campos – tan dispares – de estudio y en cada una de sus acciones como padre espiritual y de familia. Este es el núcleo del '*idealismo concreto'* asumido por él, como la exigencia de encontrar aquello primordial y trascendente en realidades singulares; este es el método de contemplación 'goethiana' que aspira a descubrir lo 'protofenoménico'[146]. "En cuanto a la relación cotidiana con el mundo, fueron determinantes aquellos lugares en los que el latido del mundo se percibía con mayor claridad, donde las voces ultraterrenas de la naturaleza hablaban de la manera más especial"[147]. Lo primordial, por tanto, es el eje en torno al cual Florenski articulará cada plano teórico, buscando que ese plano no se considere como autosuficiente y dejando entrever, precisamente desde su interior, la auténtica realidad que genera inquietud[148].

Pero ¿en qué consiste aquello primordial? En el caso de Florenski, sus escritos, sus cambios bruscos de orientación vital y la decisión desconcertante de quedarse en el gulag expresan la fuerza, la presencia, el carácter primigenio de la *realidad espiritual* (*dukhnovnaya real'nost'*). Se necesitarían muchos matices para comprender el sentido de lo espiritual en Florenski y para descubrir la singular comparecencia de lo espiritual en sus escritos, cada vez que comparece de modo velado o desvelado. Lo espiritual es la vida más alta posible en el hombre, y su aliento, su respiro (*dykhanii*) es aquello que Florenski intenta transmitir en sus palabras, si bien la cualidad de lo espiritual, para una comprensión 'normal' (pero que resulta ser más bien 'científica', diferente de lo que percibieron los pueblos en la antigüedad como 'normativo') es fácilmente confundible con una determinación inmanente de la criatura, incluso cuando lo refiere a aquello que le excede. Por eso resulta tan difícil dejar que lo espiritual se revele según su propia libertad.

Hablar de 'valores espirituales', incluso siendo una denominación imprecisa, expresa algo bien distinto de 'valores metafísicos' o de 'lo sobrenatural'. Lo espiritual denota algo vivo, que tiene sus propias normas y movimientos, y que condiciona al hombre; no es lo trascendente o sobrenatural percibido por el hombre, desde el punto de vista de lo creado, sino lo increado abierto hacia lo creado. Lo 'metafísico' es lo trascendente juzgado desde la orilla del ser creado; pero hay una hondura y una revelación de lo trascendente, 'en sí' y 'para sí' (pero no clausurados, pues vienen hacia nosotros, queriendo revelarse para ordenar nuestra vida), que, nos dirá Florenski, es *amor* y *belleza*: esto es lo espiritual, y esta es la primacía espiritual que nos permite hablar de la '*verdad'*.

[146] Cfr. "Carta nº 92. 21 de febrero de 1937" (A Kirill), en *SĈT*-4, 672 (trad. esp. 286-287).

[147] P. Florenski, *A mis hijos,* 159.

[148] "El Urphänomenon se volvía un órgano del conocimiento, una categoría, un concepto filosófico fundamental en torno al cual se reagrupaba, se coordinaba y se cristalizaba la experiencia. De este modo precisamente, ya desde la edad más temprana, se articularon en mi razón las categorías del conocimiento y los conceptos filosóficos fundamentales (…) [y cuando el esfuerzo intelectual le llevara a reencontrar aquel contacto con lo primigenio] simplemente recordé, sí, recordé aquellos fundamentos de mi personalidad que se habían formado desde la misma infancia, o hablando más justamente: eran el germen originario de todos mis desarrollos espirituales, desde las primeras luces de mi conciencia"; P. Florenski, *Ibid.* 153.

Lo espiritual es lo primordial, es la primera palabra del mundo, el orden basilar sobre el que poder realizar cualquier otro movimiento – incluso el extremo e infernal –. Esto significa que lo primordial-espiritual no puede ser juzgado, ni si quiera epistémicamente. como una resultante del orden creado ni del dominio del hombre[149], aunque el hombre podrá comprometerlo y destronarlo – precisamente será ésta una posibilidad ofrecida por el carácter primordial de lo espiritual.

Hay muchos modos de entender que lo divino procede de lo creado, empírico o inmediato. El juicio, desde una lógica simple, que desde los 'primeros principios' pretenda llegar al fundamento ontológico (principios de identidad y de razón suficiente), es uno de esos modos. Para aceptar lo contrario, es decir, lo primordial de lo espiritual, Florenski necesitó toda una teodicea. Tal fue su exigencia permanente de invertir la perspectiva, para alcanzar una mirada de lo primordial que origina el mundo, en una inversión de los términos que – esta es nuestra tesis – exige una filosofía de la persona, porque solamente puede decirse desde la persona.

Reconocer el carácter primordial de la realidad espiritual tal vez, como petición de principio, sea un paso injustificado, y, de hecho, en ese paso se abre una brecha que estará llamada a recorrer la fe filosófica. Pero esa realidad, a la mirada del filósofo, se presenta como imprescindible, porque tiene el carácter de una llamada. Es la llamada que intelectualmente hay que examinar vitalmente como posibilidad o imposibilidad[150]. Así, nos dice Florenski, cuando lo primordial llamaba "lo acogía con corazón abierto y con total confianza"[151], una acogida confiada que supone la inversión del modo de filosofar:

> El otro mundo, que conocía, aun desde otra dimensión, jamás lo negué, porque para mí siempre ha tenido algo mucho más importante que el mero pensamiento sobre él, o sea, la percepción inmediata de su realidad. En su profundidad, el otro mundo siempre ha sido para mí una realidad auténtica de la que no podía dudar. Se trata de una percepción que no tiene que ver sólo con la profundidad de los elementos naturales y de la naturaleza entera, el rostro espiritual

[149] "El cerco turquesa o verdeturquesa en torno a la Sofía (…) es indudable que representa al cielo. Pero ¿acaso este color azulado y este color turquesa aparecen vinculados a la Sofía por unas consideraciones abstractas, en virtud de unas asociaciones superficiales del entendimiento, o no será más bien que la fuerza más apremiante de una percepción viviente ha hecho del color azul claro el símbolo natural de la Sofía? ¿Ha actuado aquí el '*porque*…' del razonamiento, o más bien la fuente ha sido el inmediato y experimental '*así es*"? (…) Brevemente, la Sofía no viene representada rodeada por un cerco azul porque el cielo sea de este color, sino que el cielo nos aparece azul porque la Sofía está rodeada de un cerco azul (…) No puede ser de otro modo: el mundo espiritual es más real que el mundo corruptible; y no es el superior el que está determinado por el inferior, sino el inferior por el superior, y las propiedades de lo terreno no son otra cosa que las propiedades de lo celeste vueltas opacas por el pecado y vulgarizadas por el deterioro y la degradación. La contemplación espiritual, 'que desenmascara las cosas invisibles', no las envuelve arbitrariamente con aquel revestimiento imaginario, sino que las encarna en un cuerpo simbólico que les es conforme, si bien es verdad que está adaptado a nuestras capacidades, terrenas, oscurecidas, de conocimiento", P. Florenski, *La columna*, 565-566 (trad. esp. 481- 482). El mismo tema aparece formulado en el diálogo juvenil *Empiría y empirismo*, en el que Florenski pone de manifiesto la centralidad cristológica (según el dogma cristiano de la Encarnación) de este modo de concebir la primordialidad de lo espiritual: "Jesucristo no se convirtió en Dios, era Dios; no es Dios porque resucitase de los muertos, sino que resucitó porque era Dios: lo divino no procede de lo empírico, al contrario, es lo empírico lo que manifiesta a lo divino", P. Florenski, *Empiría y empirismo*, en *SĈT* -1, 155.

[150] En Florenski, como en Sócrates, la filosofía martirial tiene en su germen la llamada de un mundo trascendente que solamente puede confirmarse activamente, obrando, pero obrando a través de la pregunta.

[151] P. Florenski, *A mis hijos*, 216.

en las plantas, en las rocas o en los animales, sino sobre todo en las almas humanas, sobre todo de los santos[152].

Con esta premisa, que es la que Florenski pondrá a prueba, se entiende que la filosofía solamente va a ser posible siguiendo el orden abierto por la realidad espiritual. "Por su naturaleza misma, la filosofía no es otra cosa que la comprensión y el reconocimiento de un mundo espiritual, superior, celestial, trascendente"[153]. El espacio en el que las preguntas humanas más decisivas pueden ser formuladas no aparece, entonces, como el espacio del hombre de cara al fenómeno que va formulando incógnitas, para ir resolviéndolas o descartándolas, sino como una realidad primordial en la que estamos ya siendo introducidos:

> El mundo espiritual, invisible, no está en algún sitio alejado de nosotros, sino que nos rodea. Es como si nos encontrásemos en el fondo de un océano, estamos sumergidos en el océano de la luz benéfica. Sin embargo, al no estar habituados, debido a la inmadurez de nuestros ojos espirituales, a menudo ni siquiera sospechamos la existencia de ese reino luminoso, y solo con el corazón presentimos confusamente el carácter general de las corrientes espirituales que nos rodean[154].

El método utilizado por Florenski no será, tampoco, una apelación a un mundo trascendente pero lejano del que discutir cuestiones a los que no todo hombre estuviese dispuesto o capacitado para llegar. Todo lo contrario, la tesis florenskiana es que lo primordial nos es muy próximo, estando ya en él, aunque eso primordial permanezca en otro orden y nos pida realizar un giro filosófico para atenernos a él. Por eso, la suya será una metafísica de la encarnación. En eso se implica que la mirada metafísica tendrá que adherirse al máximo a lo dado, a lo concreto (pero cómo hacerlo, es algo que discutiremos más adelante), porque la experiencia de lo espiritual no queda encubierta por la experiencia de lo que tenemos más a mano; solo que esta última experiencia no puede acotarse unilateralmente en un único horizonte, como pretendía el empirismo de cualquier tipo. Se necesita, nos dirá Florenski, una mirada en vertical, hacia una coordenada nueva de la realidad, en la que lo primordial apareciera sosteniendo nuestra realidad más inmediata:

---

[152] P. Florenski, *Ibid.*, 217.

[153] P. Florenski, *Filosofía del culto*, 109.

[154] P. Florenski*, El iconostasio,* 42 (trad. esp. 69). En una carta a Rozanov, dice Florenski: "Todo lo que en el mundo es luminoso (y el ser y el bien son la única e idéntica realidad) sigue permaneciendo, pero se muta su figura en una figura que no alcanzamos a comprender, desde el momento en que, en nuestra situación, solo comprendemos aquello que vemos: la figura de la muerte y la corrupción. El mundo resucitado es este mismo idéntico mundo, pero en un modo completamente diverso. Es absolutamente inimaginable aquel otro modo de ser del mundo. Pero si no existiese este aspecto inimaginable, sería entonces inaceptable este aspecto que nos es conocido. La resistencia de la vida, que resulta incomprensible en el plano de la presente figura del mundo, se hace comprensible como una manifestación parcial de su otra figura. Y por tanto, si no hay una 'vida como morada permanente' resulta incomprensible entonces la misma vida temporal". P. Florenski, "Carta a V. Rozanov del 19 de agosto de 1913"*,* en V.V. Rozanov*, Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraia,* 137.

> La cuarta coordenada – el tiempo – vivía, para mí, tanto como para perder el carácter de *horror infiniti*, volviéndose acogedora, delimitada, rozando la eternidad. Estaba acostumbrado a contemplar las raíces de las cosas. Esta costumbre contemplativa después fecundaría mi pensamiento, determinando su carácter fundamental: la tendencia a moverme en vertical, con escaso interés por lo horizontal[155].

1.2. *Lo primordial ilumina la naturaleza creada*

Aunque, como afirmación, todavía resultará gratuita, en la espera de una demostración filosófica, aquello primordial en lo que tiene lugar el movimiento filosófico es, dice Florenski, belleza y luz, "la misteriosa profundidad de la vida y la luz de la profundidad"[156]. La belleza y la luz son la radicalidad de la existencia, así que poner la vida a examen, en sentido filosófico, habrá de tener el atrevimiento de poner a examen la luz primordial (una luz que para Florenski es, por antonomasia, la luz de la mirada del santo), para cuestionar si esa luz puede o no ser asumida como verdad.

Comentando un relato de san Gregorio Magno, en que se narra cómo, en una visión, San Benito habría contemplado el universo entero en un rayo de sol, Florenski dice: "es así como se comprende la vida del mundo en su entereza; la vida superior, *la vida de la vida*, o espiritualidad, contemplable concretamente, como si fuera luz, se revela todavía más a la mirada que se abre a las imágenes integrales"[157]. La cuestión filosófica, por tanto, podrá ser planteada como una posibilidad, o imposibilidad, de remontarse a 'la vida de la vida', y la cosmovisión integral pretendida por Florenski debería ser un modo de seguir los indicios de esa visión, discerniendo si la experiencia suprema de la que habla el santo es posible o no.

Lo primordial, siendo espiritual, podría traer una racionalidad propia – como la visión de luz e integridad atribuida a San Benito –, donde el pensamiento filosófico tuviera que atenerse a unas reglas nuevas. "La Luz Incorruptible es una luz viva, es toda ella Vida, luz espiritual; pero su racionalidad espiritual puede ser profundizada siempre más y más"[158], nos dirá Florenski, en una sentencia propia de la tradición patrística. Pero para dirigirse hacia una contemplación así, todavía habrá que realizar un camino largo. Lo que queda de manifiesto, empero, es que la filosofía sólo podrá desarrollarse en el espacio intermedio entre aquella Luz y el mundo creado, juzgando la viabilidad de la una y de la otra (y de la una en la otra, si de verdad entrásemos en una metafísica de la encarnación). Un punto de encuentro que, insistirá Florenski, es el lugar originario de la filosofía, no como una secuencia lógica, sino como lugar de la belleza divina, desde la que se llevarán al extremo todas las preguntas más decisivas y originarias de la persona.

> La espiritualidad es el culmen de la belleza de la criatura; la belleza se acerca a este límite suyo en la medida en que va penetrando desde la periferia fenoménica del ser hasta la raíz noumenal del ser, y por consiguiente en la medida de su profundización en la entraña misma

[155] P. Florenski, *A mis hijos*, 99.
[156] P. Florenski, *Ibid*, 158.
[157] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 115.
[158] P. Florenski *La columna*, 805, nota 1038. (trad. esp. 699, nota 1040).

del mundo divino: la belleza proviene de la participación y comunión del mundo inferior con el mundo superior. Una auténtica independencia la posee sólo la belleza de arriba[159].

Esta experiencia de lo primordial en Florenski fue una experiencia real, que él estimó como lo más querido y característico de su personalidad, perteneciente a una cosmovisión que concibió de niño[160]. Su itinerario de teodicea y antropodicea, con la fuerza filosófica que ellas suponen, fue formulado, por lo que él da a entender, una vez volvió a aquella cosmovisión infantil, como un auténtico segundo nacimiento generado en su conversión al cristianismo[161]. Merece la pena que planteemos, desde este momento, aquello que Florenski descubrió en su contemplación infantil y juvenil, que le llevaría, ya adulto, a filosofar en los términos en los que lo hizo.

En primer lugar, Florenski se refiere a la experiencia espiritual de la realidad con un término importante: *translucidez* o *transparencia* (*prozrachnost'*)[162]. "Mi atención se clavaba, con una fuerza irrevocable, en todo lo que dejase trasparentar una evidente protofenomenicidad"[163]. La transparencia es el modo en el que lo primordial habita en el mundo, una condición intrínseca de la vida:

> Para hablar de la intuición primaria, la mía fue y es la misteriosa iluminación de la realidad desde otros mundos, el traslucir de otros mundos a través de la realidad, que podemos tocar, ver, oler, saborear – hasta tales puntos se nos declara – y que, sin embargo, escapa de un análisis definitivo, de una definitiva fijación con la que decir "quieto un momento". Se escapa porque vive, nutre la mente y la espolea, sin agotarse en sus construcciones. Yo lo amaba porque estaba vivo, me gustaba cuando relucía ante mi mirada, temblando el corazón de una alegría frenética cada vez que conseguía alcanzarlo abriendo sus velos hacia nuevos símbolos. Nunca se me pasó por la cabeza desnudarlo, nunca pensé en mortificarlo, detenerlo y analizarlo[164].

---

[159] P. Florenski, *Ibid*., 751, nota 567 (trad. esp. 644, nota 568). "La belleza, siendo una manifestación o demostración de lo que ha llegado a ser objetivo, está relacionada esencialmente con la luz, porque todo aquello que puede manifestarse es manifestado precisamente por la luz; o aún, como testimonia el apóstol: «todo lo que es denunciado es puesto de manifiesto por la luz» (Ef. 5, 13). Por eso mismo, la luz y lo que ésta hace aparecer se compenetran, y lo manifestado mismo se trasforma en luz, como enseña de nuevo el apóstol: «todo lo que es manifestado es luz». Si la belleza, por tanto, es justamente el manifestarse, y si el manifestarse es luz, entonces, repito, la belleza es luz y la luz es belleza", *Ibid*., 95-100 (trad. esp. 112-115). Para una mayor completitud del sentido de la metafísica de la luz, cfr. CFV, *Ibid*., notas desde 126 hasta 137, y P. Florenski, *El iconostasio*, 137-165 (trad. esp. 167-195).

[160] Para el modo en que Florenski contrapone la percepción infantil a la científica, cfr. P. Florenski, *A mis hijos*, 86ss; *El arte de educar*, 67-104.

[161] "Poco a poco, profundizando en los conceptos basilares de la concepción general del mundo, y rehaciéndolos en sentido lógico e histórico, me reencontré en un terreno sólido, y cuando miré alrededor resultó ser el mismo terreno en el que me había encontrado desde muy pequeño: después de largas peregrinaciones intelectuales, el círculo se había cerrado y yo volví a encontrarme en el punto de partida", P. Florenski, *A mis hijos*, 153.

[162] Este concepto simbólico fue muy importante para Ivanov (Ivanov, *A realisbus ad realiora*. *Poesie e testi scelti*, 35) y para Soloviov ("La belleza en la naturaleza", en *La transfiguración de la belleza*, 41)

[163] P. Florenski*, A mis hijos*, 159.

[164] P. Florenski*, Ibid.*, 157-158. La inhabitación de una realidad en otra, que tal es el carácter simbólico de la realidad, aparece en Florenski, antes de cualquier formulación esquemática, como la experiencia real en la que unas realidades conducen a otras, provocando un estado continuo de entusiasmo o éxtasis de cara al mundo: "pese a ser robusto en las dimensiones psíquica y nerviosa, siempre fui impresionable hasta el arrebatamiento, prendado por colores, olores, sonidos y, sobre todo, por las formas y sus relaciones, hasta el punto de no ceder en nada de mi condición extática. La alegría de la existencia, su plenitud y un interés

Lo espiritual se manifiesta en la naturaleza, esa es la translucidez, y esa experiencia, lejos de ser una premisa arbitraria e infundada a la hora de filosofar, es el tono fuera del cual, para Florenski, el destino de la persona es inconcebible. Tendremos ocasión de estudiar cómo el estupor y el éxtasis son categorías imprescindibles en el modelo florenskiano de razón; lo que ahora nos interesa es aproximarnos al modo en el que Florenski asume aquello primordial, que después se verterá en sus meditaciones.

> Lo insólito, lo nunca visto, lo extraño en las formas, colores, olores y sonidos, todo aquello que, grande o pequeño, o lejano, rompía las fronteras cerradas de lo acostumbrado, que irrumpía dentro de lo ya visto, era para mí un imán, no sólo para mi mente, sino para todo mi ser, porque se trataba de algo muy profundo. Apenas percibía algo singular, todo mi ser se abalanzaba sobre ello, y ni las advertencias, ni las dificultades, ni el miedo, conseguían detenerme; bastaba con que aquello apareciese en su protofenomenicidad. Una vez surgido, el deseo, que se deshacía de todos los obstáculos que encontrase a su paso, debía saciarse con la visión del protofenómeno. Si escuchaba algo que dejaba entrever el misterio de la existencia, o una imagen suya, el corazón inmediatamente latía con tanta fuerza que se salía del pecho, quedando a merced de un deseo irrevocable de ver y sentir hasta el fondo, de entrar en el misterio y permanecer en él, en una unión dulce y libre[165].

Como ya he dicho antes, es importante entender que, para Florenski, la experiencia de lo primordial es una experiencia de la vida, es decir, no una hipótesis figurada o impostada. Y una experiencia que se da, para él, allí donde el pensamiento no ha llegado aún a interceder con ninguna pretensión conceptual, y en eso estriba su carácter de irrevocable y de punto de partida. Esta fue la clave de su contemplación natural, que para el joven Florenski se debía al reconocimiento en la naturaleza de lo bello y de lo excepcional, dos categorías importantes a la hora de reconocer lo primordial como lo que realmente es, y no una pretensión humana, condicionada y de segundo orden:

> El reino de la naturaleza lo diferenciaba en dos categorías: lo bello y lo singular (…) Lo bello estaba lleno de aire y luz, era suave y misteriosamente afín. Lo amaba tiernamente, extasiado hasta sentirme faltar el respiro, hasta lamentar no poder fundirme con él para siempre, de no poder acogerlo dentro de mí, ni poder yo en entrar en él. Desde que tengo memoria, no sé lo que es la histeria, porque siempre he gozado de un profundo equilibrio. Pero tenía una sensibilidad superior, una vibración interior e incesante, provocada en todo mi ser por misteriosas sensaciones[166].

---

cada vez mayor llenaban todo mi ser, hirviente de emoción. Repito, esto ocurría por mis impresiones y por mi atención creciente hacia ellas. Para mí no había percepciones plácidas, porque eran indiferentes para mi mente, embargada como estaba por cuanto se salía de lo común. Cada percepción estaba relacionada con otra, formándose en la mente una especie de sistema en el que lo heterogéneo aparecía relacionado por detalles sutiles pero significativos", *Ibid*. 85-86.

[165] P. Florenski, *Ibid*., 159.

[166] P. Florenski, *Ibid*., 71. "Todo lo que era singular, insólito, me parecía presagio de otro mundo y encadenaba mi pensamiento, o mejor, mi imaginación. Siempre ha sido la imaginación la que ha dado alas a mi pensamiento, permitiéndole superarse y moverse tras la pista señalada. Lo incógnito no era para mí un fenómeno habitual pero desconocido, sino al contrario, un fenómeno conocido pero inhabitual, una irrupción en lo habitual desde el ámbito de la trascendencia, un ataque de lo inusual a lo usualmente reconocido, que, sin embargo, era suavemente conocido, querido, una revelación de los meandros más

"Allí donde hay una desviación de lo ordinario, allí hay que buscar la confesión espontánea de la naturaleza"[167]; "allí donde el transcurrir tranquilo de la vida era violado, donde se rasgaba el tejido de la causalidad normal, allí veía la garantía de la espiritualidad del ser"[168]; "todo es prodigio"[169]. Todas estas expresiones dan cuenta de lo que será la 'cosmovisión integral' de Florenski, para la que fueron necesarios largos años de trabajo; además, como he dicho, en ellas hay un tono que va a resultar imprescindible para comprender qué cuerdas está tocando Florenski cada vez que formule una cuestión metafísica, como las que mostraremos. La experiencia de lo extraordinario, descubierto como primordial al través de una realidad aparentemente habitual, a la que Florenski siempre permanecerá fiel, aunque todavía se le plantease en términos naturalistas, es una clave fundamental para entender por qué Florenski seguirá unos caminos, y no otros[170].

1.3. *Lo primordial llama al realismo*

Otra clave fundamental para comprender esta búsqueda florenskiana de lo primigenio es su reivindicación del realismo, una nota constante que recorre sus escritos, desde los más monumentales, como *La columna*, hasta las cartas desde la prisión a sus hijos. "Hoy se nos convoca a un nuevo realismo –escribe Florenski a su hija Olga-, y ese llamamiento es perfectamente justo. Pero lo que se nos entrega no es realismo, sino el más desaforado subjetivismo, no iluminado por una idea conductora y sólo exteriormente vinculado al esquema de la razón, que lo contradice"[171].

El reclamo de una filosofía realista es, por lo demás, un aspecto común a los filósofos religiosos rusos de aquella época[172]. Pero hay que entender bien el sentido de un reclamo así, porque está íntimamente relacionado con lo que hemos dicho antes, sobre todo, con

---

recónditos (…) Lo desconocido nutría mi mente, mientras que lo que no era sorprendente, lo que no generaba admiración, era una especie de cascarilla seca carente de sustancias nutritivas", P. Florenski, *Ibid*., 152-153.

[167] P. Florenski, *Ibid*., 160.

[168] P. Florenski, *Ibid*., 162.

[169] P. Florenski, *Ibid.* 167.

[170] "Se comprendería entonces que mi percepción mística de muchos fenómenos y mi posterior trabajo en torno a las excepciones era un vago eco de la Eternidad, que se abría paso a través de las grietas y surcos del edificio del racionalismo científico", P. Florenski, *Ibid*., 195.

[171] P. Florenski, "Carta nº56. 8-9 de abril de 1936" (a Olga), en *SĈT*-4, 437-438. (trad. esp. 210).

[172] El primero y más notable fue Soloviov, en sus estudios teoréticos sobre la posibilidad de trascendencia en la conciencia (cfr. V. Solov'ëv, *La conoscenza integrale*, 1998). Pero también Dostoievski, como señalaría años más tarde V. Ivanov, propugnó un singular realismo, de un tono 'místico' que nos ayuda a entender el verdadero sentido del realismo que los filósofos rusos posteriores buscaron, cfr. V. Ivanov, *Dostoïevski. Tragédie, mithe, religion*, Éditions des Syrtes, 2000; N. Berdiaev, "L'esprit religieux de la philosophie russe", en *Coenobium. Rivista intern di liberi studi*, Lugano, vol. IV, n° 1, 1910., 5. O. V. Marcenko, "L'interpretazione ontologica della verità", en *Il pensiero polifonico*, pp. 213- 229; M. Djurdjevic, "Las principales características de la filosofía religiosa rusa", en *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, nº. 29, 2008, 124-125. Lo interesante, a mi juicio, está en que el redescubrimiento filosófico de la tradición ortodoxa se saldase con un redescubrimiento de la exigencia de realismo, un retorno al 'realismo perdido', como diría Berdiaev; en todo caso, un realismo cercano al iconológico capaz de responder a la otra deriva de realismo que tomaría la *intelligentsia* (materialismo, realismo soviético, etc). Para una primera aproximación a la exigencia de realismo en Florenski, cfr. los análisis de *La perspectiva invertida,* VI-VII, o el sentido cultual de dicho realismo en *La filosofía del culto*, 102-105, 109.

el rechazo unilateral de una epistemología positivista. El realismo, para estos autores, al igual que para Florenski, se basa en la posibilidad de salir de los límites cognoscitivos, un principio que, como será en nuestra reflexión, es importantísimo para comprender el movimiento de la persona. "La relación realista con el mundo es esencialmente una relación de acción: es la vida en el mundo"[173]. Por eso, si recordamos lo dicho a propósito de la noción eslavófila de 'razón', el realismo y la fe son inseparables. En el caso concreto de Florenski, el realismo es un precepto gnoseológico nuevamente preestablecido por la experiencia originaria de lo primordial, debiéndose dilucidar más adelante, con todo el empeño filosófico, si el realismo es posible; una dilucidación a vida o muerte de la persona a la que Florenski concede un valor capital, al contraponer el orden de lo subjetivo al orden de lo 'objetivo'.

> El presupuesto de nuestra actividad, tanto en el arte pictórico como en el arte de la palabra, es la realidad (…). Sin el presupuesto de este realismo, nuestra actividad se revela o bien por una mera utilidad exterior, al servicio de un objetivo inmediato cualquiera, o bien por una dispersión exterior, como una ocupación artificial del tiempo. Si no asumimos que todo acto de cultura es verdad, no seremos capaces de reconocer en ellos una dignidad interior ni una auténtica humanidad. El ilusionismo, en cuanto actividad que prescinde de la realidad, reniega esencialmente la dignidad humana. El hombre concreto se cierra en su subjetividad, cortando así el lazo con lo humano y con la comprensión de lo humano. Si no se percibe la realidad del mundo, entonces se desintegra la unidad de la conciencia universal, y, con ella, la unidad de la conciencia en la persona[174].

La objetividad del realismo, insistimos, queda aquí considerada como algo muy distinto de un principio cerrado que volviera impotente cualquier atisbo de novedad. El realismo, para Florenski, es un fruto de su contemplación de lo extraordinario, y que, además, atañe a la máxima concreción histórica, corpórea, cultural y familiar de la persona[175]. Florenski llega a sugerir un modo de entender ese realismo como *confianza* para poder seguir los caminos abiertos y propuestos por la naturaleza y por la historia, no con un ánimo categorizante, sino con el de seguir el dinamismo de la vida espiritual que se insinuaba en ella, a través de cada manifestación excepcional:

> Toda posible articulación, estratificación, orden y ritmo eran una prueba de la confianza en la naturaleza, y me hacía feliz, no por su racionalidad – pues, si algo necesita ser explicado, de racional tendría más bien poco – sino por aquella confianza, como el latido manifiesto de la

[173] P. Florenski*, Balances,* en *SĈT* 3(1), 366.
[174] P. Florenski*, Ibid.,* en *SĈT* 3(1), 364.
[175] La ya clásica crítica que hizo Florenski a la perspectiva lineal es un rechazo de cualquier objetividad que quiera ser tal violando las condiciones concretas de la encarnación. En esta objetividad, fundada en esquematismos, "hay el intento de la conciencia individual de separarse de la realidad, incluida la propia realidad, del cuerpo, del segundo ojo e incluso del primero (…). Conviene atender, de una vez para siempre, al auténtico sentido de la perspectiva, que no es algo positivo, pues su punto de vista no tiene determinaciones ni características positivas propias, sino que se determina negativamente: ese punto 'no es eso' que son el resto de los puntos. El contenido de la perspectiva puede definirse solamente como la negación de cualquier otra realidad que no sea el punto dado", P. Florenski*, Ibid.,* SĈT 3(1), 36-365. Más adelante, estudiaremos las premisas teóricas de esa objetividad falseada, expuestas por Florenski en *La perspectiva invertida*.

vida de la naturaleza. Por aquel camino aprendí, desde pequeño, a contemplar la tierra no sólo desde su superficie, sino abriéndola con un corte. También al tiempo lo contemplaba de esta manera, con cortes[176] .

Un realismo tal sugiere que podemos seguir el ritmo y el movimiento descubiertos, originariamente, en la naturaleza, que se puede confiar en el orden existencial, solo que, como ya veremos, seguir ese movimiento con fidelidad y hasta el extremo hace irremediable plantear preguntas filosóficas cada vez mayores, más radicales y profundas.

1.4. *El realismo es simbólico*

Por otra parte, la experiencia de lo primordial en Florenski está condensada en la idea del símbolo, y el realismo de Florenski es un realismo simbólico. Ya veremos cuáles son los fundamentos, la exigencia y el alcance del simbolismo metafísico de Florenski. Lo que ahora nos interesa es poner de relieve que el modo en el que nuestro autor se adhiere a la existencia, con todas las demandas que ella provoque, es simbólico, que lo primordial se revela en lo simbólico y como simbólico, o lo que es lo mismo, que sin el símbolo la relación con la realidad quedaría sumida en un tono pálido e inauténtico. "Durante toda mi vida he pensado, en realidad, en una sola cosa: en la relación entre fenómeno y noúmeno, en el descubrimiento del noúmeno en los fenómenos, en su manifestación, en su encarnación. Me refiero al símbolo. Durante toda mi vida he pensado en un único problema, el problema del símbolo"[177].

¿En qué sentido asume Florenski el carácter simbólico de la realidad y su descubrimiento como primordial? Aquí se implica un elemento que da un carácter especial a aquello que Florenski reconoce como orden primero. Se trata de la experiencia de la dualidad, insinuada anteriormente con la idea de translucidez. En la relación con un ser concreto, se percibe una apertura dual, esto es, una imposibilidad de agotar ese ser en la inmediatez de su primer plano dado: lo primordial no se da nunca de manera aislada, sino en una realidad que, como sea, consiente la manifestación de otra realidad como más originaria[178]:

El fenómeno biunitario, espiritual-material, el símbolo, siempre me ha sido querido en su inmediatez, en su concreción, en su carne y en su alma. En cada veta de su cuerpo yo veía y quería ver, buscaba ver, creía que podía ver el alma, la esencia espiritual única; tan firme era mi confianza en que la materia no es solo materia, que no es solo sustancia inerte, que no es solo lo externo, como firme era mi seguridad, en sentido contrario, en lo imposible, lo inútil y lo arrogante de querer ver el alma sin su cuerpo, despojada de su velo simbólico. Yo simplemente me avergonzaba de verla desnuda y no habría accedido a verla en su desnudez. El gnosticismo, entendido de esa manera, nunca me convenció, y mi mente siempre estuvo

[176] P. Florenski, *A mis hijos*, 99.
[177] P. Florenski, *Ibid.*, 152
[178] Dice V. Ivanov a este respecto: "nosotros experimentamos la percepción de la belleza cuando adivinamos en el círculo de un fenómeno dado un cierto dualismo primordial, y al mismo tiempo contemplamos la superación final de esta dualidad, distinguible sólo de un modo analítico, en una unidad sintética perfecta", V. Ivanov*, A realibus ad realiora*, 172-173.

> ocupada con el conocimiento de lo concreto. Por otra parte, el propio pensamiento sobre la desnudez del alma de las cosas ni se me ocurrió y, si entonces me lo hubieran propuesto, lo habría encontrado vacío, mudo, artificioso. El positivismo me desagradaba, pero no menos que la metafísica abstracta. Yo quería ver el alma, pero quería verla encarnada[179].

Esta percepción, que sintetiza muy bien la cosmovisión de Florenski, justifica el estilo y las aspiraciones del contenido, a primera vista desconcertante, de obras como *La columna*, que incluso hoy en algunos sectores causa rechazo por su complejidad, el entramado de temas y tonos, la ruptura de secuencias para descubrirlas desde otro punto de vista, o simplemente por el tipo de cuestiones planteadas. El simbolismo en Florenski es a la vez la realidad y el método, el modo mejor de permanecer en lo primordial dejándose apelar por ello, confiando – como se confía en que la realidad pueda tener sentido – en que en el contacto con esa realidad se está ofreciendo una y otra vez la posibilidad de encontrar un significado renovado de la vida. "Aquello de lo que hablo puede definirse como la cohabitación, en una misma percepción, de dos significados diversos que pertenecen a diversos planos de la realidad, donde un significado no anula al otro, sino que ambos son reconocidos simultáneamente, aunque con un coeficiente de valor diferente"[180].

Esta es, repito, una clave importante para entender el modo de filosofar de Florenski, que es su modo de dejarse interpelar por el corazón de la existencia. Habrá que descubrir si el simbolismo realmente es infinitamente merecedor del reconocimiento humano, si es digno y hace justicia a la aspiración de la cosmovisión integral y, en fin, cuál es su consistencia última. "¿En virtud de qué puede el fenómeno ser infinitamente más significativo que sí mismo, abriendo perspectivas más profundas, convirtiéndose en tipo y, al mismo tiempo, elevando la mente desde los fenómenos al protofenómeno?"[181].

1.5. *La experiencia de la Verdad como presencia mística*

El último rasgo que cabe resaltar en la búsqueda de lo primordial, si nos atenemos a lo que Florenski mismo relata en sus memorias, es la experiencia de la Verdad. Lo espiritual, en el mundo florenskiano, descubre su primordialidad revelándose en su carácter de Verdad. "Desde pequeño me cohibió la conciencia de que yo no estaba solo y de que la Verdad estaba por encima de mí"[182]. La experiencia de la Verdad, en Florenski, como en tantos otros filósofos rusos, trasciende a la experiencia noética de la comprensión. Quizá convendría hablar más bien de una Verdad en cuanto presencia, pero no una presencia agotada, ni fin en sí misma, sino exactamente como un espacio abierto – por la Verdad misma – en el que todo es posible. Aquella presencia de luz y belleza que, en la percepción

[179] P. Florenski, *Ibid.*, 154. "Buscaba el fenómeno en el que el tejido estructural estaba más elaborado que las fuerzas que lo formaban, donde la penetrabilidad de la carne del mundo era mayor, donde la corteza de las cosas era más sutil, y donde la unidad espiritual translucía con mayor claridad". P. Florenski, *Ibid.*, 153.

[180] P. Florenski, *Ibid.*, 214.

[181] P. Florenski, *Ibid.*, 156.

[182] P. Florenski, *Ibid.*, 40.

florenskiana, baña toda la realidad, es la presencia de la luz de la Verdad que interroga y quiere ser interrogada[183].

Lo primordial de la persona y de la naturaleza, por tanto, es la radicación en una Verdad que Florenski nunca ha dejado de escribir con mayúsculas. "«La Verdad es inalcanzable» y «no se puede vivir sin la Verdad»; estas dos convicciones, igual de fuertes, me desgarraban el alma y me sumergían en una agonía espiritual"[184]. "«La Verdad es la vida», me repetía a menudo durante el día; «no se puede vivir sin la Verdad; sin Verdad, no hay existencia humana»"[185]. "Empecé a ver con claridad que si la Verdad existe, no puede ser algo exterior a mí, porque es la fuente de la vida. La vida misma es la Verdad en su profundidad, y esta profundidad ya no soy yo ni está en mí, a pesar de que yo pueda tocarla"[186]. La teodicea de Florenski desarrollará sus tesis más intensas en nombre de lo que significa esta vivencia de la Verdad, y la antropodicea mostrará hasta qué punto el hombre es capaz de mantenerse unido al misterio de esta Verdad.

Por el momento, podemos apuntar a un rasgo propio de esta experiencia vivida en la Verdad, desde el punto de vista de su carácter primigenio. Se trata, nuevamente, de la experiencia de la apelación, de la llamada: la Verdad es aquella presencia que llama. He aquí cómo lo expresó Florenski:

> Una sensación de que una voluntad potente, que superaba inconmensurablemente a la mía y que me resulta inconmensurablemente de mayor autoridad, actuaba en mí antes de que yo pudiera no ya ponerme a su disposición, sino simplemente comprender, sentir, querer lo que ella esperaba de mí. (…) Tuvo lugar entonces aquello por lo que yo había salido de mi habitación. En el aire resonó una voz, clara y fuerte, que me llamó dos veces por mi nombre: "¡Pável! ¡Pável!". Sólo eso. No era un reproche, ni una petición, no había ira, ternura tampoco: expresaba de manera directa exclusivamente aquello que quería expresar: una llamada (…). Se insinúo algo completamente nuevo, simple, clarísimo, pero imperioso, real, tan

[183] En un comentario a la teoría platónica de las ideas, Florenski recuerda los tres grados de relación entre idea y fenómeno: *mímesis* (imitación), *metéchein* (participación) y *parousía* (presencia). En sentido eminente, esta relación es asumida por Florenski – con la tradición oriental – como grados de la *teoforía*, es decir, como el grado de "cualidad divina concedido a quien la porta", P. Florenski, *Las raíces universales del idealismo, SČT*-3(2)*,* 166-167. Y si esto, además de gnoseológica y ontológicamente, se comprende en una clave personal, podemos imaginar que esta escala se refiere los grados de la *theosis* (divinización). De modo análogo a la escala tradicional de purgación, iluminación y unión (Dionisio Areopagita), podemos entender los grados de relación con lo divino, primero, como una semejanza de hecho entre el Creador y la criatura (como razón creatural), después, como relación de participación activa (como adhesión libre, en la fe), y, finalmente, como presencia, entrega y reconocimiento incondicional de lo divino en el hombre. Florenski nos dice que, en este último grado, lo 'teóforo' deja de relacionarse con lo divino por su propia iniciativa, "por su propia voluntad, resultando ahora que él posee la sustancia mística en cuanto ésta (…) es la que le da forma y se hace presente en él" (*ibid.*, 167). Esto concuerda con la acción de lo primordial en el hombre que hemos intentado describir anteriormente: el grado mayor de relación con lo trascendente deja de ser un puente tendido de la creatura hacia lo que le supera, hacia su ideal (como un puente físico, lógico o moral), para pasar a dejarse determinar interiormente por una presencia superior, que, además, tiene un carácter de llamada. Pues bien, si esto es así, creo que este es el modo en que tenemos que interpretar a la Verdad como presencia, parousía, que determina interiormente al hombre, llamándole y trascendiéndole. Además, nos dice Florenski, esta presencia espiritual de la Verdad, siendo razón de la existencia, es *dynamis*, fuerza: la presencia de la Verdad es creadora.

[184] P. Florenski, *A mis hijos*, 243.

[185] P. Florenski, *Ibid*. 245.

[186] P. Florenski, *Ibid*. 344.

indestructible como una roca. Me di de bruces contra esa roca, y así empecé a ser consciente del carácter ontológico del mundo espiritual[187].

2. La crisis y el colapso

2.1. *La crisis de lo sagrado en el corazón del Renacimiento*

Otro de los factores de relevancia especial para la *forma mentis* de Florenski es su conciencia ante la historia, su sentido de la epocalidad, que se traduce en un modo de poner a la luz los elementos de la crisis de Occidente y la posibilidad de entrar en una nueva época[188]. Florenski se nos presenta singularmente sugerente para responder a las disyuntivas aparecidas con la crisis de la Modernidad. No sólo el juicio cultural explícito, sino el modo de filosofar y las aspiraciones autoimpuestas sugieren un camino posible para superar muchos de los problemas manifestados, casi terminalmente, en el hombre de los siglos XIX y XX. Como muchos autores rusos, Florenski hace un análisis epocal de la cultura, que, ciertamente, a menudo puede tener tintes de diagnóstico irrevocable, pero del que merece la pena indicar algunas notas, para comprender el contexto del pensamiento florenskiano.

Autores como Florenski inducen a preguntar qué sucedió en el mundo occidental que siguió al Medievo, y por qué sus conclusiones últimas – que ellos consideraban manifestarse entre el XIX y el XX – son inviables para una visión integral del mundo. Para entender el eje de esta crisis, podemos prestar atención a dos sentencias de las que Florenski se hace eco en un capítulo de *En las vertientes del pensamiento*, con las que se identifica el carácter de la crisis como un corte con el mundo trascendente:

Una, pertenece al astrónomo francés J.J.L. Lalande: "He buscado por todo el cielo, pero no he encontrado signo alguno de Dios"[189].

La otra, se debe a K. Büchner: "La Potencia creadora no ha escrito su propio nombre en el cielo con las líneas de las estrellas"[190].

Conviene asumir con mucha seriedad estas dos afirmaciones, en las que se resume el espíritu de la 'visión científica' del XIX, como imagen típica de lo que está sucediendo en el corazón del hombre en ese tiempo. Son afirmaciones que delatan el espíritu general de la época moderna, y que podrían pronunciarse para expresar el modo de vida y de la cultura de la Modernidad, la crisis existencial que atravesarán muchos hombres, el juicio histórico después de las catástrofes que arrasarán el siglo XX (y no olvidemos en qué años Florenski está comentando e intentado responder a dichas sentencias), y, en general,

[187] P. Florenski, *Ibid*. 214-216. Cfr. además, las etimologías de la Verdad que Florenski proporciona en el inicio de *La columna* 15-22 (trad. esp. 48-53).

[188] Este tema ocupa la mayor parte de las lecciones sobre los presupuestos de la cosmovisión cristiana que impartió durante los años posteriores a la revolución. "Hay que poner de manifiesto nuestro propio puesto en la historia. Sólo un enfoque cristiano a la opinión que tenemos de nosotros mismos definiría nuestra autovaloración. ¿Cuál es nuestro puesto en la historia?", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, en *SĈT*-3 (2), 387.

[189] P. Florenski, *Homo faber*, en *SĈT* 3(1), 374.

[190] P. Florenski, *Ibid.*, 374.

en la angustia en la que desembocan los intentos modernos de poner al ser humano ante su destino.

Habría, pues, que reflexionar mucho sobre qué ha pasado y qué está pasando para que el hombre moderno haya podido decir – en su corazón, en sus manifestaciones culturales externas, en el conjunto de los sucesos históricos – su particular 'no hay Dios', 'no hay signo de Dios en el mundo'. Repito que no es esta solamente una cuestión concerniente a una teología o una filosofía de la religión; esta afirmación es central – al menos para la filosofía rusa – para comprender la raíz de las aporías de la Modernidad.

Esa raíz, en los escritos de Florenski, y en sintonía con buena parte de la tradición eslavófila, metamorfoseada después con Soloviov, se debe a un factor filosófico decisivo: la separación, incluso asumida genéricamente, entre lo racional y lo vital. No hay que dejarse llevar por una formulación precipitada de lo que significa esta separación. En la cosmovisión de Florenski, que hunde sus raíces en su experiencia biográfica juvenil, esta separación es un producto histórico de una división más profunda en el hombre, entre sus dos dimensiones constitutivas más importantes. Es la división en el hombre entre las obras de la esfera racional abstracta (en cuanto normativo, definido, legal, en cuanto palabra determinada y que quiere consolidarse en la realidad) y las obras de la esfera creadora (como ya indicamos anteriormente, en el matiz de una voluntad impetuosa que quiere derrocar creativamente cualquier límite). La separación entre estos dos principios define, para Florenski, el alma de la cosmovisión 'renacentista', opuesta a la 'medieval'.

Esta ruptura interior al hombre y a la cultura es una quiebra en la capacidad creadora, quiebra en la que la persona ha quedado subordinada al mantenimiento de una enorme organización racional de la existencia, hasta hacer desfallecer la espiritualidad del hombre concreto. "Hemos dejado de percibir el conjunto de la cultura como vida nuestra. Y ya desde hace tiempo la persona concreta, excepto en algunos casos, deja de ser capaz de elevarse hasta el vértice de la cultura sin gravísimas pérdidas; desde hace mucho tiempo, la participación en su riqueza se conquista sacrificando la integridad de la persona"[191]. El resultado en la vida contemporánea se salda en la imposibilidad de que la persona esté en su propia vida, la imposibilidad de sostener la enorme red organizativa en la que se desenvuelve la vida, resultando ser sólo una componente suya; una imposibilidad forzada por la extrema complicación de ramificaciones que se alejan del centro vital del hombre y de la sociedad. "La vida se disgrega en diversas direcciones y resulta imposible ir en todas las direcciones simultáneamente" [192].

[191] P. Florenski*, Balances,* en *SĈT*-3(1), 368.

[192] P. Florenski*, Ibid.,* 368. "Cuando un físico o un biólogo o un químico, o incluso un psicólogo, un filósofo, un teólogo dicen desde su cátedra una cosa, y en sus disertaciones otra, y en su ambiente privado tienen un sentimiento contrario a las condiciones basilares de su pensamiento, eso es un signo de que sus personalidades se han disgregado en otros modos de ser que se excluyen entre sí. Viéndolo en profundidad, no es difícil darse cuenta de la desconexión interior de las lecciones, de las disertaciones y del sentimiento ante su propia vida. La personalidad queda disgregada al afirmar, de manera abstracta, el carácter unitario de su acción. Pero eso no es comunión, síntesis, unidad creativa, sino disgregación, mezcla mecánica; no es vida, sino muerte", P. Florenski*, Ibid.,* 367- 368. "La civilización moderna es como una casa que absorbe todas las fuerzas del hombre, obligándolo a ponerse a su servicio, en lugar de hacerle la vida más sencilla. El hombre trabaja como esclavo por la cultura, sin recibir nada a cambio como no sea el reconocimiento amargo de su aislamiento, de su pobreza, de su fragmentación. (…) La ciencia quería apropiarse de todo aquello en lo que la persona busca su propia satisfacción. El resultado de esos esfuerzos ha sido una gigantesca maquinaria con la que no se sabe qué hacer, y desde luego no puede hablarse de satisfacción.

La pérdida de signos del mundo divino en lo creado y la ausencia de Dios corresponde, así, con la edificación de una enorme organización racional de la vida, en la que la vida queda clausurada, sobre todo en su esfera intelectual, impidiéndonos 'ver' en profundidad, obstruyendo la *theoria* que descubriera la luz primordial de lo divino en las cosas. Y esa impotencia para ver, nos dice Florenski, provoca un debilitamiento de las fuerzas vitales, un 'envenenamiento', como en quien queda paralizado por el conjuro o el encanto de una construcción humana que obliga a seguir su lógica. Es contra esa impotencia contra la que se alza, desde muy pronto en los escritos de Florenski, la aspiración a otro tipo de racionalidad, como aspiración a la cosmovisión integral: "La imposibilidad de escuchar la 'palabra de Dios' no es una imposibilidad sustancial, inherente a la naturaleza humana. Lo que nos quita las fuerzas es la inmensidad de hechos acumulados por la ciencia, el ritmo impetuoso de la vida, la dificultad para orientarnos"[193].

La visión del mundo heredada del Renacimiento comporta, según Florenski, una desintegración de toda posible visión unitaria de la realidad. Y, en este juicio dado a la mentalidad moderna, la conclusión es que tanto la separación de razón y vida, como la desorientación cultural, y, en fin, el eclipse de lo divino, se deben conjuntamente al olvido del símbolo. Todo cuanto se connota en la crisis del mundo occidental, con toda la crueldad de sus manifestaciones, puede expresarse como una pérdida de la visión simbólica de la realidad. Se pierde el simbolismo como método y el reconocimiento confiado en que la realidad misma es simbólica, expresiva y acogedora de la vida humana. Y la pérdida del simbolismo es la pérdida de la visión de lo espiritual en los datos concretos del pensamiento, la separación entre lo místico y lo científico.

El núcleo de esta pérdida en la que desemboca la potencia 'renacentista' es una crisis de la medida del hombre, porque esa razón abstracta y que organiza la vida no responde realmente a la medida humana, más aún, aunque suene paradójico, Florenski llega a decir que la razón renacentista o científica olvida que el hombre es la medida de la realidad: "la visión científica del mundo ha perdido, cuantitativa y cualitativamente, la medida con la que deberíamos medirlo todo, o sea el hombre"[194]. Claramente, esta métrica humana de la realidad es un desafío con el que Florenski polemiza con el Renacimiento, porque presupone que la medida del hombre que justifica la vida es de otro tipo, espiritual según lo dicho anteriormente. La auténtica medida del hombre, la comprensión del hombre como medida, en Florenski sigue caminos contrarios al humanismo moderno, denunciando en éste la subordinación de los elementos y expresiones de la vida concreta a un ideal de lo humano que termina volviéndose contra el hombre. Ese es el motivo por el que Florenski incluso llega a calificar a la visión renacentista o científica como

Parece una casa construida en decenas y decenas de kilómetros cuadrados, con habitaciones kilométricas. ¿Qué utilidad puede haber en coger vasos con la capacidad de cien cubos, o picaportes largos como el mástil de un árbol, sillas tan altas como campanarios, puertas que sólo se pueden abrir con una maquinaria colosal, y para todo lo cual, probablemente, se hacen necesarios tantos años?", *Ibid.*, 370.

[193] P. Florenski, *Sobre un presupuesto de la concepción del mundo*, en *SĈT* -1, 70.

[194] P. Florenski*, Balances,* en *SĈT*-3(1), 371.

autoidolatría y 'fariseísmo'[195]: representa una enorme potencia racional, pero que pone el corazón del hombre a su servicio.

La enorme complejidad de la vida operada por la hiperracionalización de la existencia se traduce en una imposibilidad de encuentro, de comunicación, de relación – por eso, la pérdida de lo simbólico es, de una vez, la imposibilidad misma de la cultura y de la vida. "La cultura es un lenguaje que une la humanidad, pero ¿no nos encontramos tal vez en una confusión lingüística en la que nadie comprende a nadie y donde los discursos solo sirven para acentuar el extrañamiento mutuo, dándole un aspecto casi definitivo?"[196].

La auténtica razón de ser de la cosmovisión renacentista es el principio de autonomía, que se vierte sobre cada uno de los campos del saber, pero también en la relación mutua entre hombres y colectividades. Y la autonomía no es simplemente un reclamo metódico y moral, sino la expresión de una ontología – esa ontología de la que Florenski, a lo largo de su filosofía, quiere salir –. La pérdida del símbolo y la pérdida de los signos de lo espiritual en el mundo son una misma cosa con el principio autónomo de la existencia, con el principio de que una realidad pueda ser *logos* y *nomos* de sí misma. Y lo que se deriva de esa autonomía es una separación de la realidad, desde el momento en que lo primordial es lo autodeterminado y se despreocupa de las exigencias procedentes del mundo externo, que se hacen depender de la propia autodeterminación. Por eso, Florenski a menudo dirá que el hombre moderno, queriendo ser autónomo, no puede ser en realidad activo y creador, sino radicalmente pasivo. "La percepción renacentista del mundo, poniendo al hombre en un vacío ontológico, lo condena a la pasividad, y en esa pasividad se descompone la imagen del mundo y el hombre mismo se divide en puntos e instantes que se excluyen unos a otros"[197].

2.2. *Lo primordial manifestado en la crisis de la crisis*

Hay, sin embargo, en las valoraciones de Florenski sobre el cambio de época, un juicio sobre lo que significa la crisis que merece una lectura más precisa. Para Florenski, la Modernidad es un proyecto coherente, lleno de fuerza y acabado en sí mismo, que, aunque comporte la imposibilidad de una visión integral, presupone un mantenimiento en el mundo del hombre, una manera de procurarse el equilibrio, un proyecto de organización

[195] "La época renacentista es el renacimiento del fariseísmo. Trajo dos términos nuevos: naturalismo y humanismo, como proclamación de la autonomía del hombre y de la naturaleza. La autonomía se contrapone a la heteronomía, cuando se reconoce que la ley, *nomos* de la vida, nos fue dada por otros seres, que también eran criaturas; se tiene, por su parte, la anomía cuando la ley procede de nosotros mismos, o de la naturaleza, pero sin importar muy bien quién nos la ha dado. Pero esta distinción [autonomía o heteronomía] no es una contraposición, porque la esencia espiritual, en un caso y en otro, es la misma: la criatura es el origen de la ley. No importa que proceda de mí o de otro; en un caso y en otro, viene de una criatura, y en mi alma se convierte en un ídolo. La criatura se esforzará en salvarse a sí misma, con sus propias leyes, con los logros patentes de una actividad cualquiera – beneficencia, ascesis, acción social, filosofía, ciencia, o incluso el servicio litúrgico –. Por muy variadas que sean estas aspiraciones, su esencia espiritual seguirá siendo la misma: si valoramos las reglas por amor a las reglas, nos encontraremos fuera de la Gracia; si hacemos el bien con toda el alma, incluso hasta despojarnos de nosotros mismos, pero fuera de una relación con Dios, y si, además, nos quedamos encantados con nuestras acciones, entonces he ahí el fariseísmo", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVI, en *SĈT*-3 (2), 459-460.

[196] P. Florenski*, Balances,* en *SĈT*-3(1), 368.

[197] P. Florenski*, Ibid.*, en *SĈT*-3(1), 367.

realmente transformador. No puede identificarse simplemente con una crisis de lo medieval, un periodo de declive, como la experiencia de un decaimiento. Realmente, lo moderno ha sido la edificación de un orden nuevo, pero un orden que lleva a un colapso irremediable. La crisis a la que se refiere Florenski en sus escritos es el periodo final del proyecto moderno, la crisis que puede ser asumida como saludable – aunque dolorosa – para dar paso a otro modo de comprender la realidad. Y eso significa valorar la crisis de la civilización de otro modo. Una cosa es la atomización desintegradora, que podría extenderse indefinidamente, permaneciendo el hombre esclavo de la voluntad extrema de racionalización del mundo. La otra, es la autodestrucción de ese proceso, que es a lo que Florenski está asistiendo, y donde, según él, se necesita una mirada profética no sólo para anticiparse al cambio, sino para saber recuperar la orientación simbólica del mundo.

"El hombre no puede permanecer esclavo definitivamente. Llega el día en que se liberará del yugo de la civilización renacentista, aunque, con ello, deberá renunciar a las ventajas que ella había concedido. La sacudida más fuerte de las bases de la cultura es inminente"[198], y nombres como Goethe, Puskin, Tosltoi o Nietzsche fueron, dice Florenski, quienes verdaderamente vislumbraron el carácter catastrófico del cambio de época. Pero la crisis, en cuanto tal, lleva un carácter positivo, capaz de ponernos en contacto con la Verdad, porque permite reconocer una escisión en el interior de la cosmovisión renacentista, desenmascarando que se trata de un falso equilibrio. "Toda disolución de la cultura es una escatología"[199]. La crisis de una época (y lo mismo para un individuo) es la posibilidad de volver a unirnos a un acontecimiento eterno.

Es esta la experiencia profunda que Florenski relata en sus memorias, interpretando su itinerario desde el positivismo hacia la crisis como una imagen del "desgarro de la historia mundial"[200]. Merece la pena que leamos cómo relata Florenski su experiencia de la crisis del positivismo, para entender con mayor finura su actitud ante la cultura renacentista.

> Como quiera que se entienda, lo que no puede ocultarse es lo más importante que me sucedió: una fractura, un vuelco biográfico, un derrumbe interior instantáneo, hasta el punto de no poder enmascararlo diciendo que su preparación fue gradual. Cuando toda una casa se cae, el derrumbe acontece de improviso, descubriendo de improviso un hecho completamente nuevo en comparación con lo anterior: la casa se ha caído y antes estaba de pie. Aun agrietándose y cediendo, lo que antes había era una casa, pero a partir de ese momento ya no lo es. En mi percepción de aquel acontecimiento lo más importante fue su carácter sorprendente y catastrófico. Un periodo de mi vida se había destruido, aquel precisamente de mayor trabajo, abnegación y – así me lo parecía a mí – desinterés. ¡Con qué crudeza sentí entonces la vanidad de las cosas humanas! Y qué resonaron en mí la destrucción de Rusia y la destrucción, ya prevista, de Europa y de su cultura. No es que me implicaran en primera persona. Más bien, por entonces, ya sabía – seguramente incluso mejor que ahora – que la comprensión científica del mundo es el alma de la cultura occidental, el corazón mismo de Europa. Y cuando aquel corazón empezó a detenerse ante mis ojos, ya no como un corazón sino como una goma elástica, entonces, deseándolo secretamente, comprendí que lo que sucedía en el mundo entero tenía necesariamente que suceder. En lo que me había pasado a mí, viví el desgarro de la

[198] P. Florenski*, Ibid.* en *SĈT*-3(1), 369.
[199] P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, II, en *SĈT*-3 (2), 389.
[200] P. Florenski, *A mis hijos*, 196.

> historia mundial. Me di cuenta, inmediatamente, de que "el tiempo se había desquiciado" (Shakespeare) y que había llegado a su fin algo extremadamente importante, no sólo para mí, sino para la historia universal. (…) Pero en aquel dolor ya se intuía el inicio de una liberación, de la resurrección, no sólo mía, sino de todos[201].

Florenski habla así de su experiencia juvenil, cuando la confianza que había puesto en la cosmovisión científica dio un vuelco. Lo cierto es que los años de perspectiva científica de Florenski no hay que considerarlos como una fe absoluta, exclusiva, unilateral, en lo que significaba el trabajo científico. Sin excluir la fuerza y la unidad de lo que suponía ese trabajo, en el Florenski joven permaneció una bicefalia intelectual y existencial, entre una visión positivista y la memoria candente, pero inexpresada, de la vida mística que había conocido en su contacto temprano e infantil con lo primordial de la existencia. Así lo relata él mismo: "Cuando estaba en el sexto curso del instituto o quizá un poco antes, mi actitud científica hacia el mundo ya se había formado totalmente, casi canonizado. Pero, bajo esa actitud, en secreto y de manera inexpresable, yo guardaba la fábula que procedía de aquel paraíso infantil que permanecía oculto en lo más profundo de mi corazón"[202]. Y lo interesante es que, en ese desdoblamiento interior, ganase la 'fabula' escondida, y no por una pusilanimidad en lo científico ni por una tendencia irracionalista, sino porque la visión científica, llevada hasta el extremo, se autodestruye:

> Dentro de mí, estas dos fuerzas se enfrentaron con especial intensidad, porque el cientificismo renacentista no era para mí un apéndice exterior, ni un adorno, sino una segunda naturaleza, y si conocía bien su auténtico significado, no era porque alguien me lo hubiera enseñado, sino porque lo conocía directamente, como mis propios deseos. A esta comprensión se le oponía una experiencia, igual de intensa, que negaba en su raíz las intenciones renacentistas. Por eso, cuando, dentro de mí, el renacimiento fue llevado forzosamente hasta el extremo, todas aquellas intenciones explotaron. Crecí y me educaron como hombre de un tiempo nuevo; por eso, me sentía como su límite y su fin, como el último hombre del nuevo tiempo (no en sentido cronológico), y, por ello, el primero de un inminente medievo[203].

En otro lugar, Florenski nos habla de esa misma caída de su cosmovisión científica, que tuvo lugar como si desplomase un edificio inconsistente por el que había entregado lo mejor de su talento y de sus esfuerzos de juventud:

---

[201] P. Florenski*, Ibid.* 196.

[202] P. Florenski*, Ibid.* 189. "Yo acogía con entusiasmo todo tipo de explicaciones acerca de la vida, incluso las más racionales, asimilándolas, pero dentro de mí me guardaba el derecho a pensar lo contrario, no sin haber aprovechado cierta utilidad práctica de las explicaciones racionales, al igual que su carácter arbitrario, convencional y vacío. Pronto aprendí a vivir con dos cabezas: fuera, con la cabeza de los adultos, aceptando las leyes de la lógica, dentro, con mi cabeza de niño, asumiendo el mundo desde el idealismo mágico (término que aprendí más tarde). Hacia fuera, podía defender ardientemente, casi como fanático, tal o cual explicación científica, pero dentro de mí no creía en esas explicaciones, considerándolas como lo que son, algo convencional. Pensaba que, de mi concepción del mundo, no se podía hablar en voz alta, y la acallaba como un secreto privado del alma. Me parecía ingenuo y contraproducente explicarle el mundo a otros con las categorías de la magia. Pero ¡hay tantas cosas de las que no se puede hablar! Yo aparentaba ser un científico, pero dentro de mí era un mago", P. Florenski, *Ibid*, 172.

[203] P. Florenski*, Ibid.* 217-218.

> Recuerdo muy bien un mediodía caluroso, en el que me refugié en el bosque, en la pendiente de la montaña, a la otra orilla del río Kurá. Era una pendiente muy pronunciada y era fácil resbalarse y caerse al río. Intentaba ordenar mis ideas sobre alguna cuestión científica, pero la idea se mostró vacía y se me deshizo. De repente, atravesando la fina costra de aquellos pensamientos, como un puñal se me clava otra idea, completamente inesperada e intempestiva: "Esto es absurdo. Esta cuestión es absurda y además totalmente innecesaria". Sorprendido y aterrado por aquel pensamiento, contrario al mío, pregunté cómo podría ser absurdo algo estrechamente unido a otras muchas cuestiones que ya estaban más que asumidas. En poco más de un segundo, otra respuesta: también esas otras cuestiones son absurdas y totalmente innecesarias. Entonces, volví a formular mi pregunta acerca de cuestiones que, con sus relaciones y dependencia recíproca, formaban todo el tejido de la visión científica del mundo. Y de nuevo la misma respuesta: también la visión científica del mundo es un montón de tonterías y costumbres que no tienen nada que ver con la verdad, con la vida, con su fundamento; tampoco ellas sirven para nada. Aquellas respuestas, procedentes de *otro* pensamiento, resonaban con una crudeza cada vez mayor. Recuerdo perfectamente la sensación, casi física, que me producían, como una puñalada que, sin esfuerzo alguno, penetraba hasta mi cuerpo espiritual, cortándolo como a un objeto blando, sin ningún tipo de resistencia. Cuanto mayores eran mis preguntas, menos fuerzas quedaban para defenderme, y más devastadora resultaba la puñalada. Hice, en fin, una última pregunta, relativa al conjunto del saber. Recibió una respuesta igual de cortante que las anteriores.
>
> En un momento se había deshecho y devaluado todo lo que daba algún sentido a mi vida. Todas las objeciones contra el saber científico que ya había oído se volvieron contra mí, y de ser sutilezas fácilmente refutables, se convirtieron en las constataciones enormes de aquel nuevo pensamiento, cobrando la fuerza suficiente para golpear de lleno al corazón de la cosmovisión científica. En un solo momento, como demolido por un terremoto, la estructura gigante del pensamiento científico si deshizo en escombros, descubriendo que, en realidad, no estaba hecho de materiales sólidos, de astillas, cartón y estuco. Cuando me levanté, ya no tenía nada que llevarme conmigo, ni siquiera los escombros de lo que quedaba de todo aquello en lo que había creído y al que había entregado todos mis esfuerzos. Desolado, hui de aquella escombrera[204].

Este texto es significativo para comprender el juicio que merecerá para Florenski la visión científica, exactamente como algo 'innecesario', si se pone en relación con la única cuestión necesaria en la que, a él, desde muy pronto, le iba su propia vida. No es un juicio gratuito, sectario o de alguien incapaz de armonizar el estudio científico con las demandas espirituales más altas – pues esto último fue lo que realmente haría Florenski, buscando hasta los últimos años de su actividad los elementos de la cosmovisión integral en su estudio científico y tecnológico. "Mi agonía se debía a un motivo más bien intelectual. Yo ardía por faltarme la Verdad" [205]. El adjetivo de 'innecesario' califica a toda la cultura europea que se había edificado desde los presupuestos renacentistas, como una manera de resistirse a un modo de contemplar el mundo que, una vez dentro de él, quiere hacer pasar su propia imagen como absoluta, necesaria, imprescindible, como calco perfecto e incontestable de la realidad. Pero si, desde su raíz misma, se consiguiera relativizar esa pretensión y concebir la imagen abstracta de la realidad como una imagen entre tantas,

[204] P. Florenski, *Ibid.* 241-242.
[205] P. Florenski, *Ibid.* 244.

respecto de la cual la vida permanece irreductible, entonces la vida podría aspirar a cobrar otra forma, en la que, además, la vida y la palabra racional-cultural llegasen a ser una misma cosa, suprimiendo el desdoblamiento interior entre vida y contemplación del mundo:

> Quiero decir que la lucha contra el pensamiento renacentista sigue en pie, pues todavía nos dedicamos a criticar sus presupuestos y la cultura que alumbró. Pero probablemente se trata de la última batalla. Los que vendrán después de nosotros pronunciarán un fatídico 'no es necesario', y todo el sistema complejo de la civilización exánime caerá, como cayó el enorme edificio de la astrología, como cayó la escolástica, como cayeron los grandes imperios, y caen porque dejan de ser necesarios (…) La ciencia renacentista tendrá la misma suerte, solo que será golpeada con mucha mayor dureza, con la misma implacabilidad con la que ella, un tiempo, golpeó al hombre[206].

Esta es la percepción que Florenski tiene del fin de una cosmovisión y de la experiencia de la caída. No estamos, por tanto, ante un mero juicio condenatorio; se trata de algo que Florenski sufrió él mismo, pero que le permitió ver más allá, anticipando los signos de algo prometedor que se avistaba en la caída. Esto es importante, pues, aunque en la crisis no esté implícita la salvación, sí lo está su posibilidad, y esto, si de verdad es una puerta abierta para mantener una relación renovada con la Verdad, puede ayudar a reinterpretar lo que significa la crisis. En la crisis se manifiesta un desequilibrio como el que la visión científica aspira a neutralizar. Es la experiencia del corte, del salto, del cambio brusco, que, en esta condición, se vive dolorosamente, pero que concuerda con el ritmo de conversión *discontinuo* en el que, con el tiempo, se descubrirá una manifestación de la vida. Si la crisis es posible, la vida lo es, pero con unos presupuestos teóricos diferentes. La crisis, como sacudida brusca, habla también de lo primordial.

Esto es un modo de entender lo que significa 'ser medieval', a lo que Florenski atribuye una conciencia 'nocturna'[207], que es un modo de decir – frente a la pretensión de cualquier 'siglo de las luces' – que el hombre sabe de la luz pero no es él mismo la luz.

Frente a la voluntad de organización racional del mundo, la crisis pone algo al descubierto: la imposibilidad de hacer del estado actual de la vida la palabra última, justificada, de la existencia. Esto también es aplicable para la conciencia de la ausencia de Dios, quizá la conciencia más decisiva a la hora de medir la orientación cultural y predecir si seguirá una nueva e inevitable crisis, o un camino hacia una realidad mayor. ¿Cómo descubrir los signos de lo divino en la realidad presente? Para descubrirlo, es irremediable cruzar el umbral de algún tipo de crisis, por lo que está supuesto en esa crisis[208].

---

[206] P. Florenski*, Balances,* en *SĈT*-3(1), 369-372.

[207] P. Florenski *La cosmovisión cristiana*, I, en *SĈT*-3 (2), 386-387.

[208] Florenski atravesó diferentes momentos críticos en su vida, de los que quizá caben destacar cuatro: la que estamos recordando aquí, antes de 1900, entre el positivismo y la búsqueda de la cosmovisión integral; la del final de los estudios de matemática, que le llevaría a estudiar teología, bajo la recomendación de su padre espiritual el obispo Antonio, convenciéndole de no hacerse monje; la de los años 1908-1910, que le llevaría al matrimonio y al sacerdocio; la de los años veinte (sobre todo hacia 1924), con la imposibilidad de realizar normalmente su ministerio sacerdotal y con las continuas presiones políticas que se cernían sobre su dedicación intelectual, que terminaría llevándole al martirio.

Esta conciencia 'crítica', en el sentido de atreverse a cruzar cualquier umbral que suponga una caída y un cambio radical, que más bien viene considerada en la filosofía rusa como 'conciencia escatológica', como un paso a un mundo mucho más real y que pone en relación con el destino último, esta conciencia parece dibujarse como condición para interpretar la historia y la época presente. En esta concepción, ni la labor teórica ni la acción práctica pretenden arrogarse los derechos de la luz, ni el mantenimiento en condición vital alguna, sino el tránsito hacia una realidad prometida, que siempre está por llegar. Esta tensión es fundamental, primero, como clave desde la que interpretar todo lo que sucede en la historia, tanto la crisis ante la Verdad como los desastres de todo tipo que suelen levantar las demandas de la teodicea. Pero, además, es interesante porque, como clave de interpretación, sí puede llevarse hasta el extremo – el extremo de la catástrofe más absurda imaginable – para, desde allí, plantear un fondo de esperanza: "«Se hizo la tarde, se hizo la mañana: el día primero». Empieza, pues, con la tarde y acaba con la mañana de un día sin fin. También la historia del mundo es así: fluye en la tiniebla del pecado, y no es sino una única noche, una pesadilla terrible que dura de época en época, pero una noche llena del triste misterio del atardecer y de la alegría de la mañana"[209].

3. Lo religioso es lo primordial

El otro factor que no puede ser desatendido a la hora de poner en contexto el modo florenskiano de filosofar tiene que ver con la religión. La filosofía de Florenski es una filosofía religiosa. No es sólo teología (ni siquiera sólo una teología filosófica), ni mucho menos una fenomenología de la religión. Incluso las cuestiones de teodicea se plantearán filosófica y *religiosamente*. La filosofía religiosa va más allá de un modo filosófico de conceptualizar el mundo divino, pero también más allá de un campo exclusivamente religioso que hubiera sido previamente tematizado, convertido en objeto en cuanto tal.

Así pues, para comprender lo que significa lo religioso para Florenski sería necesario recorrer toda su obra, a fondo y hasta el final, descubriendo el modo de plantear cuestiones metafísicas, el espíritu que las anima, el alcance de las mismas, etc. Esto es algo que se puede descubrir sólo una vez que se accede a seguir el ritmo propuesto por este autor: filosofando con él, descubrimos lo que significa filosofar religiosamente. Pero eso no obsta a que antes, para encuadrar mejor la reflexión, demos algún apunte, aunque mínimo, sobre el modelo típicamente ruso de la filosofía religiosa, especialmente porque, al lector contemporáneo, y más en un trabajo académico, se le planteará este problema: ¿cuál es el límite entre el campo de estudio filosófico y la religión?

En primer lugar, hay que atender a lo que supuso aquello que muchos han llamado 'filosofía religiosa rusa' para referirse a un conjunto de autores que, desde los eslavófilos en adelante, encontraron en la tradición ortodoxa una auténtica fuente para respuestas existenciales, gnoseológicas, estéticas y políticas, toda vez que aspiraron a una renovación de esa tradición, precisamente para aclarar dónde y por qué podía ser inspiradora para la cultura contemporánea (este era el origen de los debates en torno a la

[209] P. Florenski, *Sobre la colina Makovec*, en *SĈT*-3, 33.

Iglesia y el mundo laico)[210]. Pero aquel grupo, en realidad, es bastante heterogéneo y amplio, cada uno de cuyos autores presenta un pensamiento y estilo muy singular, pero manteniendo, realmente, un aire de familia compartido.

De la filosofía rusa podría decirse algo análogo a lo que podría decirse de la filosofía medieval: el campo que cubren es demasiado amplio como para tomarlo como una unidad bien definida y sustantivarlo ('rusa', 'medieval'). Y, sin embargo, sí hay 'algo' que se mantiene afín en todos ellos, algo que es el verdadero motivo por el que, más allá de aspectos concretos de los que se ocupen, causan un rechazo o una adhesión casi dicotómicos. Este carácter distintivo es el modo en que lo religioso permea el fondo de todas las cuestiones planteadas[211].

Desde Soloviov, el pensamiento religioso ruso asume lo religioso como unitotal, también metodológicamente, de manera que lo religioso deja de ser un tema entre otros, que pudiera o no ponerse en relación con otras dimensiones, sobre todo con la búsqueda libre. Pero vale también lo contrario: lo religioso en estos autores es de carácter filosófico, en la convicción de que la búsqueda filosófica libre es la única que podría hacer justicia a la tradición espiritual, liberándola de los esquematismos formales de un dogmatismo alicaído[212]. En estos autores, hay una clara contraposición entre filosofía religiosa e imposibilidad de la filosofía, o, como lo expresó Soloviov, en un modo cercano a como lo entenderá Florenski, se trata de la alternativa ineludible entre el escepticismo radical y el misticismo asumido en el camino de la filosofía.

Esta síntesis original de filosofía y religión ha dado al pensamiento ruso un carácter especialmente interesante, porque ha llevado ambas dimensiones hasta extremos inimaginados, que no habrían alcanzado la una al margen de la otra. Pero esa síntesis sólo

[210] Para esta cuestión, resulta imprescindible conocer las posiciones filosóficas ante la crisis de la cultura rusa que importantes filósofos (Bulgakov, Frank, Struve, Berdiaev) compartieron, primero, en *Vecchi* (1905) y después en *De profundis* (1918). Para comprender, desde testimonios en primera persona, los debates en torno a religión y cultura, son muy esclarecedores los escritos de Berdiaev (sobre todo, su *Autobiografía*) o Bulgakov, pero también el ya citado libro de Zernov, *The russian Religious Renaissance of the XX Century*.

[211] "La religión, desde el punto de vista teorético, debe serlo todo, difundiéndose por todos los ámbitos de la vida de los creyentes. No puede haber nada, en principio, que sea 'laico', en cuanto zona religiosamente neutral e indiferente, carente de un coeficiente religioso", Bulgakov, "Chiesa e cultura", en *Lo spirituale della cultura*, 45. Dice también Bulgakov: "La ortodoxia es amor por la belleza, y el amor a ella exige que toda la vida quede penetrada por ella, por todo lo que significa la esencia de la ortodoxia. (…) De ahí el deseo de verlo todo consagrado, incluido el Estado", Zander, *Christianstvo i sovremennaja zizn*, París, 1925, 16-17.

[212] La tesis central que justificó el método de Soloviov es la tesis de la 'divinohumanidad': la humanidad no puede acoger la plenitud de la divinidad sin realizar hasta el mayor extremo posible aquello que le es más propio en cuanto humanidad, y ello sólo podría realizarlo libremente. Por eso, si la libertad le llevase, como le ha sucedido al hombre contemporáneo, hasta una autonomía opuesta a Dios, todavía puede descubrirse un elemento salvífico: la experiencia de la libertad desde la que poder formular una conversión más auténtica. Este es el mismo espíritu que animó a Bulgakov, que resume como sigue el proyecto del grupo de teólogos exiliados en París: "El milagro de la creatividad no se realiza sin audacia, y su inspiración busca sus propios caminos, pues que en la casa del Padre verdaderamente hay muchas moradas. Pero hay una condición sin la cual sería imposible la actividad teológica creativa: la libertad de investigación, sin la que se perdería la sinceridad y el entusiasmo. (…) Puede ser, según dicen, que el don de la libertad espiritual no sólo sea un don precioso, sino también peligroso; pero ¿sería acaso lícito buscar ante todo la seguridad? Pues todo lo creativo supone un elemento de riesgo y de falta de seguridad. ¿Acaso lo realmente peligroso, para un pensamiento sano, no será el cristianismo mismo y, para nosotros, en un tiempo de confusión general, apelar a la seguridad?, Bulgakov, "Presso il fiume Chebar", en *Lo spirituale della cultura*, 124-125.

puede entenderse comprendiendo lo que supone lo religioso en la intelectualidad ortodoxa rusa y el modo de ser integrado en un pensamiento filosófico como el de estos autores.

Cuando se habla, en este contexto, de lo religioso, se entiende ante todo lo 'sacramental'. Pero incluso este término puede inducir a confusión, pues lo sacramental podría (al menos en Europa Occidental) ser tomado como un elemento secundario de la religiosidad, y, en verdad, periférico para la conciencia cultural secularizada. Lo sacramental, en el pensamiento ruso al que nos referimos, es una triple síntesis que condiciona el modo de entender lo religioso: la fuerza concedida al espacio del misterio, la materialidad en la que quiere expresarse ese misterio y la eclesialidad en la que acontece esa expresión[213].

Sobre el misterio, resulta válido cuanto hemos dicho acerca de la primacía de lo espiritual, como orden existencial con una vitalidad propia que se manifiesta en el mundo en el que de hecho estamos.

La eclesialidad, por su parte, también es una clave imprescindible para entender la propuesta rusa de una filosofía religiosa (como lo fue en Florenski[214]). Podríamos decir que las dificultades generadas a la hora de aceptar la componente religiosa de la filosofía rusa no vienen tanto por ser religiosa, sino por ser eclesial. Está claro que lo eclesial comporta lo confesional e institucional-histórico, si bien, para la tradición ortodoxa, en lo eclesial se contiene la referencia a todos los espacios de la vida cultural pública: no lo eclesial como una opción social entre otras, sino como la matriz de todo fenómeno social posible. Además, en el plano intelectual, esto significa hacer filosofía asumiendo el alcance teórico y existencial traído por los dogmas (de la Trinidad, de la Encarnación, del mundo futuro y del juicio a la historia), por la liturgia, por la tradición orante. Estos son temas teológicos, pero lo importante que ha sido puesto de manifiesto por los autores rusos, a mi juicio, es que esos temas pueden ser tratados filosóficamente, que la eclesialidad es un espacio en el que se puede hacer filosofía sin, por ello, aislarse de lo que una filosofía no eclesial, 'laica', está desarrollando en ese momento.

Lo que queda por justificar, como en toda conversión, es el paso de un terreno filosófico no eclesial a otro eclesial. La propuesta rusa es que en este paso se implica una posibilidad filosófica mucho mayor, que allí la fuerza filosófica aumenta (algo distinto, pues, a tomar lo eclesial como respuesta no filosófica a preguntas que la filosofía pone pero no responde). Para esta tradición rusa tan peculiar, la eclesialidad, siendo '*sobórnica'* ('conciliar', 'sinfónica', de un carácter 'polilógico'), es el espacio del auténtico preguntar filosófico.

Desde otro punto de vista, es interesante cómo en el pensamiento ruso no sólo la filosofía es llevada a la eclesialidad, sino la eclesialidad a la filosofía. Lo interesante, pero que también puede ser motivo de rechazo, es la libertad conceptual a la hora de incluir en

[213] "En la religiosidad rusa – dice Kartasev – lo primero que sorprende es la sensación de una presencia, casi supersticiosa, de Dios en la materia, expresada en el amor y la veneración hacia objetos sagrados (…). De ahí el precepto de la devoción exterior y de la aspiración a incorporar la Iglesia a toda la existencia. Esta exigencia de totalidad de los objetos sagrados se refleja también en la tipología de nuestros edificios sagrados, que no pueden reducirse a enormes volúmenes de piedra desnuda (…). El alma rusa intenta llenar de sacralidad todo cuanto le rodea, aspirando a construir el cielo sobre la tierra", Zander, *Christianstvo i sovremennaja zizn*, París, 1925, 13-14.

[214] Cfr. P. Florenski, *La idea de la Iglesia en la Sagrada Escritura*, en *SĈT* -1, 318-489.

el discurso filosófico elementos que suponen un corte o intercalación temática[215]. Para algunos lectores, puede causar rechazo por contemplarlo como arbitrariedad metódica y temática, si bien precisamente un talante realmente filosófico debería estar abierto a estas muestras de libertad conceptual.

A mi juicio, son dos los motivos que permiten esta libertad conceptual rusa, causen o no rechazo. Invirtiendo la fórmula karamazoviana, podría decirse que, si hay Dios, entonces en el mundo filosófico todo está permitido, incluida la rebelión nihilista y la posibilidad de respuesta a la rebelión. Y, viceversa, si no hay Dios, entonces no todo está permitido, porque queda circunscrito a un tema de estudio que condiciona lo que es posible en la realidad: la subjetividad, la materia, la historia, etc. En el pensamiento ruso, las búsquedas existenciales son llevadas hasta los máximos extremos posibles, en los que todo puede ser puesto en juego. Por eso, es un pensamiento en el que está implícita la infinitud del corazón humano: sus búsquedas de sentido, sus aspiraciones creativas, sus intuiciones místicas, sus exploraciones sub y sobreconscientes, los riesgos de la libertad, y todo cuanto suponga un desbordamiento de límites epistémicos o sociales previamente fijados.

A ese conocimiento de los fondos del corazón humano acompaña una fuerza expresiva inusual. La libertad conceptual se manifiesta también aquí. Y creo – segundo motivo – que ello se debe particularmente a la sensibilidad de la teología ortodoxa hacia la literatura apocalíptica, es decir, como un estilo unitario pero rico en símbolos que permite ascender y descender por diferentes niveles, temas y tonos. Por eso, es frecuente que en una línea discursiva irrumpa la alusión a símbolos eclesiales, casi siempre hipostasiados. Este es un modo ruso de filosofar en sintonía con lo espiritual-primordial.

La filosofía de Florenski asume todo esto. El espíritu de aquel 'renacimiento religioso ruso', aparece con claridad en una carta de Bulgakov dirigida a Florenski, a propósito de un proyecto conjunto, presentado en Sergei Possad, para la creación de una academia religioso-filosófica, que inspiraría la futura academia de París:

> Aquella meta de fundar la Academia fue la luz de mi – y espero que nuestra – vida. Tenía que ocuparse del significado y de la justificación del futuro mismo de la religión. No habría sido sólo una escuela, sino una conciencia nueva, de una Iglesia a la vez nueva y antigua. La función principal la habrías tenido tú (…) pero esta obra nos superaba a ti y a mí, porque se trataba de una tarea eclesial. ¿Qué esperábamos poder hacer? Hacer ver la auténtica eclesialidad ortodoxa en toda su belleza, profundidad y amplitud; dar una respuesta ortodoxa a todos los desafíos modernos, llevándolos, por decirlo así, hasta el recinto eclesial. La filosofía, la ciencia, el arte, todo eso no se habría asumido como materias de enseñanza (eso era sólo un objetivo

[215] "En un determinado campo yo hablo sobre el semen y la sangre; en otro, sobre la ley de la razón suficiente y la ley de la identidad; en un tercero, sobre el progresismo y el conservadurismo; en un cuarto, sobre el gusto de las setas y del agua del manantial, etc., etc. Pero, de cualquier cosa hable, el tema fundamental sigue siendo el mismo.(…) ¿Cómo se unifica lo que no es asociable? Y de nuevo, sea cual sea el punto del que parto (y parto de los mil ángulos de la visión del mundo), me topo siempre con Uno Solo y el Mismo, con Aquel que conjunta la Finitud y la Infinitud. En mí se dan intereses muy diferenciados, pero todo se reconduce a un único centro", dice Florenski en V.V. Rozanov, *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraia*, 25

inmediato, pero exterior), sino que se habrían asimilado interiormente, en cuanto las habríamos convertido en ortodoxas en su propia esencia[216].

Para entender, aunque de modo elemental, lo que supuso para Florenski el descubrimiento de la fe ortodoxa, nuevamente hay que entender su búsqueda de lo primordial desde la infancia y los obstáculos que encontró para ello en su formación familiar.

A diferencia de muchos otros intelectuales (como los mismos Soloviov o Bulgakov), Florenski no procedía de un contexto familiar creyente que después él abandonase por el ideal del conocimiento. Tampoco fue nunca un ateo revolucionario. En su infancia y juventud lo religioso permaneció silenciado, casi en un completo desconocimiento e indiferencia[217]. También aquí se pone de manifiesto la ambigüedad positivista del padre, que, empero, no se traducía en una polémica abierta contra lo religioso, como sí sucedía en ambientes positivistas de la época. El imperativo familiar – debido, sobre todo, a que los padres de Florenski eran de confesiones distintas: bizantina rusa y armenia – era el de la tolerancia religiosa, pero a costa de arrumbar lo religioso a una esquina intocada.

Esto explica un elemento fundamental en la concepción ortodoxa de Florenski. Además del motivo gnoseológico, como búsqueda mística de la Verdad, la conversión de Florenski fue un modo de encontrar la raíz primordial de la persona y de la estirpe que permanecía ocultada en la formación de su familia. "He vuelto a mis antepasados"[218], fue la conclusión de su giro creyente.

Este encuentro con la memoria personal Florenski lo formula, además, como un reencuentro de la raíz primera de la cultura humana, cuya manifestación arquetípica es Grecia: la ortodoxia, en Florenski, es el mundo griego antiguo – y, por excelencia, el platonismo – más la fe en el Logos encarnado. "Los dos elementos fundamentales que definen el modo ruso de ser ortodoxo son, por una parte, la psicología natural y toda la configuración espiritual y social del pueblo ruso; por otra, la eclesialidad universal que el pueblo ruso ha recibido a través de los griegos"[219]. La ortodoxia significa para Florenski la memoria, personal y universal, y, viceversa, la memoria de la historia universal y el redescubrimiento de sus raíces llevan a la ortodoxia, a Bizancio, cuya herencia – esta es una convicción de origen eslavófila – pertenece a Moscú: "Cada vez estudio más el mundo antiguo. Es en Grecia donde encontramos el preludio de la Ortodoxia; con Grecia tenemos nuestra relación más profunda y orgánica, tanto por la forma y la exterioridad, como por el espíritu y la sustancia (…) Nosotros mismos somos Grecia, y ella es nuestra alma misma"[220].

---

[216] P. Florenski, "Correspondencia del sacerdote P.A. Florenskij con el sacerdote S. N. Bulgakov", 175-176.

[217] Cfr. todo el capítulo cuarto de *A mis hijos*, dedicado a la religión.

[218] P. Florenski, "Carta a Rozanov, 11/05/1911"; A. Tubachev, *Zizn'i sud'ba*, 19.

[219] P. Florenski, *Sobre la ortodoxia*, en Simvol, nº 21, 97.

[220] P. Florenski*, Pervye sagi filosofi,* en *SĈT*-2, 738, nota 41. Esta afirmación, casi reivindicativa, del alma y misión rusa no tienen en Florenski el signo – que él acusó de los eslavófilos – de autoafirmación mesiáncia de lo ruso erigido a un sentido unívoco de 'cristiano': cfr. *Sobre la ortodoxia*, 97-98. A juicio de Florenski, la tentación rusa consiste precisamente en la identificación unilateral de su alma con el alma cristiana, que procedería del hecho de que Rusia nació prácticamente en el seno de la eclesialidad, de modo que el pueblo ruso se habría habituado a identificar 'ruso' con 'eclesial', sin llegar a distinguir las dos almas

¿Qué es, para Florenski, aquello 'griego' que después se transforma en la ortodoxia? Comprender eso significaría comprender el modo florenskiano de sostener la tensión entre filosofía y religión, razón y fe, cultura y eclesialidad[221]. Y la respuesta está en el culto mistérico del que nace la filosofía, el arte, la relación social, la palabra (*logos*) como experiencia mística de encuentro con una plenitud, ideal y personal. Este es el corazón de lo que Florenski llama una filosofía del culto: "la filosofía no puede existir sino como filosofía del culto"[222], "la misma filosofía en general viene determinada por su relación con el culto, tiene en este último su punto de partida y el objeto de su comprensión e interpretación"[223].

Florenski propone que la filosofía nace del culto y que no podrá ser llevada a plenitud hasta que no retorne a la raíz cultual de la vida humana[224]. Incluso la terminología filosófica, dice Florenski, es una secularización de terminología cultual, de manera que se necesita una interpretación – y un modo de vida – cultuales para poder comprender hasta el fondo el sentido de los conceptos filosóficos (al menos, los conceptos a los que Florenski otorgará una importancia capital, como: 'relación', 'comunión', 'participación', 'presencia', 'idea', 'persona', 'memoria', 'santidad', 'manifestación', etc[225]). Por eso, al proponer una 'filosofía religiosa', que en Florenski es filosofía 'cultual', no es que la filosofía deba juzgar la legitimidad de lo religioso[226], sino que, sin lo religioso, lo filosófico no puede ser filosófico.

El culto, para Florenski, es una realidad fundante del hombre que juzga la orientación y la consistencia del modo de hacer filosofía. Viene a ser la prueba del algodón que revela si la filosofía está siendo utilizada como un enmascaramiento sofista de palabras, o si está apuntando a la máxima radicalidad posible.

> No son las ideas, las teorías o las aspiraciones, siempre vagas, ni siquiera los bienes, los objetos o artilugios, y todas esas cosas que pueden resultar vanas, lo que define nuestra visión de la vida en su raíz, en sus fuentes vivas, sino el culto, para bien y para mal. Sin un contacto vital con el culto, estaríamos solamente ante fantasías subjetivas, como hojas secas movidas por el viento (…) El contacto con el culto despierta al alma de sus fantasías, obligándola a decidirse. Y la filosofía, por arcana que resulte, aunque haya caído en cierta ambigüedad y se obstine en decir 'ni sí ni no', sino algo intermedio, siempre encontrará en el culto un punto en el que se verá obligada a decir o sí o no[227].

---

que conforman la convivencia histórica. Por eso, si diéramos crédito a esta afirmación de Florenski, podríamos pensar, como hicieron muchos en el exilio, que la época posterior a 1917 supone el auténtico renacimiento religioso ruso, porque aparece más claro lo que Rusia no es y a lo que Rusia aspira al aspirar a la fe.

[221] "En padre Pavel se encontraron y unieron, a su modo, la cultura y la eclesialidad, Atenas y Jerusalén, y esta unión orgánica es ya por sí misma un hecho dotado de un significado histórico y eclesial", Bulgakov, "Il sacerdote Pavel Florenskij", en *Lo spirituale della cultura*, 149.

[222] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 105.

[223] P. Florenski, *Ibid.*, 109

[224] Este es todo el tema que recorre el tercer escrito de *La filosofía del culto* ("Culto y filosofía") y cuyas implicaciones veremos en la cuarta parte de este trabajo.

[225] P. Florenski, *Ibid.*, 121-123.

[226] "La religión jamás es hija de la razón (…) La religión no es razón, ni conocimiento, sino relación concreta con Dios; la religión no es especulación sobre las cosas de Dios, sino acogida de lo divino en su esencia", Cfr. P. Florenskij, *Bellezza e liturgia*, 13.

[227] P. Florenski, *La filosofía del culto*,103.

El culto pone a prueba a la filosofía – la cual es la puesta a prueba de toda realidad –, no para acotar o relegar su acción, sino para ayudar a que ella realmente examine con amplitud y radicalidad, obligando a la persona a ser responsable y decidida ante su destino:

> La libertad absoluta es responsabilidad, es temor nouménico por nosotros mismos ante la Eternidad. Los cielos se rasgan cuando tomamos conciencia plena de que cuanto ha sido hecho, incluso, tal vez, por herencia, educación o cualquier otro atenuante, es algo de lo que tendremos que responder y de lo que ya tenemos que responder. Y esta es la libertad absoluta. (…) El fundamento de la conciencia y de la autoconciencia ha de hallarse en el máximo extremo de lo cognoscible y en la mayor intimidad de lo autocognoscible. (…) La condición de la persona es la unidad de lo trascendente e inmanente, de lo intelectual y lo sensible, de lo espiritual y lo corpóreo. La condición de la persona es el culto[228].

La conclusión respecto de esta filosofía cultual, cuya profundidad queremos investigar, es que lo religioso no figura para Florenski como una realidad contrapuesta a la filosofía, que la filosofía puede o no acoger y juzgar, sino como el espacio en el cual la filosofía llega a ser ella misma. Tanto es así, que la definición que Florenski nos da de 'culto' se refiere a aquel punto en el que la filosofía puede plantearse como filosofía primera, ocupándose de las cuestiones últimas del destino humano y de su trascendencia, "La primera definición, la más fundamental y sustancial, del culto es la siguiente: aquella parte específica de la realidad en la que se encuentran lo inmanente y lo trascendente, las realidades terrenas y las celestes, las realidades de aquí y las realidades de allá, un instante fugaz y la eternidad, lo relativo y lo absoluto, lo mortal y lo inmortal"[229].

Con esta clave de lectura, que sólo adquirirá mayor concreción y justificación una vez abiertos los caminos de la teodicea y la antropodicea, creo que es legítimo el recurso – que no deja en ningún momento de ser filosófico – a elementos religiosos (dogmáticos, como la cuestión de la Trinidad, y simbólicos), imborrables a la hora de entrar en la cosmovisión florenskiana. Mi intención no será sólo poner de relieve los principios o las consecuencias que una afirmación teológica puede tener para la filosofía, sino algo más amplio y, creo, a la vez más profundo: llevar el ejercicio filosófico al terreno religioso connotado por Florenski (trinitario-sacramental) para juzgar si allí las posibilidades filosóficas de la persona pueden ser llevadas hasta un extremo infinito y no clausurado, pues ese es el extremo en el que convergen las aspiraciones de la filosofía, la religión y la persona.

4. Conclusión

He propuesto una semblanza filosófica de Florenski; en el primer capítulo, atendiendo a la imagen que el autor da de sí mismo en cuanto al estilo, el carácter y la búsqueda de una cosmovisión, pero también atendiendo a las imágenes que él busca para tal fin y a las

[228] P. Florenski, *Ibid*., 109.
[229] P. Florenski *Ibid.*, 30

imágenes que, históricamente, se han tenido de Florenski. En este segundo capítulo, he trazado la semblanza florenskiana aludiendo a las tendencias que condicionan su proyecto intelectual, las cuales, a mi juicio, son principalmente tres.

En primer lugar, la *forma mentis* de Florenski obedece a una llamada a enraizarse en un orden primero, una realidad primordial, que al principio es descubierta como experiencia y que después habrá de condicionar la perspectiva filosófica. En la manera en que lo presenta Florenski, este carácter primordial refleja una singular experiencia del mundo, aquella experiencia descubierta desde la infancia y que, después de la crisis, intentará custodiar hasta el terrible final de su vida. Esa experiencia es simbólica; Florenski, con la amplia tradición mística, se refiere a ella como 'luz', perceptible en cada realidad concreta. El carácter primordial puede venir denotado como realidad *espiritual*, significando con ello una realidad superior al hombre, irreductible al mundo creado (también irreductible a la determinación conceptual desde el mundo, de manera 'metafísica'), con su propia vitalidad y con sus normas; es *otro orden*, pero que se abre al mundo creado, apelándolo y llamando al mundo a reconocerse en otro estado.

Esta primera fuerza condiciona el modo de pensar, especialmente en el modo de preguntar, porque exige una actitud realista, pero no positivista, con la que atenerse al orden primero. El pensamiento podrá amplificar la experiencia de lo primordial – y esto es lo que busca el proyecto de una 'cosmovisión' –; pero, si ello resulta imposible, no es que el pensamiento enjuicie y descarte a dicho orden primero, reordenando el mundo del hombre, sino que la base misma de la vida humana y de la filosofía se deshace. Por eso, atenerse a lo primordial del hombre significa ponerse en una disyuntiva de 'o todo o nada'; por eso orientarse hacia el orden primero significa filosóficamente abrir el espacio, posible o imposible, de algo merecedor del nombre de 'Verdad'.

La segunda fuerza es la conciencia de la crisis. En Florenski, la crisis parece tener dos vertientes. Por un lado, hay una pregunta profunda acerca de qué le ha sucedido a Occidente en los últimos siglos, constatando que el origen de la Modernidad está precisamente en una pérdida del sentido de lo primordial en cuanto espiritual, de lo que se deduce la pérdida del misterio divino en la vida del hombre. No encontrar signos de ese misterio delata el carácter del positivismo moderno, cuya consecuencia casi última será la experiencia sufrida del gulag. Florenski sitúa el origen de esta pérdida en el Renacimiento; toda su cosmovisión es un intento de revertir la dirección seguida por el pensamiento desde el Renacimiento.

Pero la conciencia de la crisis tiene una doble cara, que consiste en una crisis de la crisis. La constatación de que la edificación de un proyecto humano como el moderno, desprendido del orden primero, es inviable, tiene un sentido positivo, porque se asiste a su colapso y se abren muchas oportunidades nuevas. Florenski cree asistir históricamente a ese colapso, en la medida en que percibe un cambio de época y el ocaso de la cosmovisión renacentista; además, es un colapso que él vive de joven como algo doloroso, porque quiebra las bases en las que había confiado su actividad científica. Esto impide ver en los juicios de Florenski hacia la actitud científica un tono condenatorio; es un auténtico drama que él ha vivido en primera persona, como una muerte, pero detrás de la cual adivina la oportunidad de poner en juego algo más profundo.

La tercera fuerza es la centralidad de lo religioso. Como muchos otros autores rusos de la época, Florenski protagoniza un retorno al cristianismo ortodoxo a partir de una experiencia del nihilismo dejado por las corrientes intelectuales dominantes en el siglo XIX. Ello tiene un doble efecto. Por un lado, se redimensiona filosóficamente lo que significa una conversión religiosa, procurando llevar a plenitud la máxima potencia intelectual del hombre, en lugar de mermarla con una percepción de impotencia. Esto será importante al comprender por qué en Florenski la filosofía y la ciencia no son simplemente sustituidas por la teología, apuntándose a una teodicea. Por otro lado, la filosofía misma se reconfigura en su estilo y en sus preguntas, formuladas religiosamente, intercalando un lenguaje y unos símbolos que, para el lector moderno, a menudo desentonan por su carga simbólica. Por eso, importa aclarar que la raíz del recurso a lo religioso es la misma que la raíz de la que nace la filosofía – en palabras de Florenski, cabe preconizar una filosofía cultual.

He presentado estos tres factores del pensamiento de Florenski como condición de lo que va a venir a continuación: la propuesta de la teodicea y de la antropodicea como caminos filosóficos dignos de la persona. La referencia a lo espiritual, la crítica a la Modernidad y la asunción de lo religioso no han de verse, entonces, como pasos precipitados para la filosofía, antes todavía de haber cuestionado filosóficamente nada. Se trata del marco dentro del cual preguntar por el fundamento del destino del hombre.

PARTE II

APORÍAS EN TEODICEA Y ANTROPODICEA

CAPÍTULO III

EL CAMINO PARA TODO HOMBRE: TEODICEA Y ANTROPODICEA

La cosmovisión unitaria de Florenski se fundamenta en dos pilares, la teodicea y la antropodicea, la justificación de Dios y la justificación del hombre. Como esferas imprescindibles para la religión en sentido filosófico, no son, simplemente, dos áreas de estudio de la filosofía, circunscritas a temas o problemas específicos. La visión que Florenski tiene de estas dos esferas teoréticas es mucho más amplia, desde el momento en que representan el juicio sobre la posibilidad o la imposibilidad de la salvación de la persona. Por ello, en mi reflexión voy a proponer la polaridad de teodicea y antropodicea como claves a través de las cuales se instaura y se manifiesta aquello que es más originario en la persona. Esto conduce – a mi juicio, irremediablemente – a otro modo de entender la radicalidad de la filosofía.

Para ello, en primer lugar, creo necesario plantear en qué condición la persona se ve forzada a filosofar. Se trata del desequilibrio provocado en la aporía. Aquí, a partir de la comprensión sugerida por Florenski, intentaré ofrecer un sentido amplio de la noción de aporía, extendiéndola, más allá del discurso, hasta todo el orden de la vida humana. Con ello, será reinterpretado el sentido de lo posible y del hecho de ser.

En segundo lugar, presentaré el modo en el que Florenski asume la teodicea y la antropodicea como su proyecto intelectual. Aquí quedará más claro de dónde nace la necesidad de pensar en los términos de teodicea y antropodicea (la condición aporética). Con ello, se formulará el sentido filosófico de lo religioso (‘divino-humano’, ‘teándrico’, como a menudo llama la tradición eslava a ‘lo religioso’) y la exigencia, radical y religiosa, de una justificación profunda de la Verdad integral.

En tercer lugar, reinterpretaré el proyecto intelectual de teodicea y antropodicea, como movimiento de la persona y del pensamiento. Aquí, se formulará otra idea del *horizonte* u *orientación*, una cuestión importante en la filosofía contemporánea. Con ello, se atenderá a otro sentido del ‘logos’, diferenciado del saber objetivo a través de la idea de *justicia* comportado en la teodicea y en la antropodicea.

A. Aporía y éxodo en la persona

1. La búsqueda de posibilidades en un camino personal

1.1. *Lo posible es aquello que se nos ofrece para ser recorrido*

Hay un texto que es fundamental para acercarnos por primera vez a algunos de los problemas más importantes que Florenski planteará a lo largo de su obra; un texto en el que, por lo demás, queda de manifiesto un modo de inducir a la razón a correr el mayor riesgo de cara a la posibilidad de la Verdad. Se trata de su discurso *Dogmatismo y*

dogmática[230], pronunciado en 1906 durante un encuentro del grupo filosófico de la Academia Teológica Moscovita. Mediante este texto, abierto en su relación con los escritos sucesivos, se puede descubrir lo potente e irrevocable de la audacia filosófica, también de su ardor, que – prefigurado en la imagen mitológica de Prometeo – con la exigencia incondicional de *entrar en* la Verdad, como la plantea Florenski, se dirige contra toda pretensión de detención, de aceptación impotente y de cierre ante los límites de cuanto se suponga llanamente dado. Ya sean el mundo, la vida interior o la presencia del mismo Dios, aquello que se presente inconmoviblemente en su carácter llano del darse, el filósofo habrá de cuestionarlo luchando por la transitividad, por la posibilidad de atravesar sus límites y de llegar hasta un encuentro real, penetrante, interior. ¿En qué medida podremos considerar esta tarea una exigencia imprescindible para la persona, como exigencia del *paso* de un mundo a otro?

Para empezar a responder, antes hay que atender precisamente a esa capacidad de la persona para transitar. Hay que atender a lo viable en la persona, a aquello que la persona puede o tiene que poder recorrer, a la idea del *camino* de la persona a través del cual esa persona puede vencer a su esclavitud, exponer la hondura de quién es y recordar a qué estaba llamada, si es que acaso tal hondura y tal recuerdo tienen algún sentido[231].

Es esta idea del camino personal lo que formularé –a modo de premisa para mi exposición– como lo *posible*, en el sentido de lo viable. ¿Cómo es posible para el hombre la vida tal y como la está encontrando? ¿Cómo es posible dar un paso adelante ante las provocaciones continuas del amor, del sufrimiento, del mal, del misterio de lo que hay, a veces entusiasmante, a veces aparentemente insoportable? ¿Cómo sería posible, si es que acaso lo es, no quedarse al borde del camino, ni retroceder desesperadamente? Lo cual equivale a preguntar si la persona es capaz, y cómo, de portar y de soportar todo ello "con todo su corazón, con toda su mente y con todas sus fuerzas" (en la expresión tradicional de una antropología cristiana de Dt. 6, 5) llevándolo más allá de ella misma.

Lo posible, por tanto, no como una de entre muchas opciones, ni como una tensión potencial que aspira a un cumplimiento objetivo, sino como lo digno de ser vivido. La posibilidad se abre como cauce único para la revelación de la persona; es único como aquello que le es más radical, como la fuente que abre o cierra cada manifestación y cada acontecimiento. Lo posible como *nihil obstat* a la persona misma, donde nada obstruya su movimiento hacia lo otro de sí. Una posibilidad que, además, ha de mostrar su *cómo*,

---

[230] P. Florenski, *Dogmatizm i dogmatika*, en *SĈT* -1, 550-570. El discurso, que, a modo de manifiesto, fue pronunciado el 20 de enero de 1906 ante el círculo filosófico de la ATM, va a ser un punto de partida de mi meditación en torno a los textos de Florenski, por los problemas propuestos y por el modo de proponerlos. El texto gira en torno a la búsqueda de aquella experiencia metafísica, espiritual, que abra el acceso al conocimiento cristiano (del dogma). Puede considerarse, en gran medida, una preparación a lo que más tarde sería *La columna y el fundamento de la Verdad*; por ello, también puede considerarse una preparación a un determinado modo de filosofar, en el contexto de los problemas del cristianismo. Para la recepción del discurso, se vea el diálogo que siguió al mismo, en *SĈT*-1, 741-748.

[231] La idea de camino (*put'*) es una categoría importante en la cosmovisión florenskiana, a la que no siempre se presta la debida atención filosófica. El uso de esta categoría y sus implicaciones para una filosofía de la persona las iremos descubriendo a medida que avancemos en nuestro trabajo. Las alternativas que Florenski nos presenta reiteradamente a lo largo de su obra sugieren la idea de una bifurcación del camino, que obliga al hombre a elegir qué vida quiere seguir. La contradicción o antinomia, por su parte, sería igualmente incomprensible sin la idea del camino personal, porque, como veremos a su debido tiempo, sin contradicción no hay movimiento real.

su modo (τρόπος, en el sentido patrístico que iremos recordando); pues la posibilidad de una vida sin obstáculos podría falsearse con la mentira y con la violencia, logrando que, aparentemente, a la persona nada se le oponga, pero en una posibilidad que se desmentiría a sí misma.

Lo decisivo es que la vida, con todos sus advenimientos, sea posible o imposible, y cómo. Y para que en la posibilidad vital se asuma incluso lo inaudito, lo catastrófico, lo absurdo y lo milagroso, la persona habrá de ir a su raíz, al mayor extremo posible, desde el que se puede sostener y vivirlo todo. Lo posible que sea, en todo momento, lo máximo en la persona, su particular *nihil maius potest*, como lo expresó San Anselmo, aquello mayor que lo cual nada puede y que hace posible a todo lo posible[232].

¿Qué es posible para nosotros, como hombres, y como hombres que nos encontramos en este punto de la historia, habiendo atravesado el siglo XX? Y no sólo qué nos es posible, sino ¿qué es lo que máximamente podemos? Hacia esta dirección filosófica apunta todo discurso sobre la *theosis*, sobre la capacidad humana de Dios, cuando volvemos a los autores patrísticos o medievales; también cuando iniciamos la lectura del llamado pensamiento religioso ruso.

Pável Florenski ha invitado a pensar en esta dirección, con su extraordinario testimonio vital, pero también formulándolo filosóficamente, con dos preguntas, que marcarán la teodicea y la antropodicea: ¿cómo es posible la razón? y ¿cómo es posible que lo creado no estalle en presencia de lo increado, de modo que el hombre siga siendo capaz de una Verdad divina, así como de convertirse, también en Ella, en una fuente creadora de realidad y de sentido?[233]

1.2. *Lo posible es lo personal, más allá de uniformidad y relativismo*

[232] San Anselmo propone un 'argumento único' a través del cual la razón pueda elevarse (transitar) a la presencia inagotable de Dios desde la posibilidad misma de pensar y hablar. El argumento se formula como 'aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado' y que, además, es 'mayor que todo cuanto pueda ser pensado' (cfr. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, II, XV). Esta fórmula es riquísima – y a menudo malinterpretada por un análisis lógico del argumento – para comprender la potencia, la impotencia y la gracia en la criatura ante el Creador. Como se irá viendo, mi reflexión a partir de los textos florenskianos se entreteje con la idea anselmiana de lo posible, lo imposible y lo 'hiperposible' (es decir, aquello que rebasa a las posibilidades del hombre pero que, sorprendentemente, se le ofrece al hombre como posibilidad más propia y, además, necesaria). Me valdré de este recurso, primero, porque lo considero muy rico a la hora de iluminar la relación de lo creado y lo increado en el punto hasta el que nos lleva Florenski con su teoría; además, porque lo 'posible' es una cuestión que se repite continuamente en la obra de Florenski ('sin la Verdad no se puede vivir', 'sin fe la vida es imposible', 'cómo es posible la razón', cómo es posible la gracia', son expresiones que él repite a menudo), una posibilidad que, como en Anselmo, en su grado mayor se revela paradójicamente como síntesis inseparable de posibilidad y necesidad, como aquello que, sin sernos forzoso, se nos vuelve imprescindible – la presencia divina –. Además, puede sugerirse una lectura que reúna a figuras medievales como Anselmo, en la que metafísica y mística son inseparables, con la figura aún desconocida de Florenski (se vea L. Posadas, "El nombre verídico y no disimulado de Dios en Anselmo de Canterbury, Pavel Florenskij, Jacques Derrida y Gershom Scholem", en *Nova et vetera: Pensamiento y mundo monástico*, año 34, nº. 70, 2010, 185-203). En otro orden de cosas, la pregunta sobre lo posible que estoy planteando a través de Florenski no es lejana a las tres preguntas kantianas del inicio de la *Crítica de la razón pura*; si bien, la raíz que la integra a las tres, no se plantea aquí de modo objetivo-sustantivo ('¿qué es el hombre'?), sino, de otro modo, que iremos descubriendo.

[233] Cfr. P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2 132-133.

Es en el discurso *Dogmatismo y dogmática* donde Florenski plantea la cuestión de la viabilidad o la inviabilidad de lo personal en el hombre, introduciendo, casi al final de su discurso, una distinción sugerente: a la vía común para toda la humanidad (*put'obschechelovecheski*) contrapone la vía para todo hombre (*put'vschelovecheski*)[234]. Esta es una dicotomía entre un camino generalizado (impersonal, en sentido fuerte) y un camino propio, personalizable, capaz de mostrar la mayor profundidad de la dignidad existencial.

Florenski deja claro que no se trata de una contraposición de corte individualista, en la que, al principio comunitario, aunque general, se opusiera un principio de autonomía. La búsqueda de un camino personal, digno de ser universalizable, es un intento de hallar otra vía irreductible al formalismo abstracto y al individualismo, las dos tendencias de la cultura occidental – como juzgó V. Soloviov décadas antes de Florenski – que habrían hecho imposible la vida del hombre contemporáneo[235]. "No se ha encontrado - nos dice Florenski - una vía intermedia entre el relativismo arbitrario, que se reduce a un absoluto nihilismo, y una servil sumisión a la ley, que sustituye, como hasta ahora ha sucedido siempre, la vida viviente con la fórmula muerta"[236].

La vía común para toda la humanidad es la vía de los principios abstractos desde los que dar forma a la vida, según un ánimo de uniformidad, que sigue "el método del máximo común divisor, que reduce todo a 1, es decir, a la indiferencia de la unidad vacía, a datos puramente formales de la vida espiritual, que no expresan de hecho la vida misma"[237]. Es una vía que elimina la diferenciación, la heterogeneidad, lo singular e irrepetible, la posibilidad misma de sorprender, en vista de una fórmula de lo humano en la que todos los hombres concuerden, conduciendo la propia personalidad de cada uno de ellos, con todas sus experiencias y con todo cuanto esas experiencias han costado, hasta un agregado de notas esenciales mínimamente compartibles, a las que poder acceder de modo más o menos inmediato.

Esta vía, acometida en nombre de la idea de lo humano, ¿no terminará vaciando el corazón de cada hombre, al privarle de lo que a ese hombre le resulta más propio, más íntimo, más diferenciador, y al empujarle forzosamente a acoplarse en una idea de lo humano sistematizada por una operación lógica de reducción? Si la sistematización vital más perfecta, en el mejor de los mundos posibles, fue declarado – en el XIX y en el XX – como una imposibilidad para el existente concreto (Dostoievski, Kierkegaard y cuantos les siguieron), otro tanto hay decir contra la razón de cálculo y algoritmo que intenta traducir la experiencia personal en datos de una lógica estandarizada, a la que todos

[234] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática, SĈT*-1, 568

[235] "La civilización occidental tiende ante todo a la afirmación exclusiva de un hombre sin Dios, de un hombre concebido desde una realidad y una aislamiento aparentes y superficiales, y, en esta situación falsa, es considerado como la única divinidad y, a la vez, como un átomo insignificante: como una divinidad, subjetivamente, y como un átomo insignificante respecto del mundo exterior, ante el que es una partícula aislada en un espacio infinito. Parece claro que todo lo que pueda producir un hombre así será fragmentario, particular, sin unidad interior ni contenido absoluto, limitado a la mera superficie e incapaz de alcanzar el centro auténtico. La última palabra de la civilización occidental es el interés egoísta del individuo, el hecho casual, el atomismo en la vida, el atomismo en la ciencia, el atomismo en el arte", V. Solov`ëv*, I principi filosofici della conoscenza integrale*, 28.

[236] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática,* en *SĈT*-1, 568.

[237] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-1, 568

tengan acceso y desde la que intentar transformar la vida (convirtiendo irremediablemente la lógica comunitaria, *sobornosti*, como la llamó el cristianismo ruso, en lógica de soviet).

En una idea de lo humano 'por reducción' no es que el hombre deje de querer, de sentir o de pensar, sino que todo aquello que ese hombre viva será legitimado únicamente mediante un destilado en lo general, donde, dice Florenski, el espíritu de estadística se desinteresa de la dignidad de la experiencia personal y la experiencia deja de representar la posibilidad máxima para ese hombre. Lo personal queda uniformizado, y tampoco queda claro en vista de qué se ha uniformizado. El criterio que haya establecido el máximo común para todos los hombres es un criterio al que cada cual habrá de atenerse y en el que habrá de detenerse; pero es un criterio que, de todas formas, queda a merced de las vacilaciones de la historia[238], de cualquier cambio cultural o epocal, por lo que no resulta suficientemente sólido para el destino del hombre.

Minimizándose lo personal, se deja abierta "una constante posibilidad de un árido y cortante 'no' donde hasta ahora se daba un 'sí'"[239], es decir, una auténtica imposibilidad vital, dejando abierta una puerta al rechazo individual de los valores universales. Se pasa así a la segunda actitud, como tendencia disgregadora que confunde el reclamo de la dignidad de la propia experiencia con la reivindicación del relativismo. Ahí cada uno sigue un camino que ni siquiera es propio, pues carece de normas y de maximidad, dependiendo de las contingencias que la determinan. Y el relativismo supondrá, tácitamente, que la propia experiencia es igualmente incapaz de sostenerse en lo universal, como si la propia dignidad, el propio máximo personal, no fuera universalizable –comunicable – más que rebajándola a las condiciones y leyes de los principios abstractos.

Por cuanto ambas actitudes, cuyos caminos sólo podrían llegar a realizarse y a comunicarse impersonalmente, obstruyen la vía del máximo personal, sea rebajándolo, sea haciéndolo imposible por no remitirlo más que a la propia individualidad, ambas resultarán formas de *nihilismo*, de situación sin salida. El nihilismo –acéptese, si se quiere, como petición de principio– es aquello que la persona está llamada a vencer, si es que la persona es posible. Porque si el nihilismo resulta ser la mayor de las posibilidades, entonces queda invalidada la otra posibilidad, la del máximo para cada hombre, formulada como su particular *nihil maius potest*: todo lo que hay de personal en el hombre habría entonces que echarlo a perder. Cómo el nihilismo permea los fondos de una u otra tendencia, legalista o relativista, desde el corazón hasta la civilización entera, es algo que descubriremos a medida que pongamos a la luz las situaciones sin salida de la persona.

¿Qué hay, en cambio, de aquella otra vía, 'la vía para todo hombre'? Es esta la vía que queremos explorar, como posibilidad máxima de la persona, como clave del ser y del comprender de la persona. Florenski nos dice que esta vía preconiza "el método del mínimo común múltiplo de todas las experiencias acogidas en su pluriformidad" [240]. Se trata de tomar la plenitud vital de cada persona, en toda su diferencia, como algo en lo que otros puedan reencontrarse, sin liquidar nada de la riqueza experiencial que pertenece a cada uno, porque en esa experiencia, como sea, hay contenido un principio de apertura

[238] P. Florenski, *La dialéctica*, X, en *SĈT* 3(1),119-120.
[239] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática,* en *SĈT*-1, 568
[240] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-1, 568

hacia otros, una posibilidad de identificación con otros. En esta vía se preconiza la integración o recogimiento (*sobiraniye*) de los máximos de todos los hombres, de modo que lo verdadero se reconozca como una comunión de cada plenitud propia.

El fruto de una integración así vendría a ser la posibilidad de asumir como propio todo lo que ha sido de la historia, no menos que viviendo la propia plenitud vital como atribuible a otros. Pero ¿cómo sacar lo mejor de sí mismo?, ¿cómo ser capaz de lo mejor que han ofrecido los hombres en la historia, y cómo lo personal puede llegar a ser coronado como verdad, y por tanto atribuible a otros? Esta pregunta puede formularse lacónicamente así: ¿puede la persona concreta ser justificada universalmente?

La vía para todo hombre es una vía cualitativa, que buscará, en cada instante, la forma vital en la que la existencia misma se muestre digna de ser, y, por ello, digna de ser integrada en la plenitud que cada hombre puede recorrer. La posibilidad, por tanto, como *aptitudo ad existendum* adquiere ahora el significado de un canal por el cual la persona puede existir y, cruzándolo, ser sí mismo e ir más allá de sí mismo. Pero esa posibilidad exige un combate, un examen, una puesta en crisis, un juicio[241]. Tal vez sea la agonía penosa de quien se sabe lejos de la Verdad, como el joven Florenski sufrió en su carne, o tal vez sea el 'combate feliz' del amor al cual el Florenski renacido consagrará su obra. Lo que importa es que la persona le plante cara a los muros que se opongan a la labor de integración de su existencia y de su verdad. No se pierda de vista la imagen del muro; ella se hará presente en páginas decisivas de nuestro autor, sobre todo en sus memorias, y puede interpretarse buena parte de su filosofía a la luz de esa necesidad de atravesar el "muro que no se puede demoler" (*nesokrushimaia stena*).

2. Un sentido florenskiano de la aporía y del éxodo

2.1. *La aporía es la imposibilidad de movimiento en la persona*

Lo que hemos dicho significa que la persona, en el presente, tendrá que habérselas con situaciones de no-salida, con no-vías, con imposibilidades y hasta con falsificaciones de sus posibilidades reales. Significa hacerse cargo de lo *aporético* como función de la persona. La aporía es la ausencia de salida, la impenetrabilidad. Pero si la aporía ha tenido interés teorético en la historia del pensamiento, asumido como punto de llegada contradictorio en el discurso, en realidad ahora se hace necesario elevar el sentido de la aporía hasta la integridad de la persona – "a todo su corazón, a toda su mente, a todas sus fuerzas" – e interpretarla como aquella impenetrabilidad en la que la persona puede malograrse, como la imposibilidad vital de la persona.

Lo aporético no es lo contradictorio, sino lo infranqueable, la imposibilidad de pasar de este mundo a otro. Por su parte, lo contradictorio, lo antinómico, no es una imposibilidad de sostener simultáneamente una cosa y su contraria. "Lo antinómico no dice en absoluto 'o bien lo uno o bien lo otro no es verdadero', y tampoco dice 'ni lo uno ni lo otro es verdadero'; lo único que dice es 'una y otra afirmación son verdaderas, pero

[241] Es en este sentido que "una vida sin examen no puede ser vivida", en el decir de Sócrates. Sin juicio, la vida resulta invivible e igualmente insostenible. Esta verdad ha sido desde siempre defendida no sólo por filósofos, sino por la mayoría de las tradiciones religiosas; también este juicio está implícito en las tragedias.

cada una a su manera"[242]. Lo aporético, en cambio, sí será un extremo excluible por su contrario, una situación de no salida que habrá de ser vencida, el extremo de la falsa posibilidad para la persona. "¿Quién, ya desde sus años de juventud, no guarda en la memoria la historia moralizante de *Hércules en el cruce de caminos*? (…) La Virtud y el Vicio o la Felicidad personificados compiten entre sí ante el joven Hércules en una disputa retórica sobre sus propias ventajas, y cada uno intenta atraerlo hacia una de las dos vías posibles, hacia la propia" [243].

Es en la aporía donde se unen, para la persona, su propia creatividad con la necesidad de ser salvado por otro que no sea ella. Y también en la aporía se da la posibilidad del fracaso absoluto de la persona, su claudicación en la no-relación.

Comentando la etimología de aporía (ἀπορία), Florenski nos indica que el uso de la palabra en la filosofía aludía originariamente a un estado de perplejidad intelectual ante un problema dado, y del que se derivaba un estado de desesperanza. Atendiendo al sentido platónico del engendrar filosófico, lo aporético se comprendía como "la impotencia para desarrollar un pensamiento creativo, la incapacidad para engendrar el pensamiento, la esterilidad de la mente"[244]. Y es que, si en *Banquete* la divinidad Poros representaba la potencia de generación, y la raíz *-por* significa *dar,* procurar o preparar, entonces lo aporético, en sentido general (y eminentemente en sentido personal) significa la negación de "la idea de procurar algo precisamente por medio del *engendramiento*, pero un *engendramiento* entendido como actividad que produce cualquier tipo de *fruto* (…) carecer de medios, encontrarse en un estado de impotencia y desesperación, sufrir necesidad o falta"[245]. Huelga decir que un engendramiento así no hay que entenderlo biológicamente, sino metafísicamente, espiritualmente – donde lo metafísico se nos mostrará como aquello capaz de superar lo aporético, como vida capaz de más allá.

La aporía empieza manifestándose como una provocación a la indigencia de la persona, que ha de procurarse un modo para trascender. De no hacerlo, la aporía se consolida como una aceptación problemática de un camino falso, en la medida en que, o bien se acepta la condición de indigencia (y entonces ni el hombre ni la Verdad son capaces de nada), o bien tomamos un camino falso, aporético, convirtiendo a la aporía misma en camino. La aporía, pues, aparece como aborto metafísico, como imposibilidad de vida comunicada, como imposibilidad de salir de sí y de atravesar lo otro de sí, y, por tanto, de crear. "La vida es poder de creación. Pero ¿qué significa esta creatividad sino engendrar hijos espirituales?, ¿qué es, sino la recreación de los hombres conforme a su imagen divina?"[246]. La aporía, como posibilidad de salir del límite, será para Florenski, en sentido personal, un modo de desfigurar la imagen auténtica del hombre.

Hemos llegado, así, a un sentido de la posibilidad existencial fundada en el *éxtasis*. Lejos de dejarnos llevar precipitadamente por la fuerza de esta palabra, que en todo nuestro trabajo será utilizada en la acepción típica de la patrística cristiana y de la

[242] P. Florenski, *La columna*, 160 (trad. esp. 163).
[243] P. Florenski, *Ibid.*, 166 (trad. esp.169).
[244] P. Florenski, *Ibid.*, 627, nota 37 (trad. esp.531, nota 38).
[245] P. Florenski, *Ibid.*, 627, nota 37 (trad. esp.531, nota 38).
[246] P. Florenski, *Ibid.*, 196 (trad. esp.194).

monástica medieval[247], por ahora podemos valernos de ella para indicar el norte que posibilita a la persona y al cual se opondrán las aporías. Florenski considera el éxtasis como "el carácter personal, lo propio de la persona" y que consiste en un acto que es "la salida creativa de su propia autorreclusión" [248]. Esta definición fundamental, conjugada con la "vía para todo hombre" anteriormente indicada, nos hace pensar que la filosofía y la existencia misma tienen su origen allí donde para la persona se abre un camino hacia fuera. Así, ha de haber un punto de unidad entre el acto originario de la persona y el acto original del filosofar. Y ese punto en el que nacen la personalidad y la acción filosófica son *el camino abierto hacia afuera*, la concesión de posibilidad - la vida, si es posible.

2.2. *La aporía exige una nueva filosofía del éxodo*

La vida de la persona, digámoslo ya, es *éxodo*. Y una filosofía de la persona no puede no ser una 'filosofía del éxodo'. Es lo que voy a intentar hacer a lo largo de mi reflexión, buscando la realización del éxodo en la persona e investigando su carácter '*exódico'* (si se me permite llamarlo así).

Como se sabe, fue E. Gilson quien acuñó por primera vez esta expresión, para referirse a aquello que él consideraba lo más distintivo de una filosofía cristiana, como realismo u ontología existencial[249]. A partir de la teofanía de la zarza ardiente, donde el Dios bíblico se revela como 'Yo soy' (Éx. 3,14), Gilson, desde su lectura tomista, reclamó los derechos de una metafísica de la ultimidad del acto de existir. Siendo el existir lo más propio de Dios ('Él es'), todo lo real – cada uno de los existentes concretos –, en cuanto creados, tienen su mayor radicalidad en su actualidad existencial, no en la determinación formal.

---

[247] "El amor divino –dice lacónicamente Dionisio Areopagita– se expresa en el éxtasis, los amantes no se pertenecen a sí mismos, sino a aquel al que aman", Pseudo-Dionisio Areopagita, *Nombres divinos*, IV, 13. Sobre la relación entre el sentido patrístico de éxtasis y Heidegger, se vea C. Yannaras, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, 1973.

[248] P. Florenski, *La columna*, 80 (trad. esp. 98).

[249] Cfr. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 47-70; *El tomismo*, 45-70, y, en general, toda su obra *El ser y la esencia*. "Para saber qué es Dios, es a Dios mismo a quien Moisés se dirige. Queriendo conocer su nombre, se lo pregunta, y ésta es la contestación: *Ego sum qui sum* (…). El Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa. A partir de ese momento queda entendido de una vez por todas que el ser es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de San Efrén repetida más tarde por San Buenaventura, ese nombre designa su esencia misma", E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 57, "Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica en el Éxodo, hay una metafísica del Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre ese punto no han hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media", *Ibid.*, 57 (nota 14). "Cuando se la contempla con relación a la existencia, la forma cesa efectivamente de aparecer como la última determinación de lo real. Convengamos en llamar 'esencial' a toda ontología o doctrina del ser, para la cual las nociones de sustancia y de ser equivalgan. Se dirá entonces que, en una 'ontología esencial', el elemento que termina al acabamiento de la sustancia es el último elemento de lo real. No puede suceder lo mismo en una 'ontología existencial' en la que el ser se define en función de la existencia. Desde este segundo punto de vista, la forma sustancial aparece sólo como un *quo est* secundario, subordinado al *quo est* primario que es el acto mismo de existir. Más allá de la forma que hace que un ser sea tal ser, de tal especie determinada, es preciso poner el *esse* o acto de existir, que hace que la sustancia así constituida sea un *ens* (…) De manera que la forma no es principio de existencia, sino en cuanto determina el acabamiento de la sustancia, que es lo que existe", E. Gilson, *El tomismo*, 51.

"El acto de existir se sitúa en el corazón o, si se quiere, en la raíz misma de lo real. Es, pues, el principio de los principios de la realidad"[250].

"El existir es algo más íntimo a una cosa cualquiera que aquello que lo determina", dice Santo Tomás[251]. Este principio ha sido recuperado por filósofos de la existencia y de la alteridad en nuestros días[252], dada la irreductibilidad de lo existencial respecto del formalismo, o sea, en la resistencia a determinar y uniformizar lo más propio de un existente concreto como un derivado de la idea. La existencia no es un derivado de la esencia; este principio ha sido reclamado como posibilidad filosófica frente a los intentos de racionalización de la vida del mundo contemporáneo; como dirá Florenski en su crítica a la cosmovisión renacentista: la vida no nace del esquema abstracto que pretende ordenar la vida. Hay una ultimidad mayor que la determinación noética: el acto existencial. Esto representaría ya una apuesta interesante frente a la vía común para todos los hombres, legalista o relativista, habida cuenta de la imposibilidad de que el acto existencial se dé sin una forma concreta, aunque sea irreductible a ella[253].

Sin embargo, el planteamiento de Gilson – como el de la metafísica tradicional – porta consigo una ambigüedad, que puede llevar tanto a un límite aporético como a una posibilidad filosófica que merecería ser reinterpretada. ¿Qué sentido tiene que el acto de existir sea la mayor radicalidad de lo real? Ha de ser el acto que está configurando todo cuanto pueda decirse de una cosa, pero hay que preguntarse cómo es ese acto. Si nos referimos llanamente a la diferencia elemental entre ser y no ser, esto es, entre algo y nada, entonces nos damos con un muro, con el muro más basilar y difícil de superar: aquí la persona sencillamente tiene que detenerse. Este modo ontológico de concebir el acto existencial es aporético, en cuanto imposibilidad de ir más allá (precisamente en el acto existencial, no ante él): "no hay nada más allá de lo que hay de más perfecto y más profundo en lo real"[254]. El acto existencial, entonces, se convertiría nada más que un principio de aseidad, de autosubsistencia, de imposibilidad de tránsito hacia la alteridad[255]. Cualquier relación con lo otro de sí quedaría siempre en la superficie de la esencia, pero en último término sería impotente ante el hecho de ser algo y no nada.

---

[250] E. Gilson, *El tomismo*, 53.

[251] Tomás de Aquino, II *Sent. dist*. 1, q. 1, art. 4, *solutio*; en E. Gilson, *El tomismo*, 54.

[252] Por ejemplo, Paul Gilbert en *La pacienica de ser* (2008).

[253] "Con una simple mirada ve en qué se distinguen la esencia y la existencia y qué las une en la realidad. Distínguese, porque la raíz del existir no radica en la esencia y el mismo existir domina a la esencia, cuyo acto es. Están sin embargo estrechamente unidas; porque si bien la esencia no contiene al existir, está en cambio contenida en él; tanto que la existencia es en él lo que hay de más íntimo y de más profundo", E. Gilson, *El tomismo*, 63.

[254] E. Gilson, *El tomismo*, 53.

[255] Por un lado, el acto de existir aparece como derecho propio de lo que existe, pero ese derecho se identifica con el principio de razón suficiente de los seres (Cfr. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 60). Por otro, Dios se convierte en el principio por antonomasia de la aseidad. "Considerado desde el primer punto de vista, el ser puro está dotado de una autosuficiencia absoluta, en virtud de su actualidad misma. La idea de que lo que es el ser por definición pueda recibir cualquier cosa de afuera es contradictoria, pues lo que tuviera que recibir faltaría a su actualidad. Así, decir que Dios es el ser equivale a sentar su aseidad. Aún hay que entenderse sobre el sentido de esta expresión. Dios es por sí en un sentido absoluto, es decir, que a título de Ser goza de completa independencia tanto desde adentro como desde afuera. Así como no extrae su existencia sino de sí, no puede depender en su ser de no sabemos que esencia interna que tendría en si el poder de engendrarse en la existencia". (Cfr. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 61). La 'aseidad de Dios' podría salvaguardarse en una totalidad de la persona en el amor, pero no sería el término más apropiado para expresar lo que quiere expresar (la autosubsistencia justificada en

Es esta una lógica en la que – como espero mostrar – el anihilamiento, el sacrificio, el don inmolado de sí mismo, como acontece en el martirio es difícil de encajar, a no ser que se desvirtúe. Y con la inmolación, se desvirtúa la vida misma, porque la persona está poniendo en juego aquello por lo que vive y por lo que muere.

Pero hay otra posibilidad, que no contradice la teoría de Gilson. El acto existencial es radical y porta consigo todas las cosas, las hace posibles ("como su acto propio", dice Gilson), siempre y cuando se atienda a *cómo* se instaura ese acto existencial, esto es, al *modo*, irreductible a la determinación formal, pero que permanece oculto al decir de una cosa simplemente que es. El acto de existir es la profundidad de lo real, el foco de luz de un cono a cuya base está la esencia, dice Gilson[256]. Para que haya transitividad en la persona, para que haya éxtasis ontológico, necesitamos un tercer elemento entre el foco de luz y lo iluminado en la superficie, necesitamos la *luz* misma, como indicativo de *cómo* esa realidad viene a existir. Ahí sí habría posibilidad de ir más allá del puro hecho de ser, sin que ese paso signifique una esencialización; ahí sí habría posibilidad de un contacto vivo, extático, lleno de posibilidades.

Lo que estamos anticipando – no como un juicio afirmativo sobre lo real, sino como exigencia para que la realidad no sea últimamente aporética, impenetrable – es que el acto existencial sea acto relacional y salida de la propia autorreclusión (que sea *profundidad*). Una filosofía del *actus essendi* debería reiluminarse, pues, a la luz de una filosofía de la persona, obedeciendo ambos al carácter *exódico*, si así se puede llamar. La filosofía del éxodo no puede olvidar el significado exacto de la palabra 'éxodo'. ¿Cómo podría llegar a decir la persona, cualquiera que fuera, humana o divina, 'yo soy', si no es porque la persona es posible, porque hay salidas para la persona y porque la salida extática, creativa, es una condición del ser personal? El acto de ser es aquella "salida creativa de la propia autorreclusión", según la expresión de Florenski, y la exigencia, avisada por Gilson, para el pensamiento contemporáneo de una metafísica del éxodo es la necesidad de filosofar en términos de extaticidad. Esta es la única fuente posible para el realismo.

Y junto a la etimología de 'éxodo', importa recordar todo el sentido espiritual, bíblico, que comporta la palabra: se trata de ser liberado[257] y de encaminarse hacia una tierra

el amor); pero es inevitable caer en esta ambigüedad si ese principio de autarquía se basa en la identidad existencia-esencia y no en la relación personal.

[256] Cfr. E. Gilson, *El tomismo*, 55.

[257] "El espíritu humano está en una prisión. Y a esta prisión yo la llamo "el mundo", el dato mundanal, la necesidad. 'Este mundo' no es el cosmos, es el estado de desorden y de hostilidad, de atomización y de desintegración en el que han caído las mónadas vivientes de la jerarquía cósmica. Y la vía verdadera es la que conduce a la evasión espiritual fuera del mundo, a la emancipación del espíritu humano de la prisión de la necesidad. La vía verdadera no se abre mediante el movimiento hacia la derecha o hacia la izquierda que se cumple sobre la superficie del mundo, sino por el movimiento efectuado en altura o en profundidad, de acuerdo con una línea interna, el movimiento en el seno del espíritu. La libertad conquistada sobre el mundo y sobre el conjunto de sus disposiciones y sus *oportunidades*, es para el espíritu la señal de efervescencia más excelsa, es el camino que siguieron los grandes creadores espirituales, el camino de la concentración y de la solidaridad espirituales", N. Berdiaev, *El sentido de la creación*, 11. Mucho abría que subrayar de este inicio a aquel interesantísimo ensayo de antropodicea que escribió Berdiaev dos años antes de la publicación de *La columna* de Florenski; he subrayado el término 'oportunidad' porque me parece otro vocablo apropiado para el sentido de lo posible-viable que acabo de sostener: lo oportuno se debe a estar frente al puerto, abriendo algún tipo de salida (del mar o de la montaña). La persona, en este sentido, es un existente de oportunidades, siempre que esto se conciba en la tensión de la edificación de la propia persona y en su rango místico, y no como el aprovechamiento de una utilidad para la consecución de un

prometida – también este carácter salvífico habrá de afectar a la teoría existencial de la persona. Este es el cimiento sobre el que espero poder edificar la teoría de la persona y la metafísica concreta de Florenski.

3. Aporía y religión

3.1. *La aporía exige ser afrontada religiosamente*

Todavía en el discurso *Dogmatismo y dogmática*, Florenski nos dice que el camino para cada hombre, que se alza sobre el servilismo a la ley y sobre el relativismo, es "inalcanzable para la filosofía fuera de la experiencia religiosa" [258]. Sólo a lo largo de nuestra reflexión descubriremos por qué esta afirmación, en el caso de Florenski, no es infundada. Podemos aventurar, por el momento, que aquella posibilidad, que la filosofía necesita y reclama como camino personal, se da en la experiencia religiosa, aunque no se confunda con ella. Lo que equivale a decir, además, que el camino personal propio de cada hombre es, de suyo, un camino religioso, si es que no se abandona a una idea generalizada de la vida o al individualismo disgregador. El camino de máxima autenticidad y de mayor radicalidad personal se realiza en un marco de trascendencia, poniendo de manifiesto, dentro de sí mismo, la presencia y acción de una realidad superior, increada.

Ahora bien, filosofar en el camino religioso y personal todavía no es filosofar en la razón creyente. De esto habló la filosofía monástica medieval, en el arquetipo del ya mencionado san Anselmo, cuando mostraba la tensión entre la fe racionalmente sostenida y la adhesión vital a esa fe, que renovaba la afirmación racional[259]. Filosofar en la religión puede conducir también a un rechazo de Dios –y de lo personal– mucho más relevante, gnoseológica y personalmente más relevante, que un pretendido agnosticismo, aunque fuera un agnosticismo provisional. Sólo en el camino religioso se muestra filosóficamente la aporeticidad radical, descubriendo cualquier otro camino, uniformador o relativista, como camino aporético. Pero, entonces ¿es posible – y cómo – la experiencia religiosa del camino personal? ¿Y cómo lo divino llega a hacerse imprescindible para el hombre?

Florenski define la religión lacónicamente como "nuestra vida en Dios y la vida de Dios en nosotros"[260]. Esta definición, plenamente concorde con la tradición patrística, contiene germinalmente una fórmula de la relación de lo creado y lo increado – y, por tanto, del movimiento exódico del hombre –, que determinará el proyecto florenskiano de teodicea y antropodicea. La fórmula rebasa el sentido de una relación instaurada entre

---

fin. Oportunidades que según Berdiaev se atraviesan "efervescentemente", como el estado de un cuerpo que aspira a otro estado, a través del acto creador. Por lo demás, todos estos movimientos espirituales, extáticos, son interiores al espíritu mismo, o lo que es lo mismo, no se puede confundir el movimiento hacia fuera de la persona con cualquier tipo de extrañamiento, de alejamiento de sí mismo por perderse entre las cosas del mundo.

[258] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 568.

[259] Una diferencia que, claramente, está ya en san Agustín, como recuerda Florenski con las expresiones agustinianas: "De la cuestión de *la fe en la que se cree* -fides *quae* creditur- hemos pasado a la cuestión de *la fe por la que se cree* -fides *qua* creditur-, y por consiguiente a la cuestión de su modo de originarse en el creyente", P. Florenski, *La columna*, 488 (trad. esp. 423).

[260] P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2 132.

dos órdenes de la realidad – creado e increado –, como relación ontológica, moral o incluso sentimental. Lo que se expresa en esta fórmula, tan exacta, es el principio de inhabitación de una persona en otra, la vida de uno en otro, la posibilidad de un encuentro en el que cada uno – Dios y hombre – asumen gratuitamente, en una relación libre, el espacio originario de su alteridad. Es lo que Florenski llega a expresar, de un modo aún más certero, al decir que, en el camino personal, el Creador y la criatura "se intercambian el puesto": "a la esfera de la realidad trans-subjetiva le conduce [al filósofo] solamente la experiencia mística viviente: entonces el hombre y Dios se intercambian el puesto"[261].

El Creador, como afirma la tradición patrística, asume lo propio de la criatura y la criatura asume lo propio del Creador. Aún no sabemos si algo así será posible (¿cómo reconocerse a sí mismo como criatura?, ¿y cómo reconocer al Creador?); pero lo que se sugiere es que esta sería la posibilidad mayor para la persona humana. Es esta la posibilidad que tenemos que dilucidar. Por su carácter extático, la persona creada (si es que es tal) ha de situarse en esta esfera; si no, el éxtasis radical no será posible y todas las demás no serán más que pseudosalidas. Si la vida de la persona no se convierte ella misma en éxodo, entonces cualquiera otra salida será una falsa liberación; pero es que ni siquiera tendría sentido plantear la necesidad de pequeñas liberaciones si no se formulase el éxodo fundamental – otra cosa es que un éxodo así sea viable, pero al menos habrá que proponerlo y juzgar a la persona desde allí.

3.2. *El éxodo de la persona exige un camino divinohumano*

Para justificar el carácter extático de la persona, lo interesante es formular la posibilidad de la experiencia religiosa como experiencia divino-humana (*bogochelovecheskoij*): no el movimiento de la persona humana hacia un Dios impávido, ni ante un Dios que desde su cielo acoge al hombre que se dirige a Él, sino el principio divinohumano de la vida del hombre en Dios y de Dios en el hombre. La *vía para todo hombre* lleva a una filosofía en la divinohumanidad: 'Dios y el hombre se intercambian el puesto'. Este 'intercambio del puesto' de la propia persona, 'el vuelco bienaventurado' – así lo llama un padre de la Iglesia como Máximo Confesor– de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino, significa un mutuo encuentro de éxtasis radicalísimo. Estamos hablando del corazón de la cosmovisión cristiana tradicional, defendida tan singularmente por la teología oriental mediante sus típicos juegos de alternancias entre las dos naturalezas, increada y creada: "Dios se hace hombre divinizando al hombre y el hombre se convierte en Dios humanizándose Dios", nos dice el mismo Máximo Confesor; "el hombre se convierte en Dios tanto como Dios se convirtió en hombre, pues el primero fue elevado por Dios mediante ascensos divinos en la misma medida en que Dios se abajó por el hombre, en un anihilamiento irrevocable, hasta el extremo de nuestra naturaleza"[262]. Afirmaciones como estas interesan, de momento, para discernir si la persona es posible y qué le hace posible, la posibilidad misma del éxodo.

[261] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 567.
[262] Máximo Confesor, *Ambigua*, 91, 1084CD, 1385BC; en U. Balthasar, *Liturgia cósmica,* 242-243.

La filosofía del éxodo, dice Gilson, empieza en la montaña al escuchar 'Yo soy'. Pero si el acto existencial, como he sugerido, ha de tener un carácter exódico, y si la posibilidad misma de decir 'yo soy' es una proposición exódica – la cual, a su vez, según el relato bíblico, promete éxodo a otro (a Moisés, al pueblo) – ¿no habrá que reconocer en el éxodo divino una premisa del éxodo humano? Si lo extático es lo creativo (la salida creativa de sí mismo, la ha llamado Florenski), entonces el reconocimiento de sí mismo como criatura no puede ser otra cosa que la afirmación de la extaticidad de Dios. ¿Saldrá Dios creativamente de reclusión alguna? No sabemos todavía si la vida de Dios es posible; no sabemos siquiera si es posible la vida del hombre; pero si el hombre es posible y si en él puede acontecer algún éxodo, necesariamente algún éxodo previo, creador, habrá recaído sobre él, esperándolo, como desafío, como invitación, como imperativo, o como sea.

Si el éxodo de Dios y el éxodo del hombre se encontrasen mutuamente, la persona y el hombre entrarían en un orden nuevo del filosofar. En ese orden habría que descubrir cómo son posibles el movimiento de Dios como persona y el movimiento del hombre como persona. Pero para descubrir si un movimiento así es posible, hay que estar ya en la perspectiva del mutuo éxtasis.

¿No es más justo, sin embargo, posponer la posibilidad del movimiento divino a la posibilidad del movimiento de todo hombre, de cada hombre? Situarse en la perspectiva del mutuo éxtasis, ¿no supone de hecho saltarse una aporía fundamental en el hombre? La tesis que estoy sosteniendo es que lo aporético en la persona no tiene cabida fuera del espacio abierto entre el éxodo divino y el éxodo humano, o sea, fuera del horizonte de la divinohumanidad. Si somos fieles a la aporía que se yergue ante el hombre, si nos preguntamos cuáles son las posibilidades o imposibilidades de la persona, y con esto, si la persona misma es posible, y cómo, entonces no podemos determinar aprióricamente el camino que será viable para la persona, sea del lado de la ley, sea del lado del absolutismo individual. Por eso, tenemos que postular una vía que no sea unilateral, una vía que, empezándola a recorrer, no dejase nada fuera, incluso si avanzándose por ella se descubriese su inviabilidad. La vía común para los hombres, sea en la uniformidad o en el relativismo, es una vía predeterminada para la persona: se le ofrece sin dar cuenta, simultáneamente, de si ella es o no posible. Se ofrece al margen de la aporía, sin preocuparse de si la persona es capaz de éxodo.

La única vía apriórica, la vía para todo hombre, habría de ser una vía capaz de mostrar desde dentro de sí misma la posibilidad de lo inviable, la posibilidad de que ella misma se vuelva imposible[263]. No sólo mostrar que otras vías son inviables, ni que lo inviable,

[263] El camino posible del hombre, si es el camino religioso, conlleva dos sentidos de lo imposible. Uno es lo imposible como lo inviable, como aporía, como negación de todo camino (en cuyo caso, solo quedará ampararse en leyes convencionales con las que sobrevivir o refugiarse en los caprichos de la conciencia individual de cada momento y lugar). Lo religioso admite que él mismo se convierta en inviable, lo cual acontecería si testimoniase su propia imposibilidad (no hay éxodo de Dios, por tanto, no hay éxodo humano), o si él mismo se cerrase libremente a esa posibilidad, haciéndola imposible (se me propone el éxodo de Dios, pero lo rechazo). El otro sentido de lo imposible designa aquello que, para el hombre, es un imposible, es decir, que está más allá de su alcance, de su potencia. Pero esta es la propiedad, por antonomasia, de lo exódico, pues, si la persona sacase de sí mismo (de su naturaleza, de su conciencia o de su obrar) su propia liberación, ¿qué éxodo sería? Se volvería a mostrar últimamente incapaz de salir de sí mismo. El éxodo religioso, por tanto, se le propone al hombre como la posibilidad que está más allá de toda posibilidad; para él es imposible, pero no para el éxodo del Otro. Y, así, lo posible en el hombre, la vida en

de hecho, se da: la posibilidad originaria de la persona ha de ser aquella capaz, a un tiempo, de ponerse en crisis a sí misma y de vencer sobre sí misma, de estar ofreciendo a la vez lo posible y lo imposible para la persona, sus dos caminos, la vida y la muerte. Se exige, pues, aprióricamente para la persona una suerte de bicefalia existencial. La vía para todo hombre puede ser, pero también puede no serlo, este es su riesgo, esta es la exigencia de vencer en ella, de posibilitarla, de superar su aporeticidad.

Y bien ¿por qué esta bicefalia sólo acontece entre el mutuo éxtasis de Dios y hombre? Porque Dios y el hombre "se intercambian el puesto": el hombre podrá posibilitar o imposibilitar a Dios tanto como Dios podrá posibilitar o imposibilitar al hombre. Sin una tal tensión exódica desde el principio, la bicefalia existencial estaría exclusivamente en manos de uno de los dos (amparados en su 'mundo'), lo cual sería absurdo y lo aporético ni siquiera exigiría ser vencido. Sin el mutuo éxtasis de hombre y Dios, no hay persona ni aporeticidad. Pero se trata de saber si la persona es o no posible, si tiene algún sentido reconocer a la aporía como aporía, si las demandas de la persona para ir más allá de sí, extáticamente, son justas o si no son más que una alucinación o un pecado de precipitación (*hybris*). En una palabra: hay que escrutar si la vía para todo hombre puede ser recorrida hasta el final.

He ahí la posibilidad ofrecida por una filosofía de la divinohumanidad. Lo divinohumano, desde el momento en que se presenta como el horizonte para la salvación de la persona, puede volverse para todo hombre sostenible o insostenible, viable o inviable: una puerta que cada hombre está invitado a atravesar y detrás de la cual puede encontrar el derrumbe o la posibilidad de "salir creativamente de la autorreclusión".

A esta dialéctica divinohumana, como éxodo de la persona, intenta responder el programa intelectual de Teodicea y Antropodicea.

B. El alumbramiento del proyecto intelectual como teodicea y antropodicea

1. Invitación a pensar en términos de teodicea y antropodicea

1.1. *Teodicea y antropodicea son dos momentos de la salvación de la persona*

Florenski ha ideado su programa intelectual en dos grandes "momentos", la Teodicea ("justicia de Dios") y la Antropodicea ("justicia del hombre"). Elegir estos dos pulmones especulativos es un acto de gran atrevimiento que, sin duda, determina el modo sucesivo de filosofar.

Las cuestiones de teodicea recorrían, de modo latente y difuminado, pero vivificante, los escritos de metafísica y de teología de la Antigüedad y del Medievo; durante la Modernidad, la teodicea queda tematizada de modo más o menos explícito, en todo caso

su actualidad, se manifestará como una posibilidad que aspira a convertirse en lo imposible, en la imposibilidad de lo aporético o de la gracia. Este es la fórmula – un tanto abstracta – de lo que el cristianismo oriental llama *theosis*. Como veremos, esta disyuntiva de lo posible es el corazón de las condiciones del acto de fe propuesto por Florenski.

como área de una región del saber. Con Florenski vamos a encontrar un modo de hacer teodicea que tomará las riendas de aquello que la filosofía teorética busca como "filosofía primera". Y no sólo eso. La audacia de esta propuesta está en comprender que tan legítimo es pedir la justificación, racional y existencial, de Dios, como la justificación del hombre, puesto que también el hombre es puesto a prueba, a fin de mostrar si es digno – y cómo – de ser. Y todavía más: no hay teodicea sin antropodicea, como no hay éxodo de lo humano sin éxodo de lo divino. La teodicea llama a la antropodicea, la antropodicea exige la teodicea, así como la revelación de Dios exige la revelación del hombre, y viceversa[264].

Enseguida veremos qué alcance gnoseológico tiene para la persona plantear la especulación en términos de verdad-justicia[265]. Pero antes merece la pena que nos detengamos a explorar el modo en que Florenski presenta y describe cada momento de su reflexión. De nuevo, en su discurso *Dogmatismo y dogmática* encontramos un párrafo con una gran concentración sintética de lo que será el proyecto florenskiano:

> ¡Antropodicea y Teodicea! Estos son los dos momentos que conforman la religión, porque en la base de la religión subyace la idea de salvación, la idea de la divinización de todo el ser del hombre. El primero de estos momentos lo constituye, por excelencia, el *Sacramento*, los "misterios", es decir, el descenso real de Dios hacia el hombre, la auto-exinanición (*samounichizhenie*) de Dios o su *kénosis*. Pero para que la humanidad pueda acoger esta

[264] Sobre la complementariedad de Teodicea y Antropodicea, F. J. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección*.

[265] En la teodicea y en la antropodicea se implica la disputa en torno a la δίκη, como justicia y orden recto, *debido*, de la vida (δικαιοσύνη), es decir, en un sentido mucho más amplio que el de la justificación crítica que el pensamiento obra acerca de un objeto, como a menudo se concibe la 'teodicea' moderna. Dado la ambivalencia que, en la teoría florenskiana, tiene esta noción de 'justicia' o 'justificación', aplicada a Dios o al hombre, en mi reflexión me valdré frecuentemente de la fórmula, ciertamente ruda, de '*-dicea*', asumiendo una cualidad común, sea que se aplique al mundo divino o al mundo humano; pero asumo con ello, además, un modo de decir la justicia como dimensión de un existente concreto (Dios o el hombre), como una justicia que es suya, que se dice de alguien o de algo, y no como término abstracto ('justicia'). Por lo demás, esta complicación no se debe a otra cosa sino a la difícil traducción del término eslavo *pravda*, a la que también me referiré como 'verdad-justicia'. Toda la reflexión de Florenski, como teodicea y antropodicea, en la medida en que quiere ser 'ortodoxa', es un examen de la idea filosófica de *pravda*, la cual sólo puede ser sostenida en el cruce entre Dios y hombre, es decir, como manifestación del auténtico carácter vital de la Verdad (*Ístina*), cfr. *La columna* 15-22 (trad. esp. 48-53). Así, se comprenderá la hondura de la teoría de la persona ofrecida en la cosmovisión de Florenski en la medida en que se comprenda la implicación filosófica y existencial de la noción de *pravda*. Para una mejor comprensión de esta noción, dice M. Djurdjevic: "En ruso, además de la palabra *istina* ('verdad'), a la que corresponde la palabra alemana '*Wahrheit'*, se usa otra noción que se convirtió en el tema principal de las indagaciones espirituales de los filósofos: la intraducible palabra pravda ('verdad-justicia-rectitud'). Los filósofos rusos buscan la verdad que es pravda: no se trata sólo de comprender el mundo y la vida, sino de descubrir el principal fundamento ético-religioso del universo, con tal de transformar el mundo, purificarse y salvarse. Lo explica el filósofo S. L Frank: «Los rusos anhelan y necesitan el triunfo incondicional de la verdad como ser verdadero frente a la mentira, el engaño y la injusticia. La verdad no es sólo una categoría abstracta ni una simple deducción lógica; en su significado primario, se muestra como sustancia ontológica concreta, como el fundamento esencial de la vida» (..) La idea de pravda ('bondad-verdadjusticia') no se rige por criterios morales individuales, sino por criterios estético-cósmicos. A la mentalidad rusa le es ajena la interpretación individualista de la ética; la ética representa el fundamento religioso-metafísico en el que se sustenta la vida de toda la humanidad; representa el orden por el que se rige el cosmos entero y gracias al cual el mundo es capaz de transformarse y mejorar. Esta idea se vincula a un desarrollado sentimiento de lo común (genérico, general) del que está impregnada la visión rusa de la vida", M. Djurdjevic, "Las principales características de la filosofía religiosa rusa", en *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, nº. 29, 2008, 123-124.

> autohumillación de Dios, salvadora y purificadora (catártica), el sacrificio divino hasta la propia inmolación que justifica al hombre ante el rostro de Dios, necesita haber recorrido hasta el final el segundo de los momentos indicados, la justificación de Dios. Este aspecto de la religión lo constituye, por excelencia, la doctrina, el dogma, y por eso se configura como ascenso contemplativo de la humanidad hasta Dios, la exaltación de la humanidad o divinización, la *theosis* (pero solo contemplativa)[266].

En este texto, Florenski declara los dos ejes fundamentales que determinan las aspiraciones de su cosmovisión: *kénosis* y *theosis*. Ambas son expresiones del movimiento exódico: el vaciamiento de sí por otro (como autohumillación, como inmolación, como descenso, o en el término precioso de san Juan de la Cruz, al que voy a recurrir repetidamente: *anihilamiento*) y la conversión de sí mismo en otro (como crecimiento, como iluminación, como ascenso). Que ninguno de estos movimientos suponga – a pesar de su inmolación y a pesar de su transformación en otra realidad – una destrucción final de la persona, es algo que tendrán que sostener y demostrar la teodicea y la antropodicea.

La salvación, que según Florenski es la razón de ser de la religión[267], ¿en qué consiste filosóficamente para la persona? ¿Qué podemos esperar que signifique ser salvado? ¿Salvarse de qué? La salvación tendrá que consistir en la posibilidad de ser libres de sí mismos: "¿De qué salva la religión? De nosotros mismos"[268]. Llegar a ser libre de sí mismo, ser salvado del infierno del egoísmo que emerge en nuestra conciencia atenazándonos, o sea, ser salvado de una falsa idea de libertad subjetiva que es autoafirmación, enmascaramiento de la persona, sin que nada de ello suponga eliminar lo que en el hombre singular e irrepetible hay de más valioso[269]. Y que a esta liberación de la propia autoclausura corresponda, en su éxodo, "la pacificación del alma y, por consiguiente, de la sociedad entera y de toda la naturaleza"[270]. Lo religioso para la

---

[266] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 550-551.

[267] La salvación es una categoría religiosa fundamental, y lo es también para una filosofía del éxodo, como modo de comprender la teleología y el destino del movimiento humano. "El cristianismo está conducido por la idea de la salvación. Ésta ocupa en la cosmovisión cristiana el mismo lugar que el principio de la conservación de la energía en la cosmovisión renacentista. Hay que examinar todas las cuestiones bajo el ángulo de esta categoría, es necesario sopesar cada afirmación en su relevancia soteriológica, y no sólo responder a ella en el orden abstracto" P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVII, en *SĈT*-3 (2), 468. (Otra redacción escrita por Florenski como apunte a lo anterior: "La estructura de la metafísica eclesial es conducida enteramente por la idea soteriológica. La interrogación ha de ser teleológica: ¿para qué?. La finalidad es sólo una: la salvación". (P. Florenski, *Ibid.*, 469). Como categoría filosófica de la persona, la vida y el modo de pensar pueden configurarse según una teleología de lo salvífico: ¿cómo tenemos que pensar y cómo afrontar los acontecimientos tal que la salvación sea posible? ¿Cómo se revela un fenómeno al encuadrarlo en un sistema de relaciones articulado por la salvación de la persona? Florenski llama salvífico a aquello que libera a la persona de sí misma, así que su conocimiento está reservado al camino para cada hombre: el riesgo de discernir qué es lo que salva es el riesgo de la libertad de cada persona. Pero el par teodicea-antropodicea está destinado precisamente a descubrir qué significa ser salvado o liberado de sí mismo, y cómo hacerlo.

[268] P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 132

[269] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 132.

[270] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 132. La extensión de la paz del alma incluso hasta la naturaleza es un tema también típico de la espiritualidad cristiana oriental. La salvación no se juega solo en el bien de la intimidad espiritual ni en el bien moral de la ordenación social, ha de ser efectiva "hasta la más lejana estrella" (diría Unamuno), hasta la transfiguración cósmica. Esta visión está enteramente presente en proyecto filosófico florenskiano, como lo estuvo en el proyecto del saber integral de Soloviov.

persona, digámoslo una vez más, no es un elemento periférico, no es una de entre muchas de las flechas que apuntan a lo alto. Lo religioso es el haz que reúne a todas las flechas del espíritu, es el equilibrio de todas las fuerzas del hombre que quieren dispararse hacia fuera; es la potencia de integración de las fuerzas exódicas en el hombre[271].

No es tan fácil dejar de concebir, y menos aún realizarlo materialmente, lo religioso como una potencia parcial del espíritu o de la cultura. Lo fácil, lo inmediato, es más bien tomar lo religioso como una realidad inmanente, allí donde la experiencia religiosa, con toda su envolvente cultual, se pone al servicio del cumplimiento del alma. De ser así, lo radical en la persona no sería lo religioso, sino lo natural, y lo religioso se manifestaría como una parte fundamental de lo natural. De ser así, lo religioso sería uno de los mínimos compartibles de la naturaleza humana formalizada. Siendo así, entonces, nada obstaría a llevar lo religioso hasta aquello que el individuo encuentra ya dado en su interioridad psicológica, como en un sentimiento, para él natural pero incomunicable, del "gran e inmenso mar de su vida inconsciente"[272], nada obstaría a ver en lo religioso un fenómeno existencial "que algunos gustan y otros no"[273].

Pero si la salvación religiosa es "la libertad de sí mismo" – concepto metafísico éste fundamental –, no hay ahí ninguna concesión al cumplimiento teleológico del alma en cuyo servicio debieran militar las cuerdas de lo divino, ni tampoco habrá ningún signo de agitación sentimental fortuita en la intimidad de la persona. Esta es la lucha de la mística tradicional (bastaría recordar la cisterciense) para entregarse a lo divino sin la sombra condicionada de lo creatural. También es la experiencia concreta del semblante del santo, en cuyos ojos se trasluce el olvido de sí.

Porque, al mismo tiempo, esa libertad de sí mismo se convierte en el "restablecimiento de la paz", en un equilibrio de la persona de todas las fuerzas que lo entretejen, donde ninguna queda traicionada, castrada, ni escondida. La salvación de la persona es su equilibrio, pero no un equilibrio de neutralidad. Así como la vía para todo hombre no es la del máximo común múltiplo, o sea, el rebajamiento de la experiencia propia a un principio homogéneo, así también aquel equilibrio que salva habrá de ser el máximo de la expresión experiencial de la personal:

> Hablando en abstracto, pueden existir diversos tipos de equilibrio relativo; uno de ellos, por así decir, es rico en resonancias, el otro es pobre; el uno es estable y duradero, el otro inestable y voluble; el uno posee un potencial alto, el otro bajo. Un cierto tipo de equilibrio puede ser muy insuficiente, y de este modo la religión a la que da lugar puede no ser incondicional. Hablando en abstracto, tiene que darse un tipo de equilibrio perfecto y del más alto potencial, correspondiente a la naturaleza humana[274].

1.2. *El éxodo de la persona es ascenso y descenso*

[271] La religión une – 'religa' – al hombre y a Dios, a los hombres entre sí y al interior del hombre en sus tendencias antinómicas. Esta es la *hénosis*, como llama la espiritualidad oriental al camino de unidad espiritual, el '*unum necesarium*' de la filosofía monástica occidental.

[272] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 132.

[273] V. Soloviov, *Teohumanidad*, I, 18.

[274] P. Florenski *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 132

En la aspiración a este equilibrio, que tal es la tarea de la teodicea y de la antropodicea, Florenski sostiene que hay que enfrentarse a dos tipos de cuestiones, que podemos reformular así: ¿es posible confirmar, a través de la razón, que ese camino es realmente salvífico? ¿Y cómo acoge y personaliza el hombre ese camino salvífico que se le ofrece?[275]. En el denso párrafo citado anteriormente, ya hemos leído que la respuesta de Florenski girará en torno al misterio (*tainstva,* en su sentido sacramental), como descenso de Dios, y en torno al dogma trinitario (*homoousía*), como ascenso del hombre. En torno a estos centros girarán la teodicea y la antropodicea, que quedan perfiladas del siguiente modo:

- *Teodicea*: Ascenso (ὁδός ἄνω), elevación de nosotros hasta Dios. "Nosotros experimentamos a Dios en nuestra propia razón y descubrimos que verdaderamente Él es Dios, la Verdad Subsistente, el Salvador"[276].

- *Antropodicea*: Descenso (ὁδός κάτω) de Dios hasta nosotros. "Nosotros, experimentándonos a nosotros mismos, nos encontramos con la propia mentira e impureza, percibimos la propia falta de correspondencia con la verdad divina, y, por consiguiente, la absoluta necesidad de purificación" [277].

Y añade:

> He aquí las dos vías de la religión. Pero el primer camino, la justificación de Dios, o teodicea, no es posible más que por la fuerza de la gracia de Dios, y el segundo camino, el camino de la justificación del hombre, o antropodicea, no es posible tampoco más que por la fuerza divina. Porque creemos en Dios y vivimos en Dios sólo por Dios, no por nosotros mismos. Por eso, podríamos considerar el primer camino como la elevación de la gracia en nosotros hasta Dios, y el segundo como el descenso de la gracia a nuestras entrañas[278].

Ambas vías son exódicas, así que no cabe imaginar el cumplimiento apodíctico de una para poder iniciar la otra. Es que entrar en una significa abrirse a la otra. Cada movimiento en una vía tendrá su eco, velado o manifiesto, en la otra vía. Un intercambio permanente por el que la persona está continuamente entrando y saliendo:

> Se sobreentiende que ni la vía de la teodicea ni la vía de la antropodicea pueden estar rigurosamente aisladas la una de la otra. Todo movimiento en el ámbito de la religión reúne antinómicamente el camino de la elevación con el camino del descenso. Una vez persuadidos de la verdad divina, nosotros mismos abrimos el propio corazón para la entrada en él de la gracia. Y, viceversa, abriendo el corazón al encuentro de la gracia, hacemos transparente nuestra propia conciencia y vemos más claramente la verdad divina. Así como no es posible dividir los dos polos de un imán, del mismo modo es imposible aislar las vías de la religión:

---

[275] Reformulo de esta manera, esquemáticamente, las preguntas que Florenski atribuye a teodicea y antropodicea: 1- "Cómo de salvífico – y por qué – es aquel sistema de acciones y operaciones [que es la religión], o sea, qué ofrece para garantizar la salvación (…); ¿de qué modo el hombre llega a convencerse de que Dios es Dios, y no un usurpador de su Santo Nombre, es decir, que es Aquel a quien, en verdad, pertenece la salvación y que puede ofrecérsela al hombre?"; 2- "Cómo de salvífico resulta ser aquel sistema de emociones y acciones para mí, en concreto (…), ¿en qué medida el hombre acoge en sí la salvación divina?", P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 133.

[276] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 133.

[277] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 133.

[278] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 133.

> ὁδός ἄνω y ὁδός κάτω se entremezclan en la vida religiosa y sólo metodológicamente es posible, hasta cierto punto, considerarlos separadamente. Sin embargo, a esta separación contribuye el hecho de que a algunos períodos en el desarrollo personal y en el desarrollo de la conciencia colectiva les es más connatural preferentemente sea el uno, sea el otro camino[279].

Y en *Dogmatismo y dogmática* Florenski afirmaba que la teodicea no sólo establece la justicia de Dios, sino el derecho de Dios a exigir a su vez la justificación del hombre, toda vez que "para que el hombre pueda acoger esta autohumillación de Dios (…) necesita haber recorrido hasta el final el segundo de los momentos indicados, la justificación de Dios" [280]. La antropodicea es, dice Florenski, *ontológicamente* lo primero, pero la teodicea es *metodológicamente* lo primero: "antes de la justificación del hombre se ha de buscar la justificación de Dios, antes de la antropodicea se requiere la teodicea"[281].

La antropodicea se pregunta: "¿cómo puede ser que la energía divina no reduzca a cenizas la miseria de la criatura?" [282]. Esta será la pregunta por la posibilidad de la visión simbólica. Con ella, se está planteando la tensión creado-increado, se está preguntando cómo la persona puede mantenerse en pie, cómo la persona sigue siendo persona y cómo no se disuelve internamente, siendo arrollado por una fuerza ciega mayor o perdiendo el equilibrio. Una provocación así es ontológica, una provocación para la razón que la impulsa a buscar las raíces de la unidad de lo creado y de lo increado. También es una provocación a la acción libre de la criatura, para que colabore en la máxima manifestación de lo divino en lo creado, haciendo posible a Dios en el mundo. Pero para hacerlo posible, habrá de atravesarse la otra vía de la bicefalia religiosa, preguntando: "¿cómo puede el débil rostro del hombre entrar en contacto con la Verdad divina?"[283].

Lo primero, ontológicamente, es la antropodicea, la kénosis de Dios en su acto creador. Reconocerse como creado significa ya reconocerse portador de lo divino, o mejor dicho, estar ya en el espacio que pertenecería a lo divino y que ahora ha sido confiado a nuestras manos: el acto creador como el inicio al acto por el cual "Dios y el hombre se intercambian el puesto". No estamos en el ámbito de la posibilidad abstracta, sino que toda posibilidad se dará ya en el seno de una realidad abierta, creada, por Dios. Veremos aún la precisión exigida por estas afirmaciones y, sobre todo, en qué medida la criatura puede decirse portadora de lo divino.

Lo primero ha sido el éxodo creador de Dios. Reconocer el éxtasis creador que viene al encuentro del éxtasis humano a través del orden de lo dado es un reconocimiento mucho más radical y concede más cauces a la persona que pensar el éxtasis solitario del hombre que tuviera que enfrentarse con un orden de lo dado procedente quién sabe de dónde y para qué. Pero el reconocimiento de sí mismo como criatura no es todavía la justificación de la criatura ni del Creador; reconocerse a sí mismo ante el éxodo descendente de Dios no supone aún la entrega, con la mente, con el corazón y con la fuerza (todo esto es lo que la *-dicea* pondrá en juego, todo el ser del hombre), de la criatura a Dios. La criatura todavía puede maldecir a Dios, rechazarlo, blasfemar contra Él, o incluso permanecer

[279] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -2, 134.
[280] P. Florenski *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 551.
[281] P. Florenski *Ibid.*, en *SĈT*-1, 550-551.
[282] P. Florenski, *Razón y dialéctica,* en *SĈT* -2, 133.
[283] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* -2, 133.

indiferente ante Él y ante su obra, incluso hasta olvidarse de su existencia. Estas posibilidades serán más decisivas para la viabilidad personal que estar aplazando la cuestión de la 'existencia de Dios' hasta tener las garantías de su presencia en el mundo[284].

1.3. *El éxodo en la persona es la vida en la Verdad*

Si la teodicea se abre como el camino teorético, en cuanto contemplativo, y si además la teodicea es *metodológicamente* "lo primero" en el itinerario personal del hombre, entonces *lo teorético es el primer camino posible para la personalidad del hombre*. Lo cual comporta una gravedad que hay que asumir hasta la última de sus consecuencias. Quiere decirse que el camino de la Verdad –una Verdad que Florenski no dejó nunca de escribir en mayúsculas– es una aperturidad en lo existencial, y que al acoger a esa Verdad encontraría una solidez real de las fuerzas de la personalidad humana. La Verdad es digna de convertir, de transformar. El camino teórico es metodológicamente el primero, pero eso no reduce lo teórico a una vía sólo metódica. El camino teórico es un camino de realidad, y la búsqueda de la Verdad espiritual, metafísica, es mucho más real que cualquier positivismo, científico o social. La razón habrá de mostrarse, entonces, como algo muy distinto de un andamiaje –provisional y prescindible una vez acabada la obra– desde el que llegar a ver y comprender mejor una realidad que, de todos modos, permanecería indiferente al hecho de ser conocida.

El camino teórico de la teodicea no es 'mero raciocinio', no es algo auxiliar que ayude a comprender mejor pero que, una vez concluido su recorrido, devuelva al mismo punto de partida de lo real habiendo ganado algún tipo de fuerza explicativa. Hay un modo de plantear la relación Teodicea-Antropodicea que puede resultar problemático, si no se comprende con finura. Cuando se dice que lo primero ontológicamente es el éxodo de Dios, pero que para poder acogerlo se necesita hacer todo el recorrido de la teodicea, verificando que se trata de Dios, no de un ídolo, comprobando que un tal éxodo es posible y que el hombre es capaz de ese éxodo, no se está llevando la vía de la teodicea a una circularidad reflexiva. No se pretende volver al punto de partida real para, habiendo comprendido de qué se trata, poder encararlo. La vía teórica no es un alto en el camino –que pudiera o no hacerse, según el talento de cada sujeto– para darse cuenta de cómo están las cosas. Si eso fuera, no habría éxtasis alguno, ni en la Verdad divina ni en el hombre, y plantear la cuestión de la antropodicea resultaría absurdo.

---

[284] De hecho, para quien aplaza metafísica y epistemológicamente la cuestión de Dios, una vez conquistada su convicción, por la fe o por el argumento, no hará otra cosa que preocuparse de los atributos de Dios y de su relación con el mundo, perdiéndose por el camino la posibilidad de plantarse ante Él cara a cara, de acusarlo o de pedirle una presencia nueva en la historia; se habrá perdido la posibilidad misma de la teodicea: si el mundo obsta para la presencia del Creador, entonces Dios no existe, pero si no obsta para la presencia del Creador, ¿no se tenderá a relajar las aporías sangrantes del mundo, la tragedia de la historia y la creatividad del hombre, dado que, de todos modos, la escena habrá quedado ya sentenciada en los derechos formales de Dios? Mantener al mismo tiempo, antinómicamente, la afirmación de la presencia de Dios en el mundo y el reconocimiento de todo cuanto obsta y desmiente a esa presencia; tal es el ejercicio salvífico al que está llamado el espíritu religioso, haciendo posible la invocación para la acción de Dios en la historia, a la vez que no reduciendo el mal que clama al cielo a la inteligibilidad formal y pseudoprovidencialista de los derechos de Dios.

La vía teórica, por ser personal, supone una alteración real, que es la que induce provocativamente a la antropodicea, a la respuesta creativa del hombre. La Verdad, en cuanto Sentido existencial, no es una derivada de lo que hay, ni un puente para llegar de nuevo al hombre y justificarlo. Lo gnoseológico no es una vía para llegar a un lugar al cual llegaríamos igualmente por otros medios.

El conocimiento de la Verdad es una exigencia "para todo hombre", la persona es imposible sin el camino del Sentido[285]. Veremos cómo ese camino del Sentido es la habilitación del quién, del quién del hombre y del quién de Dios. Para todo hombre es imprescindible la vía del conocimiento, se recorra hasta donde se recorra, porque en la Verdad hay un espesor real que se autojustifica y que impide encarar el mundo de espaldas a ella, como si la Verdad estuviera reservada a unos pocos.

> Si para vivir es imprescindible conocer la Verdad y, por otro lado, hubo centenares de generaciones –mis antepasados– que vivieron antes que yo y que de una manera u otra tuvieron que conocer la Verdad, entonces no puedo estar tan seguro de mí mismo como para pensar que la Verdad me es ofrecida solo a mí y que esos millones de personas vivieron peor que el ganado (…) Y como yo no puedo admitir que siempre estaré en ese agujero negro, entonces la Verdad siempre le fue dada a esas personas y no es el fruto del estudio de ningún libro, no es una estructura racional, sino algo mucho más profundo que vive dentro de nosotros, algo que vivimos, que respiramos, que nos alimenta[286].

Lo racional, en fin, no es un suplemento representativo de lo real, como una derivada lujosa de lo ontológico. "La Verdad es la vida; no se puede vivir sin la Verdad; sin Verdad, no hay existencia humana"[287];"la vida misma es la Verdad en su profundidad, y esta profundidad ya no soy yo ni está en mí, a pesar de que yo pueda tocarla"[288]. Vivir, por tanto, es una entrada en la aperturidad de la Verdad, es entrar en una coordenada de profundidad abierta por la propia Verdad – esta es la esperanza del éxodo. Por eso, la teodicea, respondiendo a '¿cómo es posible la razón?', habrá de mostrar la profundidad de la Verdad; su tema será la entrada en el seno de la Verdad, ir a 'la columna y fundamento' de la Verdad y descubrir la 'autovericidad (*samoistinnost'*) de la Verdad'. "La tarea de la teodicea será mostrar que es la Verdad misma la que hace a la Verdad"[289]. No sólo, por tanto, justificar racionalmente a Dios, sino a Dios en su Verdad, a la Verdad en cuanto Verdad:

> La razón deja de ser enferma, deja de reducirse a mero raciocinio, cuando encuentra el conocimiento de la Verdad, porque la Verdad hace a la razón razonable, la hace intelecto, mientras que, por el contrario, no es la razón la que hace verdadera a la Verdad. Por eso, la respuesta a la pregunta fundamental en torno a la razón, a saber: '¿cómo es posible la razón?', sonará así: 'la razón es posible a través de la Verdad'. Pero si es así, ¿qué hace entonces Verdad a la Verdad? La Verdad misma[290].

---

[285] "Tampoco la vía del escepticismo nos conduce a nada", P. Florenski, *La columna*, 39 (trad. esp. 64).
[286] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana* XVIII, en *SĈT*-3 (2), 475.
[287] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3 (2), 245.
[288] P. Florenski, *Ibid*. en *SĈT*-3 (2), 344.
[289] P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 137.
[290] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT* -2, 137.

Entrar en la génesis de la Verdad es la llamada que el filósofo percibe en su exigencia de éxodo. La teodicea tendrá que dar cuenta de una posibilidad así; si esa posibilidad se realiza, se obtendría, sin duda, una teoría renovada de la persona.

2 – En las fuentes del pensamiento y de la persona

2.1. *Teodicea y antropodicea integran los horizontes del saber humano*

Volvamos a nuestro punto de partida. Antropodicea y teodicea, este es el esquema del itinerario intelectual y práctico de la persona. Habrá de notarse que su esquematicidad no hay que pensarla como una construcción lógica por la que encauzar la vida; tiene más bien el sabor de la regla espiritual, del canon, que ha de operar al servicio de la memoria, como posibilidad de un ejercicio continuado y renovador -litúrgico, quizá- con el que poder sostener los embates de la vida o su enfriamiento, cuando el impulso amenace con decaer o cuando las alturas vislumbradas por unos instantes se retiren para devolvernos a las llanuras cotidianas. En ese estado, la memoria de la regla, de la alternancia entre el hombre y Dios, ha de ser preparatoria para las manifestaciones sucesivas de la vida, con tal de que la vida no la desmienta en el futuro. De todos modos, lo que una esquematización así refleja es la necesidad de ir a las fuentes del pensamiento y de la vida, como ejercicio continuo, y que compromete, que provoca, que juzga. Ir hasta allí donde la persona y el pensamiento nacen, en una aperturidad que empiezan manifestándose como combate y puesta en crisis.

Teodicea y Antropodicea no vienen a ser, pues, unos temas más excelentes que otros en el campo de la metafísica, ni la coronación de un sistema filosófico, sino que marcan el ritmo de la vida personal. Y de esta suerte todo cuanto la persona viva habrá de poder hacerlo y expresarlo en los términos de la teodicea y de la antropodicea; toda experiencia suya estará llamada ser justificación de Dios y justificación del hombre, el encuentro de los éxodos de los dos mundos. Teodicea y Antropodicea como respuesta a la pregunta: ¿qué hace posible y pensable a la persona, condicionándola de un modo u otro? ¿Y de qué podría decir la persona, con el salmista, "en ti están todas mis fuentes" (Sal. 86)?

La imagen bíblica y mística de la fuente no es, obviamente, casual en la terminología florenskiana, y nuestro autor la combina frecuentemente con la imagen de la raíz: las raíces místicas de la persona, la raíz trinitaria de la razón, etc. "Las raíces de lo visible están en lo invisible, los fines de lo inteligible están en lo ininteligible. Y el culto es el punto firme del universo por el cual y sobre el cual existe el universo"[291]. No es insignificante que, a su ensayo de metafísica concreta, bosquejada para el momento de la antropodicea, él mismo lo haya titulado *En las vertientes del pensamiento*[292]. Y con eso se dibuja con mayor claridad el simbolismo del ascenso y del descenso a la montaña, en fidelidad a la tradición espiritual desde el libro del Éxodo hasta – por mencionar sólo uno

[291] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 154.

[292] *U vodorazdelov mysli. Ĉerty konkretnoj metafizki*, cuyos ensayos -entre los que se halla *La perspectiva invertida* – encontramos actualmente en *SĈT* 3(1). Para el contexto de estos ensayos, que datan de los años 1922 y 1924, cfr. A. Trubaĉev*, Istorija cikla "U vodorazdelov mysli",* en *SĈT* 3(1), 5-26.

de entre los Padres cristianos – los comentarios de Gregorio de Nisa al Éxodo. La montaña, como se sabe, es el símbolo de la revelación religiosa, el lugar del encuentro entre el hombre y Dios; allí, en lo alto, están las fuentes de la persona y del pensamiento, de la realidad y de su sentido. Ascender a la montaña es ir al máximo extremo posible, pero en vertical. ¿Cómo podría una 'metafísica del éxodo' ignorar no ya el momento liberador, sino también la revelación divina de la montaña?

En la montaña hay dos vertientes, con sus cauces y con los prados irrigados por sus aguas, hay diferentes pendientes y laderas, y diferentes desembocaduras; hay la teodicea y la antropodicea con diferentes temas y contenidos, diferentes métodos y diferentes exigencias existenciales. Hay complementariedad en cuanto son las dos vertientes de la misma serranía, aunque lleven a lugares distintos y se exijan cosas distintas para recorrerlos. Ir a las fuentes significa ir a las divisorias de aguas: el *misterio* y el *dogma*, como los establece Florenski, o sea, la realidad y el logos más fundantes posibles.

No es solamente ir al origen, siempre vivo, que posibilita la vida y el logos. Es la comprensión de que esa fuente es divisoria, divide dos cauces que atraviesan dos vertientes bien diferenciadas. Y única es la línea divisora de aguas, que recibe las aguas del cielo y las envía hacia sendos campos. En la cima está la línea divisoria, que divide las vertientes haciéndolas posibles, dando un sentido de discontinuidad en el movimiento, de salto, pero también de juicio, de división entre dos filos y de unidad entre dos realidades antinómicas que configuran la polaridad del hombre. La divisoria de aguas, que es también divisoria de drenaje, para que el agua no se acumule y haga reventar al terreno. También es una frontera imaginaria que sirve como criterio de distinción de derecho, para hacer justicia entre dos partes. Divide dos terrenos que, de otro modo, se invadirían mutuamente, se harían violencia el uno al otro. En este sentido, la divisoria de aguas puede tomarse como símbolo, y el símbolo como divisoria de aguas. Es la frontera equilibradora entre dos campos o partes en tensión, distintos, inconmensurables, pero radicados en una unidad polar.

Este símbolo de la montaña, de sus vertientes y de su cima no es, creo, metafísicamente inocente. Con él va a manifestarse un sentido profundo de la *-dicea*, como teodicea o como antropodicea, y es la cuestión del *horizonte*. El horizonte es un factor que determina tanto el modo de estar de la persona como la idea misma de la filosofía; el horizonte da una idea del mundo, pero en el rango concedido al horizonte se corre el riesgo de rebajar la vida de la persona a los mínimos de la uniformidad o del relativismo. De la idea de horizonte depende nuestro modo de estar ante la aporía[293].

Según Florenski, no puede darse horizonte alguno, comprendido "como la condición del equilibrio de la personalidad, más aún, como la condición transcendente de la misma autoconciencia, la que hace también posible, por consiguiente, tomar conciencia de cualquier experiencia"[294], sin la presencia en el horizonte de algo superior al horizonte mismo. El horizonte de comprensión y de acción es simbólico, *cultual*. "El concepto mismo del mundo, que incluye la necesidad de la coordinación del mundo con aquello que «está en el mundo, pero no es del mundo y es superior al mundo», presupone *el culto*"

[293] Para la cuestión del horizonte y la panorámica ontológica, véanse: E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 69ss; Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 64ss.

[294] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 153.

[295]. El horizonte no es un cierre en la inmanencia, sino la posibilidad –solo dada a la persona como posibilidad, como apelación– de coordinar sus realidades y sus interpretaciones hacia el más allá de la persona. El horizonte no es el muro impuesto ante los ojos de la persona y que la persona jamás podrá alcanzar para pasar de este mundo a otro; al contrario, es el horizonte lo que permite el éxodo, 'la salida creativa de la propia autorreclusión'.

Y si en la cima de la vertiente está el culto, y al otro lado de la vertiente queda siempre la otra vertiente de la persona y del pensamiento, la idea de horizonte entonces es lo contrario de cualquier cierre categorial. La trascendencia en la idea de horizonte no es ni siquiera la frontera entre ipsedidad y alteridad. Toda realidad y toda verdad que se dan a lo largo de una de las vertientes apuntan al culto y a la otra vertiente, así como la contemplación apunta a la acción, y viceversa, o el ascenso apunta al descenso, y viceversa, o la entrada y el recogimiento apuntan a la salida y al servicio, y viceversa. Los horizontes de la teodicea o de la antropodicea no cierran regionalmente todo cuanto caiga dentro de ellas. Cuando Florenski señale las inviabilidades de la perspectiva lineal, con el espíritu renacentista y kantiano que lo ha alumbrado, afirmará con rotundidad precisamente la idea de que en la visión icónica la convergencia en un solo horizonte es algo extraño e imposible. La inversión de la perspectiva rompe la convergencia hacia el horizonte único y abre la posibilidad de integrar simultáneamente lo divergente[296], pero integrándolo, no en un horizonte de sentido (único), sino en la *polifocalidad* capaz de reconocer diferentes horizontes en un mismo acto sintético. La polifocalidad significa que el horizonte es necesario, pero ese horizonte no representa para sí mismo la ultimidad de sentido.

La *-dicea* es, por tanto, un modo de integrar principios formales y el material concreto de teología, de antropología, de epistemología, de fenomenología de la religión, etc. Por cada una de sus vertientes fluyen diferentes corrientes de agua viva y cada campo adquiere una determinada pendiente; así, ningún campo del saber ni ninguna acción son razón de sí mismas, sino que quedan más o menos regadas y más o menos inclinadas según la alteración que está haciendo la *-dicea* para un momento dado.

Ya veremos cómo esto exige la temporalidad, la integración según el tiempo de la persona (será el tema de la *dialéctica simbólica,* como la llama Florenski). Lo que ahora nos interesa es que, yendo en profundidad, este plano del pensamiento y de la persona conlleva una diferencia capital entre *-dicea* y *-logía*. Y esto implica resignificar el sentido mismo de *logos*.

La palabra como sentido y acción, así como la dialéctica, las descubriremos a medida que avancemos con Florenski en la teodicea y en la antropodicea, a medida que atravesemos las aporías de la persona. Por el momento, tenemos que empezar notando que el logos de una realidad nunca es autoexplicativo para esa realidad[297]. El logos puede

[295] P. Florenski*, Ibid.*, 153.

[296] P. Florenski, *La perspectiva invertida*, I, en *SĈT* 3(1), 46-48.

[297] Precisamente al aludir a un sentido metalógico de la palabra – que Florenski llama, a veces, 'místico' o 'mágico' –, Florenski nos da la pista de cómo entender la dirección general de la *-dicea*, de lo que significa 'justificar', como un dar cuenta de la posibilidad o imposibilidad de lo connotado en el logos, llevando así al logos más allá de cualquier positivismo fáctico; una justificación de lo posible juzgada en la experiencia irrepetible de la persona, no en la atribución de un objeto a la inteligibilidad de lo dicho: "Nuestro tema

actuar, abstractamente, como autoexplicativo cuando únicamente orbita en torno a una realidad dada, incluso si sabe que es más lo que deja que lo que toma de esa realidad inteligible pero inagotable. Pero el logos en la visión cristiana –y así será igualmente para Florenski– es filial: del éxtasis viene y al éxtasis va. El logos no concurre entre el sujeto y el objeto, sino entre el éxtasis de persona a persona[298]. El tono preconceptual afectivo que abre la relación sujeto-objeto, en el concepto o en el juicio, el sentimiento radical que da forma a un modo de pensar (como sugirieron, cada uno a su manera, Unamuno, Heidegger, o tantos otros) se debe a la *-dicea* en la persona, a la justicia de Dios y a la justicia del hombre, que *orienta* al pensamiento en una dirección u otra[299].

Por eso llega a decir Florenski que el sentido de la filosofía no es últimamente descriptivo-explicativo[300], como si su fin fuera "deshacer el ovillo" de algo, sino *el cantar de los cantares infinito* sostenido con lo real:

> La ciencia como descripción y la ciencia como explicación no son dos cosas diferentes, sino una sola (…). Lo explicativo sólo es una peculiaridad de la descripción, la explicación es descripción, pero una descripción particular, de particular densidad, de profunda concentración, una descripción amorosamente reflexiva (…). Pero si la filosofía no explica, entonces ¿qué hace? (…). La filosofía exige un observador vivo, moviente, de la vida y no de una inmovilidad rígida y convencional. La filosofía afirma la vida y su riqueza, concordando con la ciencia sólo en cuanto a la necesidad de un *camino*. La filosofía no se contenta con ningún grado de la descripción, porque tiende hacia una profundidad cada vez mayor del ámbito descrito; su objeto no es un único punto de vista consolidado sobre la vida, sino un

---

habrá de ser más bien la justificación de la posibilidad (*obosnovaniye vozmozhnosti*), no la prueba efectiva (*dokazatel'stv nalichnosti*) (…), en la esperanza de que, superando una interpretación equivocada de su imposibilidad, cada uno pueda recordar más fácilmente sus experiencias personales y otorgarles una estructura de sentido articulada según dichas experiencias, las cuales, a falta de estructuras verbales adecuadas u obstruidas por otras causas intelectuales, terminaban arrinconadas en el jardín oscuro de la conciencia, al declararlas inexistentes o pertenecientes al ámbito de una causalidad cuya inteligibilidad permanecía ocultada. Nuestra tarea, pues, será mostrar la posibilidad, más aún, la probabilidad de un efecto mágico de la palabra, en aquella perspectiva que muestre su alcance místico", P. Florenski, *La magia de la palabra*, en *SĈT* 3(1), 230-249. La tarea filosófica de la justificación (*-dicea*) va un paso más allá de la descripción de una realidad (*-logía*), al tocar aquellas condiciones de posibilidad que, según Florenski, no se miden ni en el formalismo de una ley abstracta, ni en un convencionalismo relativista, sino en la resonancia de la experiencia personal más profunda, procedente del misterio de la existencia ('mística').

[298] Esto es lo que concede la libertad conceptual, típica en Florenski, para empezar la búsqueda desde cualquier punto, para valerse de obras tomadas casi por casualidad y para descubrir en conceptos y realidades mucho más de lo que ellos significan, en un brío interior que está en movimiento y no se deja atenazar por el ánimo de apodicticidad. Que los *logoi* de verdades y realidades del mundo simbolizan el itinerario del hombre hacia Dios, y viceversa, es una nota constante de la metafísica cristiana (san Basilio, los dos Gregorios, san Agustín, san Máximo, san Anselmo, san Buenaventura…).

[299] El concepto de *orientación* es muy importante en la obra de Florenski, como tendremos ocasión de ver más a fondo. La orientación coordina el movimiento personal y estructura toda posibilidad de encuentro de la razón. Dependiendo de hacia dónde se oriente, la razón conocerá de un modo u otro, y los objetos concretos podrán ser más o menos significativos. La orientación, dice Florenski, "presupone un cierto sistema de líneas del movimiento de nuestra vida" (P. Florenski, *Filosofía del culto* 114). Ese sistema es puesto, de un modo u otro, mediante un acto libre de la voluntad, y porta consigo un conjunto de categorías interpretativas, que Florenski, en sentido general, concibe como un haz de perspectivas, determinando así, libremente, el rango aplicado a cada experiencia. Pero la orientación no es el horizonte, sino la potencia de integrar horizontes múltiples, distintos, cambiantes, según la exigencia de la persona, según su justicia. Sobre la orientación, cfr. P. Florenski*, La cosmovisión cristiana,* XII y XVII, en *SĈT*-3 (2), 442ss, 464ss.

[300] Sobre el sentido epistémico dado por Florenski a la descripción, cfr. S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, 149-156.

> punto de vista mutable, la superficie móvil de la sección del mundo (…). Es la profunda meditación de la vida transformada en palabra que corre, porque para ser profundo todo movimiento del espíritu que contempla le da al espíritu una propia imagen verbal, que fluye como las olas entorno a la hélice del barco. La filosofía es lenguaje, pero no es una única descripción, sino una pluralidad de descripciones que se atraviesan las unas a las otras. Es *drama*, porque sus símbolos son símbolos en movimiento. (…) Así se desarrolla este "cantar de los cantares", este diálogo del pensamiento con el misterio[301].

No es casual la mención al *Cantar de los cantares*; con ella, Florenski se une a toda la tradición metafísica cristiana, iniciada con Orígenes y Gregorio de Nisa, y que alcanzará una relevancia extraordinaria en el siglo XII. Hay en esa tradición la visión erótica del conocimiento, pero la hay precisamente como un 'amor sin obstáculos', como diría Gregorio de Nisa, es decir, en la conciencia de que el camino vital del hombre es lucha amorosa por la viabilidad hasta el encuentro, como una lucha amorosa por superar las barreras (aporéticas, las hemos llamado nosotros) que impiden el encuentro. Es desde este dinamismo extático, en busca y en espera del Amado, desde donde ha de imaginarse la idea de horizonte, pero un horizonte que se transforma o que da paso a otro en virtud de la proximidad o lejanía del Amado. Y es desde este camino de exaticidad desde donde habrán de pronunciarse y escucharse los *logoi* del mundo y de la cultura.

2.2. *Teodicea y antropodicea reformulan la idea de ontología*

Si no hubiera éxtasis, sólo habría antropología o teología; pero si hay éxtasis, antropología y teología son las laderas que necesariamente hay que recorrer, pero según una orientación cuya razón no está en ellas mismas. La filosofía primera es lucha por la justicia-verdad (*pravda*), lucha ante las aporías temporales de la persona.

Esto atañe también al peso que se dé a la ontología. Una parte importante de las aporías de la persona nacen de la relación entre ontología y libertad, de la que tanto se ha escrito. ¿Es la ontología un muro para la persona? Que para el pensamiento contemporáneo se traduce en la pregunta ¿es la ontología filosofía primera?

Lo cierto es que casi todos los pensadores rusos – a excepción, quizá, de Berdiaev y de Shestov– han intentado una recuperación metafísica de algo que la ontología antigua y medieval podría dar, a diferencia de la Modernidad (siendo a la Modernidad, por lo demás, a quien la historia de la filosofía debe la acuñación de la 'ontología' como término y disciplina). El pensamiento ruso de los primeros eslavófilos, después con Soloviov y con herederos suyos como Frank, Losski o el propio Florenski, ha buscado un sentido "ontológico" del conocimiento y de la Verdad[302]. Ya hemos dicho que el sentido del realismo ruso está en hallar una salida al nihilismo y al psicologismo, así que debemos entender aquí lo ontológico como metalógico[303], como trascendente a la conciencia. 'Ontológico' en estos autores se refiere a la 'auténtica realidad', y tiene una connotación fuertemente mística, no en la literalidad de 'ciencia del ente'. El joven Soloviov dedicó

[301] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 119, 122-123, 135.

[302] N. Berdiaev, "L'esprit religieux de la philosophie russe", en *Coenobium. Rivista intern di liberi studi*, Lugano, vol. IV, n° 1, 1910.

[303] T. Ŝpidlik*, L'idea russa,* 81.

su filosofía teorética a la posibilidad o imposibilidad de trascendencia en la conciencia, concluyendo que la fe y la vía mística eran las únicas que podían llevar a la razón hasta "lo que verdaderamente existe"[304]. El fin anhelado por estos pensadores era el *Ens realissimum*, no como objeto del pensamiento abstracto, sino como fuente de vida. Conocimiento 'ontológico' para ellos, como para los medievales, significaba unirse al fundamento de todo, reconocido como fuerza de ser y de vitalidad, no un horizonte formal del pensamiento.

Y sin embargo, esto no basta. Hay que preguntarse cómo la ontología ha llegado a percibirse como enemiga de la persona. La respuesta puede empezar a descubrirse al reconocer la identidad hecha entre 'ontológico' y 'ciencia del ente', o sea, como logos descriptivo. La salida de una ontología no descriptiva, que constantemente, *repetitivamente*, tuviera que vérselas con lo que hay como con un muro se ha convertido en un punto de paso imprescindible para el personalismo, también para el personalismo griego contemporáneo, con su influencia patrística. Uno de esos personalistas, I. Zizioulas, ha sostenido que ni siquiera la ética puede tener la primera palabra sobre la ontología (el Bien sobre el Ser), porque de lo que se trata en la persona es de vencer a la ontología en su modo de darse actualmente, transformándola real y gnoseológicamente mediante la transfiguración de la ontología en una ontología de la relación. Para Zizioulas la ontología es insorteable, pero ontología no es sinónimo de descripción ni de *noesis*: "el supuesto de que la ontología haya de estar necesariamente unida a la comprehensión y al 'conocimiento' no es en absoluto inevitable"[305], dice Zizioulas. Queda pendiente en Zizioulas, a mi juicio, la cuestión de por qué a una ontología "extática" de ese tipo habría que considerarla precisamente ontología, y no deja de ser significativo que Zizioulas haya ofrecido una teoría riquísima para la metafísica, pero que nunca lo haya formulado en los términos de una teodicea.

Por mi parte, creo que en Florenski 'ontológico' es más bien una caracterización adjetival o adverbial que sustantiva. 'Ontológico', en la terminología florenskiana, es algo que se atribuye a realidades concretas: el amor, la visión del mundo, la vocación de la razón, la dignidad del martirio, 'el simbolismo, etc. Pero ni el amor, ni la visión del mundo, ni el martirio son fenómenos internos a un espacio ontológico, 'último', ni la ontología ha sido para Florenski una disciplina para dar a tales fenómenos una razón última de ser.

Lo ontológico puede ser un horizonte (en qué condiciones, habrá que verlo), pero el horizonte mismo se pone en juego, en crisis y en juicio, por algo más profundo: la justicia-verdad, la *pravda*, la *-dicea*. El saber del existente concreto para Florenski es una vía, pero una vía para la salvación, para el equilibrio de la persona. La ontología no lo es todo para el pensamiento, y la ontología tal y como la ofrece el mundo actual exige una transfiguración salvífica, pero la ontología se hace inevitable e imprescindible. Quizá lo

[304] Cfr. Soloviov, *La conoscenza integrale*.

[305] I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 63. "Si la ontología depende de la observación de este mundo, si nuestra metafísica es meramente "descriptiva", el ser representa la misma posibilidad que el no-ser. Pero ¿permanecerá la muerte para siempre? Dependerá de que la metafísica sea "descriptiva" o (…) "ekstática". Dependerá de que el ser sea dependiente últimamente de su propia naturaleza o del amor que es más fuerte que la muerte. La ontología de la persona representa la clave de la respuesta a la cuestión de si el ser es, en algún sentido, último o no", *Ibid.*, 296.

ontológico puede descubrirse como un muro, quizá también como una senda trazada a través de ese muro. Pero el saber de lo existente no es el fin último del programa intelectual, aunque sin el saber de lo existente el programa intelectual resultaría una ficción. El modo de ser del existente –su justicia, donde el modo es personal– y no el ente puro y duro es el objetivo de todo esto.

Para evitar confusiones, en todo caso, nosotros, a partir de ahora, no abusaremos del término 'ontológico', recurriendo más bien a una propiedad de la persona, 'personológica': la ultimidad, para nosotros – y creo que para Florenski – está en la personología, no en la ciencia del ente o del ser en cuanto ser. Pero la personología no puede plantearse tematizando, de modo abstracto, a la persona, sino teorizando según la verdad-justicia, como teodicea y antropodicea[306].

¿Cómo es posible la salvación de la persona, de la historia y del cosmos; la salvación de la tierra, de las culturas y de cada hombre concreto en su tiempo? ¿Cómo es posible la salvación en cuanto equilibrio? Esta es la problematicidad del entretejido de horizontes en los que se mueven la persona y el pensamiento. Para enfrentarse a estas cuestiones, lo más radical que nos está dado es la *-dicea*, la verdad-justicia, el juicio a la persona. Y para ello habrá que hacer un tipo de ontología, desde el momento en que las aporías a la salvación son ontológicas. Pero eso no significa que la ontología sea el horizonte último, ni que el horizonte sea lo último. A lo sumo, la ontología forma parte de las vertientes del pensamiento y de la persona; inexcusable, pero en todo caso al servicio de la persona. Cuáles son las demandas de la ontología y por qué hay que vérselas con ella, cuáles son también sus posibilidades, es algo que tendremos todavía que descubrir.

C. Conclusión

La radicalidad de la filosofía se expresa como teodicea y como antropodicea. ¿Cuál es, entonces, la relación entre la filosofía y el par teodicea-antropodicea? Este par aparece como filosofía primera, la filosofía primera se desarrolla aquí; pero, al ser un espacio propio de lo religioso, la filosofía primera lleva a la razón a filosofar más allá de sí misma. Esto, para la filosofía, es a la vez una posibilidad y una exigencia; aquí es donde la filosofía encuentra su mayor radicalidad posible y la coherencia de cada uno de sus ámbitos.

Ese espacio es precisamente lo primordial de la filosofía, en su demanda de justificación y apertura para toda realidad. También es el espacio sin el cual la persona no podría vivir. Pero que ese espacio sea legítimo y posible es algo que sólo se descubre entrando en él: teodicea y antropodicea no sólo traerían una justificación de la Verdad (en la Criatura y en el creador), sino una justificación, en su propia ejecución de sí mismas. Pero que ello sea posible, y en qué condiciones, es algo que hay que averiguar.

Hemos visto en este capítulo la raíz de la que nace el esquema teodicea-antropodicea, pero desde el punto de vista del movimiento de la persona y de la razón. Ahora queda por

[306] Acuño otro neologismo, 'personología', aun sabiendo que une de manera impropia dos raíces de lenguas diversas, latina y griega, para subrayar la sustitución que, en materia filosófica, podemos hacer respecto de ontología a la hora de plantear las cuestiones decisivas, asumiendo la noción de persona como la más fundante.

ver qué origina ese movimiento: la raíz de teodicea y antropodicea pueden ser descubiertas con un examen de la constitución de la persona, que haremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

LO IRREDUCTIBLE Y LO GENERADOR: PENSAR EN TÉRMINOS DE HIPÓSTASIS Y OUSÍA

Hasta ahora, he expuesto un sentido personológico de la aporía y del proyecto intelectual, propuesto por Florenski como teodicea y antropodicea, para atravesar la aporeticidad, si es que eso es posible. En lo que sigue, voy a investigar cómo y por qué se abren ambas vías, dónde empieza la teodicea y dónde empieza la antropodicea. Esta cuestión equivale, como se irá mostrando, a preguntar por qué se inicia un movimiento de ascenso y descenso en la persona; por qué esperar que la persona misma sea posible; por qué está abierta la exigencia de éxodo en la vida humana; por qué la persona está apelada a ir a las raíces de su realidad y del pensamiento.

Preguntas como estas son sólo balbuceos del encuentro entre lo creado y lo increado. Pero si a esas preguntas se les procurase una respuesta con razones de 'naturaleza', como pudieran ser: 'todos los hombres por naturaleza desean conocer' (Aristóteles) o 'todos los hombres por naturaleza están inquietos hasta descansar en Dios' (Agustín), es decir, si el encuentro entre lo creado y lo increado se agotase en razones de constitución natural, entonces, por mucho que estas expresiones fueran acertadas, con ellas se estaría haciendo antropología o teología, pero teodicea y antropodicea serían innecesarias. El origen del movimiento, en un marco personológico, exige otra interpretación.

Si, para responder a estas preguntas, la teodicea y la antropodicea resultan inevitables, significa que sólo atravesando sus cauces la respuesta empezaría a ser posible; significa que no puede esperarse a tener una respuesta en la mano para dar un paso al frente[307], sea a donde sea que se dirija ese paso, incluso si se dirige hacia la autodestrucción. La propuesta de teodicea y antropodicea es una propuesta para que el éxodo de la persona conforme una unidad con la interpretación de ese éxodo, o, por el contrario, que la imposibilidad del éxodo dé cuenta, por sí misma, de su imposibilidad. Esto supone que, en la persona, obra ya algún tipo de principio (o 'fuerza', como a menudo la considera Florenski) que está condicionando el modo de vivir y el modo de pensar, y que están reclamando, en su propia acción, cierta liberación trascendente.

Por ello, ahora voy a acercarme, de la mano de Florenski, a un "examen de las fuerzas internas de la ontología humana"[308]. Este es un punto fundamental de la metafísica florenskiana, desde el que, a mi juicio, pueden sentarse las bases para una revisión de la antropología contemporánea, sobre todo en lo que respecta a la persona y a la naturaleza. Intentaré interpretar ese examen de la ontología de la persona, que Florenski concibe como una '*biunidad'* intrínseca a la persona, desde la que se condiciona su desequilibrio y su posibilidad de salvación. Para referirse a esa biunidad de fuerzas, Florenski ha

[307] "La vida no espera, la vida presenta sus exigencias, y ya no se podrá permanecer como un semicreyente…", P. Florenskij, *SĈT*-1, 740. Es ésta una actitud ante la verdad y ante la vida en las antípodas de lo apodíctico y de la identificación de "conocimiento" con "una posesión demostrada" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3; *La columna*, 627, nota 36 [trad. esp. 530, nota 37]).

[308] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 137.

recuperado los términos patrísticos de *hipóstasis* y *ousía*[309]; para una comprensión más afinada, me referiré a esos términos, de otro modo, como lo *irreductible* y lo *generador*.

1. El quién y su fuerza

1.1. *El descubrimiento de lo irreductible y de lo generador ante la aporía*

En la experiencia vital de la persona, en lo que ella es y hace, en lo que espera y en lo que evita, hay una dualidad fundante. Es a través de esa dualidad como podemos examinar la profundidad de quién es esa persona y de cómo vive. En el modo de relacionarse, en el modo de acoger o de enfrentarse a otras realidades, opera en la persona la dualidad de un principio irreductible y un principio generador. Llamo irreductible al elemento del quién, su ser alguien y no otro; lo generador, en cambio, es la fuerza vivificante en ese quién. El misterio del quién, asumido en cada hombre como único, como irrepetible; su fuerza, su *capax vitae*, por la cual permanece unido al acto de existir, en lugar de desaparecer y quedar en nada ni nadie; estos dos elementos configuran aquella dualidad fundante que se pone en juego ante la aporía y en la necesidad de éxodo, de verdad-justicia.

La irreductibilidad indica la permanencia, la estabilidad, la solidez; lo generador indica su movimiento y su posibilidad de transformación, pues el modo de permanecer unido a cuanto viene a la luz es dinamismo vital, que tiende a ser incontenible y desbordante. Lo irreductible en la persona tiene el rasgo de lo delineado, tiene perfil, tiene medida, haciéndole ser precisamente *así*, no de otra manera, insustituible; por su parte, lo generador tiene el rasgo de fontanar existencial, naciente, desbordante. Lo irreductible permite a la persona permanecer en pie ante las fuerzas que quieren doblegarlo; le permite resistirse a los intentos de absorberlo en un horizonte dado (un horizonte real, concreto, o un horizonte formal, ideal o técnico), porque la persona se distingue de cuanto quedase cerrado bajo dicho horizonte. Lo generador permite a la persona abrirse paso, quemar las naves de su vieja humanidad, renacer y renovarse.

Gracias a esta dualidad, la persona puede salir de sí y exponerse como lo que es, porque es única, porque no es derivable de lo que ya ha habido siempre, ni se pierde arrastrada por una fuerza biológica (como las pasiones inferiores) ni social (en el caso de las demagogias y los sofismas con sus mitos movilizadores). La persona también puede salir de sí renunciando a autoposeerse, renunciando a una autonomía disgregadora, si reconoce fuera de sí una realidad portadora de aquella misma vida que a ella le hace vivir; puede así reconocer una realidad superior a ella y ponerse a su servicio, afirmando una vida que no nace sólo de sí misma – pero, de nuevo, sin que esa realidad la derribe ni la absorba. También es a partir de esta dualidad como puede dar un paso atrás, por mor de su ser irreductible puede quedarse dentro de sí y negarse a cuanto le venga a su encuentro, como

[309] Florenski expuso ese examen de la biunidad ontológica de la persona en un texto fundamental incorporado a *La filosofía del culto*, titulado "Sacramentos y ritos" (137-150). Esta parte de la reflexión florenskiana, como todo el capítulo, es de una gran complejidad, y permanece todavía, incluso en el contexto de lo estudios florenskianos, como un campo del que queda muchísimo por explorar. En mi reflexión, pretendo únicamente tocar algunos de esos puntos que me parecen imprescindibles para nuestro tema, en la espera de que estudios futuros pueden traer algo más de luz a esta parte de la obra de Florenski, sobre todo encuadrándolos en los debates actuales en torno a la persona.

puede igualmente entregarse sin reservas a una fuerza material o ideológica que le dé sustento.

Pero lo que, ante todo, puede, en virtud de su ser irrepetible y de su potencia generadora, es *preguntar*, plantándole cara a la aporía. Si la persona no fuera irreductible, la aporía ni siquiera se plantearía, la persona no se encontraría de cara a un muro, porque, o bien ella misma formaría parte del muro y de lo que hay tras él, o bien el muro sería una proyección de sí misma. Sin su dimensión irreductible, la persona se contentaría con frenarse cuando la voz del muro se lo pidiera. Y sin la fuerza generadora, la aporía tampoco aparecería nunca, puesto que todo estaría sentenciado, desde el inicio, en lo que la persona es, tiene o puede conquistar. Sin lo irreductible, la aporía no aparece como aporía; sin lo generador, no hay motivos ni fuerzas para hallar una salida.

¿Cómo, pues, encontrar un modo de reconocer la aporía y de abrirla de tal manera que no merme a lo irrepetible ni a lo generador del hombre? ¿Y cómo evitar confundir esta integración de lo irrepetible y lo generador con una unidad individual, autónoma, aislada, que fuese fuente generadora sólo desde sí misma? Lo que se necesita es preguntar, sin camuflar en nada la aporía. Eso ya sería para la persona un primer modo de salir del aislamiento, en busca de otra realidad. De algún modo, las falsas salidas a la aporía, que merman igualmente a lo irreductible y a lo generador, sólo podrían sortearse atreviéndose a llevar a cada uno de los principios *hasta el extremo* de su revelación, aunque para ello haya que llevar la aporía, continuamente, hasta el máximo grado de profundidad.

La provocación de la aporía que se le presenta a la persona aguijonea a sus dos principios, perturbándola para ver hasta dónde está dispuesta a llegar con su vida. Punza su fuerza de irrepetibilidad, cuestionándole al hombre si está dispuesto a exponerse a sí mismo como único e insustituible, si es capaz de la altura y de la responsabilidad de estar en el mundo de modo original, en la imposibilidad de que sea otro quién ocupe su puesto. ¿Quién eres tú, qué haces aquí? ¿Qué palabra puedes ofrecer? ¿Acaso el orden del mundo permanecería inalterado si tú ni siquiera hubieses venido a él?[310] ¿O prefieres más bien

[310] La 'justicia' del antiguo texto de Anaximandro representa una justicia contraria a la irreductibilidad de la persona: si es de justicia que tu puesto mañana lo ocupe otro, "según lo necesario", entonces la personalidad es tan imposible como su éxtasis. Unamuno lo sentencia muy bien con su imperativo "obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir", M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI. Sobre la anulación de lo personal en la justicia tal y como se concebía en la Antigüedad y en el texto del presocrático, dice Florenski: "La idea de la "injusticia" de la existencia individual y de la muerte como proceso de reintegración en el ser común originario fue expresada en una forma más o menos articulada por muchos filósofos griegos o, por mejor decir, era sobrentendida por casi todos. Probablemente, esta idea se encontraba en la base de todo aquel complejo de ideas que es suscitado por las vivencias de los misterios y en ellas se refleja. Es muy probable que esta idea sea de proveniencia oriental, aunque podría ser también plenamente autóctona, porque la abolición de los límites de la personalidad y el ebrio entusiasmo de la fusión con la totalidad del ser, producidos por los misterios, bastaban por sí mismos para dar nacimiento a la idea de la pecaminosidad de la existencia individual y a la idea de la felicidad y por eso también de la santidad primordial del existir fuera de sí. Con especial claridad expresa este pensamiento Anaximandro. Según una información de Teofrasto, conservada por Simplicius, «Anaximandro, hijo de Praxíada de Mileto, discípulo y sucesor de Tales, afirma que el infinito es el principio y la causa material de todo. Él fue el primero que introdujo la palabra 'principio', emitió la hipótesis de que éste no es ni el agua ni otro de los así llamados elementos, sino alguna otra naturaleza infinita, de la cual están formados todos los cielos y todos los mundos que hay en ellos. De este principio todas las cosas toman su nacimiento y, conforme a la necesidad, también su destrucción, porque en el tiempo determinado sufren el castigo y soportan la represalia por la injusticia mutua; así se expresa él, sirviéndose de unas formas demasiado poéticas»", P. Florenski, *La columna* 553.

hacerte derivable de algo, ideal o real, que impere en todo y permanezca inamovible antes y después de tu puesta en escena en la vida?[311].

Puede también que ese hombre, manteniéndose en la irreductibilidad, no consistiendo doblegarse ante el muro, carezca sin embargo de la fuerza para atravesarlo, y no le quedase otra alternativa que permanecer irreductible y a la vez inmóvil, hasta morir: la aporía punza también a su fuerza de generación, poniendo en crisis su vitalidad, su capacidad de ser y de expandirse creativamente, venciendo al muro, no con las alas intelectuales de Dédalo, sino las creadoras de Eros. ¿Dónde está tu vitalidad, dónde arraiga y hasta dónde es capaz de difundirse? ¿Es tan sólo un impulso efímero que empieza en ti y acaba en ti? ¿O se debe a un principio superior, aunque no sepas nada de él, pero que te condiciona? ¿Acaso tu fuerza vital se te aquietará ante el primer objeto que se te insinúe, olvidándote de que estás una y otra vez dándote contra un muro, o tal vez te arredrarás ante el muro porque no has sido capaz de una vivificación que te empujase más allá de ti?

Parece claro es que no solemos llevar al máximo ninguno de los dos principios. Nos damos la vuelta, porque sabemos, consciente o inconscientemente, que llevan a la aporía. En un equilibrio indebido, oscilamos entre ejecuciones mediocres, no cualitativamente altas, de uno y otro principio. Queremos ser irreductibles, pero no del todo; queremos vivir, pero no estamos dispuestos a entregarnos hasta los sacrificios a los que la vida nos lleve. Esta es la condición indebida que el examen de la -*dicea* pone a prueba. Pero también sabemos que, en el fondo, un equilibrio mediocre así es algo injusto – esto es lo que denuncia la filosofía –, y lo sabemos porque, en el equilibrio mediocre, lo irreductible y lo generador dejan de ser tales. Apenas se pida ante la aporía una muestra de irreductibilidad – que exigiría una tensión mayor – se salta a una expresión de lo generador, y viceversa, cuando la aporía pide una muestra de fuerza vivificante, apelamos a lo irreductible, dejándonos arrastrar por la vida o huyendo de ella, solo que, así, esas expresiones desvirtúan la dualidad fundamental de la persona, hasta agotarla[312].

---

[311] "Toda generación parcial existe en beneficio del resto, de manera que quede asegurada la vida de toda la dichosa existencia. Porque el todo no es creado para tu bien, sino que tú has sido creado para su bien", Platón, *Leyes* X, 903c-d, cfr. Zizioulas, *El ser eclesial*, 46.

[312] La aporía pone en crisis a uno de los dos principios fundamentales de la vida personal, que termina recurriendo al otro extremo de la polaridad, o sea, la situación sin salida de un principio conlleva el auxilio falsificado del otro. Es algo que, en un examen atento, puede descubrirse en múltiples expresiones vitales que están a la orden del día (en los capítulos sucesivos mostraré el límite aporético de cada uno). Por ejemplo, cuando la persona cree tener una idea de sí mismo como pertenencia a una fuerza colectiva, sobre todo política, o cuando esa idea se viste del ropaje del esteticismo artístico, o cuando pretende sublimarse y hacerse ver con su acto un gesto diferenciador. En estas muestras, el principio irreductible queda tan vacío que espera que su imagen proceda de alguna fuerza externa que le dé la vida. Lo irreductible exige ser señor de sí mismo y dirigirse conscientemente a otros, pero a falta de un apoyo firme, se pliega ante coyunturas que puedan aprovecharse para mantenerse como alguien; lo irreductible exige al hombre pensar, responder, hacerse responsable, libre, no solamente una potencia instintiva, para elegir bien hacia dónde ir, pero, cuando este principio falla, abraza el elemento generador, que lo mantiene atado la vida, disolviéndose en su fuerza. Viceversa, cuando lo que fallan son las fuerzas y el mundo contradice las posibilidades de plenitud, cuando acecha la muerte en múltiples formas, al hombre casi siempre parece que no le queda escapatoria para una creación superior, y entonces deposita su pulso vital en valores que suplan su carencia, asumiéndolos como intocables para la potencia humana, cuando de lo que se trata es de una caída que impide aspirar a algo mejor (fue lo que, en cierto modo, denunció Nietzsche).La potencia vital de la persona también entra en crisis a través de falsas imágenes que desahogan todo aquello de lo que la persona era capaz, echando sus perlas a los cerdos, o proponiendo imágenes normativas aparentemente infranqueables,

1.2. *La tensión de lo finito y lo infinito*

Con sus provocaciones, a uno y otro lado, la aporía lleva, oculta, la oportunidad de llevar hasta el extremo lo irreductible y lo generador, pero lleva también consigo la posibilidad de no hacerlo, hasta aplanar la dualidad fundante de la persona. ¿Es posible llevar ambos principios hasta su extremo, sin cercenarlos? Si lo fuera, nos dice Florenski, se abriría una posibilidad de justicia en la persona. No puede ser diversamente: llevar cada principio de la dualidad humana al extremo máximo de su posibilidad revelaría lo imprescindible del éxodo ante la aporía, y sería la condición para que el éxodo empezase a realizarse. En las aspiraciones fundamentales que la persona humana, en cuanto irreductible y generadora, tiene para vivir, y vivir en la Verdad, no puede falsos límites. Dice, por ello, Florenski:

> Siendo infinitos en su propia tensión, ambos principios del ser del hombre exigen la infinitud en su realización, el extremo mayor de su afirmación. Su armonía – o sea, la integridad del hombre (*tsel'nost' cheloveka*) – no vendrá por una restricción impuesta por un principio sobre otro, sino por el reconocimiento recíproco de la veracidad incondicional (*bezuslovnoy pravdy*) de ambos – la veracidad de su semejanza divina –. No en la inmediatez de sí mismos, sino únicamente en sus extremos absolutos, agotando sus posibilidades infinitas, se podrán reencontrar ambos principios en su verdad. Cualquier detención intermedia será una mentira. Ha de agotarse la búsqueda de la realidad objetiva, alcanzando al final al ser divino; ha de agotarse la búsqueda de sentido, alcanzando al final al sentido divino[313].

Este texto es muy importante para comprender el examen que Florenski hace a la interioridad humana. Cada principio, dice Florenski, es "infinito en su tendencia propia". Vamos a ver cómo precisamente aquí se juega el sentido de la tensión finito-infinito. Florenski dirá en *La columna* que "todas las antinomias se resumen esencialmente en este dilema: o bien la finitud o bien la infinitud"[314]. Pero la antinomia, como dijimos en el capítulo anterior, no es la aporía; en las antinomias aparece la necesidad de manifestar uno y otro polo: la finitud y la infinitud. La aporía, en cambio, es el unilateralismo, que aparece al cercenar la antinomia, trayendo una relación indebida y desequilibrada entre lo finito y lo infinito, la confusión de sus términos o su separación, en favor de uno sobre el otro.

Según lo que sugiere Florenski cada principio es infinito en su tendencia, no pudiendo falsearse en un equilibrio mediocre; pero, a la vez, afirma que la dualidad intrínseca del hombre es dualidad de finitud e infinitud, en una correspondencia de 'irreductible' con 'finito' y de 'generadora' con 'infinita'. Lo generador "es el oleaje de las fuerzas naturales; una potencia (*moshch'*) ciega, irrevocable, que no conoce ninguna contención (…) la

como ocurre en los legalismos de todo tipo. Para comprender los modos en los que la persona desahoga su desequilibrio ontológico, véase la lectura que hace Zizioulas de la tragedia y de la imposibilidad, para los antiguos, de que *prósopon* también sea *hipóstasis* con valencia ontológica, cfr., I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 45-49.

[313] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 136-137.

[314] P. Florenski, *La columna,* 483 (trad. esp. 420).

presión y lucha contra los límites; irrumpiendo a torrentes, empuja, se alza, golpea contra la firmeza de la ley"[315]. Lo irreductible, por el contrario, "da una medida a la potencia impersonal de la naturaleza humana, porque la actividad de la persona consiste precisamente en la medida y en la limitación, en imponer delimitaciones y fronteras"[316].

Finitud e infinitud son categorías de la persona, pero, en el modelo florenskiano, adquieren matices especiales y, como veremos, comprensibles sólo en un sentido relacional. Porque también el principio medido y normativo, permanente, es infinito en su tendencia propia, en su exigencia extrema, incondicional, de irreductibilidad; también la potencia que desborda todo límite tiene una huella de finitud, en cuanto se atiene única y exclusivamente a su propio querer. Así, la persona es finita, no por ser imperfecta, sino por ser ella y no otra, y en ello está su libertad, su resistencia a disolverse, pero eso también la hace infinita ante cualquier realidad. La persona es infinita, incontenible, capaz de expresiones siempre nuevas y anhelante de novedad, es deseo y creatividad, pero en ello se contiene ya una atención a lo otro de ella y que la desborda, y eso la hace finita.

En todo caso, la dualidad fundante de la persona es una tensión de finitud e infinitud, donde cada principio busca su justicia. En la teoría florenskiana de la Verdad, como mostraré más adelante, la Verdad es síntesis de finitud e infinitud (como *coincidentia oppositorum*). Y también la justicia de la persona, a imagen de la Verdad, exigirá la verdad de su finitud y de su infinitud. Así, lo finito y lo infinito, en su sentido personológico, no equivalen unívocamente a 'creado e increado', sino a dos dimensiones fundantes de la realidad, que son personales, y de cuyo modo de ser sostenidos depende – ahí sí – la relación creado-increado. Siendo justo el reclamo hecho por una filosofía de lo trascendente en favor de lo infinito en el hombre, liberándolo de su clausura en lo finito, no menos justo para la persona – también en la persona divina – es el reclamo de un perfil de finitud[317], liberándolo del estallido en una inmensidad y de naufragar en su mar de vitalidad, a pesar de tantas poéticas del infinito como se han hecho.

La "verdad incondicional" de los dos principios, dice Florenski, traería la integridad del hombre. Su discordia, en cambio, es la puesta a la luz en la aporía. En ello se implica, como hemos sugerido, que cada principio, llevado a su máximo grado, puede mostrarse como veraz y como justo, esto es, que cada principio es digno de manifestar la *-dicea*. Y cada principio, en el modo de sostenerse en la dualidad humana, es lo que hay que salvar. Pero, siendo sí, la aporía misma indica una realidad trascendente a la luz de la cual se percibe la injusticia en la que están uno y otro principio, o sea, de algún modo sabemos – nos lo declara la aporía – que nos hemos detenido en el camino de cada principio, sin llevarlo a plenitud. Antes incluso de afirmar que ese descubrimiento se debe a un contraste con un Arquetipo (lo cual daría la última palabra a la *-logía* natural, con sus implicaciones,

[315] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 133.

[316] P. Florenski*, Ibid.*, 133.

[317] "La vida quiere tener plenitud y semblante, quiere ser plena (animada) y figurada (tener una imagen), quiere tener contenido y forma, alma y cuerpo, y una y otra, en acuerdo mutuo de alma y carne, han de expresar la identidad de un principio (una armonía preestablecida). De ese modo, la aspiración del fondo de la vida no se manifiesta meramente como la aspiración a la forma y a la imagen, ni al alma y a la plenitud, sino que tiende a ambos, hacia la intensificación (sensación) y hacia la extensión (contemplación), y hacia su acuerdo mutuo", F. V. BAADER, *Fermenta cognitionis. Sämmtliche Werke*, Abtl. I, Bd. 2 [Leipzig, 1851, 325-326, en P. Florenski, *La filosofía del culto*, 378.

reduciendo la -*dicea*), lo que sí cabe pensar es que cada principio supone apertura y relación, desde las que se mide la justificación de cada principio. Por eso, dice Florenski que, para ir a su plenitud, cada principio ha de evitar restringir al otro. Veremos enseguida que esta apertura de un principio a otro es coincidente con la apertura creatural hacia lo increado, porque lo increado representa la dualidad fundante en su integridad, la libre armonía del quién y de su fuerza.

Así, la potencia generadora incontenible, que "irrumpe a torrentes" y ante todo "quiere", dice Florenski que es imagen de la infinitud divina, aunque en el hombre pueda vivirse como una "mala infinitud" y exija un continuo combate para iluminarlo con la propia persona. El límite finito en el hombre, propio del elemento irreductible, también está hecho a la medida de Dios, a 'semejanza' suya, indicando la capacidad de portar la propia infinitud vital por unos cauces delineados personalmente, *con sentido*, con la medida de la propia persona, irrepetiblemente, por un camino y no por otro, sin consentir que lo infinito se desate ciegamente, porque no somos simplemente nuestra vitalidad, ni nos diluimos en nuestro impulso. El principio infinito generador es la fuerza de ser; el principio de lo finito irreductible, según Florenski, es la posibilidad de que la vida no sea solo la fuerza desatada de elementos, sino expresión de alguien con luz y sentido, con un ser 'propio' y dirigido hacia otros, o como lo denomina Florenski, 'faz' y 'semblante':

> El hombre no es sólo oscuro deseo, sino también imagen luminosa. No es sólo empuje elemental, sino el rostro que transluce en la realidad, como aparece con claridad en los santos y se muestra artísticamente en el icono. Esto es así tanto en sentido figurado como en sentido literal: εἶδος, ιδέα es «la imagen del hombre». El hombre no es sólo un existente concreto, sino también verdad-justicia (*pravda*), no sólo vida, sino también verdad (*ístina*), no sólo potencia (*mosch'*), sino también intelecto (νοῦς), no sólo carne, sino también espíritu[318].

Leído en el contexto actual, antropológico y cultural, el texto anterior puede suponer, a mi juico, una oportunidad decisiva para la persona: la persona no es una fuerza ciega, a la que sólo cupiera oponer ideales abstractos para delimitarla; la persona es luz, 'icono', 'rostro', digno de asumir y transfigurar la potencia vital. Es alguien, pero alguien con fuerza creadora. Así, ni la persona queda reducida a una pasión, interior o exterior, que termina desintegrándola, ni la actividad existencial está abocada a razones de fuerza, porque tiene la capacidad de ser llevada por alguien y de manifestarse como la vida de alguien único.

1.3. *Lo irreductible y lo generador son principios correlativos*

La finitud del quién y la infinitud de la vitalidad, sin embargo, tampoco podemos representárnoslas dicotómicamente. No son dos principios sustanciales de la persona, cada uno con su propia operatividad. Las palabras "carne" y "espíritu" aquí no pueden inducir a confusión. En realidad, son términos correlativos, de cuya relación brota la vitalidad y se sostiene alguien de un rostro único. Esto hace que, en el principio de lo

[318] P. Florenski, *La filosofía del culto,* 136.

irreductible, principio de finitud, se dé también la infinitud; igual que en el principio generador, siendo infinito, lleva consigo una traza de finitud.

Lo generador en el hombre, como lo concibe Florenski, es expansivo, desbordante, tiende a salir siempre de cualquier contención, pero su movimiento es igualmente irreductible para sí mismo. Como fuerza sustancial, es fuerza que 'es por sí misma y por sí misma se concibe' (si nos atenemos a la definición clásica de *sustancia*, comprendida aquí en un sentido potencial, impulsivo, moviente), quiere y hace lo que ella simplemente quiere y hace, y toda su potencia es inderivable de cualquier otra potencia o impotencia que se le enfrente. Es flujo y creación, está siempre atado a su propia potencia; está aspirando siempre hacia otra cosa, pero no puede ni quiere llegar a parte alguna determinada como *otra*, porque no puede ni quiere desembarazarse de sí misma. En ella hay también el carácter de lo dado para sí misma, hay la premisa de la autojustificación:

> La primera verdad-justicia de todo existente consiste en él mismo, en su propio carácter de ser algo dado, y la primera falsedad es la inexistencia. El primer bien es el ser, mientras que el primer mal es el no ser. La plenitud existencial de la potencia es ya la primera piedra de la Verdad y todos los demás aspectos que se añadan a ella deben reconocer esta primera piedra, porque, si rechazan la potencia, serán ellos mismos rechazados por la potencia[319].

Florenski atribuye el elemento generador a la subsistencia, a la primacía de ser sobre nada, en la correspondencia de ser y bien. No deja de ser compleja la equivalencia que hace Florenski entre este principio y el término 'sustancia', 'subsistencia', ousía. Por una parte, en una connotación ontológica coherente con la ontología clásica, Florenski se refiere con 'ousía' a aquello que a la persona le hace ser o vivir, expresando un contenido real. Ousía es aquello que mantiene a la persona unida a todo lo que es real, dotando también a la persona de su propia realidad individualidad. Ello tiene, además, la cualidad de algo propio y concreto que condiciona a cualquiera de las manifestaciones personales, como la heredad de la que la persona se hace cargo, o, dice Florenski, como su sangre y su estirpe, que se renueva en, cada hombre, según su individuación[320]. "La ousía, el subsuelo de la estirpe genérica y de los elementos donde el hombre hunde sus raíces, es afirmada en él como su principio individual"[321]. Pero este significado de sustancia se complica aún más cuando Florenski lo atribuye al principio generador: substancia es 'presión y lucha contra el límite', 'irrupción a torrentes', 'desbordamiento', 'querer'.

Enseguida volveremos sobre este sentido complicado de sustancia (y de la afirmación, hecha por Florenski, de que siendo un principio 'genérico', se realiza 'individualmente'); de momento, señalo que lo generador resulta él mismo, en su carácter sustancial, irreductible a todo cuanto amenace a su fuerza creadora, pero esto es ya una traza de finitud, de delimitación y concreción.

En cuanto al principio de lo irreductible en el hombre, su semblante, no es sólo finito, sino que también hay en él la fuerza generadora, porque la irreductibilidad en ella se ve

---

[319] P. Florenski, *Ibid.*, 135.

[320] Para el origen etimológico de 'ousía' como 'patrimonio', 'hacienda', 'heredad', cfr. A. García Marqués, "*Ousía*: su significado y traducción", en *Pensamiento*, vol. 77 (2021), nº. 293, 171-194.

[321] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 179.

espoleada a no reducirse siquiera a sí misma, resistiéndose a estarse quieta en lo que es, en lo que sabe o en lo que tiene. La irreductibilidad se resiste a sí misma, y necesita salir – solo que sin una potencia que la traslade hacia fuera, empezaría a corroerse a sí misma, perdiéndose en la mala infinitud de querer reducirlo todo, se mantendría inamovible en su puesto, pero cayendo infinitamente hacia abajo. También el principio irreductible hay un elemento de infinitud y generabilidad.

Además, Florenski denomina este principio con el término, también ontológico, de 'hipóstasis', indicando que la persona no se confunde con su flujo vital, con el torrente de vida que le hace ser, que no se confunde con la nudidad de ser y puede presentar su concreción existencial con un aspecto personalizado (es 'rostro', 'idea', 'inteligencia', 'icono', dice Florenski). También volveremos sobre esta diferencia de lo hipostático y lo sustancial; de momento, señalo que en lo irreductible hay algo de infinito y de generador, porque la persona nunca se identifica con ningún contenido real concreto, aunque sin contenido no pueda vivir, porque la persona se muestra irreductible a cualquier clausura, y en ello reside precisamente la razón de su permanencia, estabilidad, su perfil y distinción.

Hay que comprender ambas esferas de la persona correlativamente: lo generador en lo irreductible y lo irreductible en lo generador. Esto supone, en primer lugar, que, para ambos principios, la justificación consistirá en su *derecho a ser*, en su verdad y en su fuerza. Hay verdad y fuerza en lo irreductible; las hay también en lo generador. Pero mientras en lo irreductible su verdad y su fuerza, su irreductibilidad y su generación, su propio *derecho a ser* apuntan hacia el *derecho*, hacia la determinación, hacia lo finito (y por eso Florenski le ha atribuido lo ideal, el intelecto, la verdad: *la vía del sentido*), en lo generador su verdad y su fuerza, su irreductibilidad y su generabilidad apuntan hacia *ser*, hacia el flujo continuo, hacia la vida desbordante (y por eso Florenski le ha atribuido lo potencial, la realidad concreta en su fuerza y en su impulso, lo vital en el máximo de concreción: *la vía de la realidad*).

> En el hombre hay dos verdades (*pravdy*): la imagen de Dios y la semejanza de Dios, la verdad del *existir* y la verdad del sentido. (…) Para una consideración metafísica, los llamaremos precisamente así: la verdad del existir (*pravda bytiya*) y la verdad del sentido (*pravda smysla*), la verdad de la *ousía* y la verdad de la *hipóstasis*. Son dos derechos. Y, al no coincidir, se enfrentan el uno al otro: el espíritu combate contra la carne, y la carne combate contra el espíritu. Pero se trata precisamente de dos derechos. Su unidad no puede ser alcanzada por la vía de las concesiones recíprocas[322].

Ya veremos cómo la dualidad fundante de la persona, *hipóstasis-ousía*, es una expresión de la imagen y semejanza de Dios. De todos modos, aquí vuelve a haber una declaración típica del ontologismo ruso, porque esa imagen y semejanza se descubren en la exigencia humana de realidad y sentido, es decir, que aquello que encontramos de irreductible y generador en el interior del hombre no es una esfera agotada en sí misma, porque refleja la Realidad y el Logos, tocándolos en el derecho de la ousía y en el derecho

[322] P. Florenski, *Ibid.*, 136.

de la hipóstasis, demostrando que ambos elementos son abiertos y relacionales, no inmanentes a una composición natural humana.

En segundo lugar, Florenski dice que no puede haber una concesión recíproca entre lo finito y lo infinito, y esta confrontación se vuelve lucha. No sólo hay una dualidad en el hombre, y no solo cada principio suyo no puede concebirse como autosubsistente y separable, y no sólo son principios opuestos que se dirigen el uno al otro: es que además ambos principios están en guerra y su unidad es imposible mediante una merma del uno en favor del otro. "En el hombre la antinomia de los polos no se encuentra en armonía; el fondo oscuro del existir se subleva contra la persona, exigiéndole su realización; la persona subyuga al oleaje de las fuerzas elementales, empeñándose en imponer su propia verdad" [323]. El extremo de cada justificación exige, de algún modo, la victoria sobre el otro, pero la resistencia del contrario no hará más que intensificar su fuerza contra él, porque, para cada principio, no llegar hasta el extremo de sus posibilidades no estaría visto tanto como un error o como una incompletitud, sino como una impostura, como una mentira fundamental, como una falsificación de las fuerzas interiores del hombre. La guerra se debe al desequilibrio entre lo irreductible y lo generador del hombre, puesto en crisis en el advenimiento de la aporía. Pero es guerra precisamente porque no se lucha contra una imperfección (¿sería la imperfección por finitud o por infinitud?), contra un descuido lamentable. Florenski se refiere a la contradicción de estos principios como 'ofensa ontológica' que cada principio vuelca sobre otro, en un modo de referirse a la división interior del hombre como falsificación de una de las dimensiones (irreductible o generadora) obrada desde su correlatividad[324].

2- Las nociones hipóstasis-ousía y la experiencia de su ruptura

Ya he dicho que podíamos referirnos a los términos de *hipóstasis* y *ousía*, que son los que Florenski usa, mediante las nociones de 'irreductible' y generador'. Pero ¿por qué Florenski habla exactamente de hipóstasis y ousía?

Florenski aprovecha estos términos, en su sentido patrístico, como imagen conceptual de una experiencia de la persona. Lo interesante es que esa imagen conceptual puede dar cuenta de la división interior del hombre, de la tensión de sus fuerzas y del ejercicio de la libertad, y, en general, de cada experiencia concreta que tienda al extremo de cada principio. Porque cada experiencia personal es una revelación del modo de resolver la dualidad fundante (hipóstasis-ousía, ideal-real, finito-infinito). Pero, a la vez, esos términos representan la posibilidad de otra experiencia, superior, sintética, que es la que realmente propició su uso en los primeros siglos del cristianismo[325]. El par hipóstasis-ousía (lo irreductible y lo generador) puede representar una escala con la que medir el equilibrio y la justicia de la persona, por el carácter de lo que indican y porque, en su

[323] P. Florenski, *Ibid.*,136.

[324] Hablar de 'guerra' en sentido ontológico y personal, en este caso, se debe a una experiencia interior, típicamente paulina, de la división del corazón.

[325] En los capítulos siguientes estudiaremos el sentido trinitario de la adopción de tales términos, pero podemos ya desde ahora remitir al estudio que presenta Zizioulas sobre el tema en "Personeidad y ser", en *El ser eclesial*, 41-63.

estado de división, delatan la imposibilidad de ese estado. Detengámonos en la experiencia contradictoria puesta de manifiesto con estos términos.

2.1. *La experiencia fundamental de lo hipostático y de lo sustancial*

La experiencia espiritual que movió a los cristianos, del siglo IV en adelante, a pensar según la diferencia hipóstasis-ousía era la experiencia positiva de la *homoousía*, a la que dedicaremos nuestro examen en la vía de la teodicea. No fue una hipótesis especulativa introducida para explicar la personalidad divina, en el misterio del Dios Uno y Trino, sino una fórmula especulativa para poner a la luz la experiencia cristiana del misterio trinitario, aunque fuera en su límite[326]. Pero esa experiencia positiva revelaba, al mismo tiempo, una experiencia negativa, la del hombre caído en la aporía, en la oposición violenta de persona y naturaleza. Aunque el hombre yacía de hecho en esa caída, reconocer a ésta como la lucha entre lo personal y lo sustancial no era posible sin la iluminación de la nueva experiencia trinitaria abierta en el cristianismo, incluyendo su expresión conceptual. No creo que esto sea un círculo vicioso, como si para proponer el contenido de la salvación al mismo tiempo hubiera que descubrir la necesidad de ser salvado en los términos propuestos por la misma salvación.

¿En qué consiste, de todos modos, esa experiencia espiritual que consiente la apertura de la diferencia hipóstasis-ousía? La experiencia a la que se apunta es, en último término, el 'intercambio del puesto', como posibilidad de *descubrirse a sí mismo fuera de sí mismo sin dejar de ser sí mismo*, más aún, potenciando hasta el extremo ese 'ser sí mismo' precisamente fuera de sí mismo. Se trata de la posibilidad de vivir (de ser generado y de generar) a partir de un principio diferenciado. En el reconocimiento de sí mismo como otro, que está en la base de la experiencia comunional[327], está la exigencia tanto del éxodo como de poder distinguir la subsistencia y el sostén de ella. Sin la diferencia hipóstasis-ousía podemos aventurar que el éxodo no sería posible; no sólo el éxodo, tampoco los sucedáneos del mismo.

El par hipóstasis-ousía apunta a la posibilidad de que la subsistencia sea relacional. I. Zizioulas ha recordado que la distinción hipóstasis-ousía, hecha en los padres griegos, resulta incomprensible sin la atribución simultánea del sentido de hipóstasis al de *prosopon*[328], subrayando así lo revolucionario que suponía en el marco de la ontología griega hacer que lo ontológico lo fuera relacionalmente, dotando a la relación de espesor ontológico. Sin entrar en la complejidad que entraña la evolución de los usos de los conceptos en las disputas trinitarias, hay algo significativo para la experiencia de la persona.

En la persona hay tendencias relacionales por las que aspira a procurarse un semblante, una imagen de sí mismo, y, con ella, un sustento vital. Careciendo de potencia generadora

[326] "La experiencia religiosa viviente como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas" es la tesis de toda *La columna*.

[327] La experiencia, según Vladimir Losski, es la de identidad y comunión, unidad y diferencia; cfr. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, VI. Zizioulas ha reflexionado en torno a ello con las categorías de comunión y alteridad (Cfr. los ensayos recogidos en *El ser eclesial* y *Comunión y alteridad*).

[328] Véase el completo recorrido en torno a las nociones griega y latina de "persona" que hace Zizioulas en I. Zizioulas, *El ser eclesial,* 41-55 y 95-101.

propia, aspira a encontrarla, sabiéndolo o no, en máscaras, es decir, en *prosopa* que no son hipostáticas, que no son últimamente reales, sino encubridoras. Es así como la persona espera encontrar su extaticidad, es decir, una realidad que le haga ser fuera de sí, como la imagen transfigurada de sí mismo. El hombre busca 'darse a conocer', en la expresión española tan exacta y tan honda, en la que está contenido todo el movimiento de la búsqueda de la propia figura. El hombre quiere ser reconocido, visto, nombrado, aparecerse como *tú* ante alguien, ser para alguien. Pero esto, no todavía, ni necesariamente, como una manía de aparecer, sino como un darse, como una salida de la propia reclusión. Lo que pasa es que, en ausencia de la fuerza *generadora* del *quién*, la fuerza tiende a disiparse en los enmascaramientos. Es ahí donde la persona se deja subyugar – en un encantamiento personal – por poderes que le prometen sustento a través de la imagen falsa de sí mismo: cuando abandona su ser a lo que la fuerza pública le dicta (o a lo que le repugna de esa fuerza política, confundiendo su rebeldía con su propio ser); cuando confunde su fuerza con la inspiración artística o religiosa; incluso cuando confunde el sistema lógico del mundo con su acción en el mundo.

Expresiones de este tipo, que subyugan a la persona con una fuerza orgiástica y enmascarada, son las que se ponen en juego ante la aporía, al preguntar por el quién y su fuerza. Ahora bien, detrás de estas expresiones, se percibe la falsificación de un principio verdadero, a saber: la búsqueda de una relación fundante, sustancial; que *prosopon* no sea una máscara incapaz de dar vida, sino realmente hipóstasis de un principio sustancial. La tensión ante la aporía no es más que un intento de recuperar, ante una realidad dada, la relación fundamental, en la que lo irreductible y lo generador, lo hipostático y lo sustancial, realmente están en un equilibrio de plenitud: la fuerza vital se descubre entonces como clave de irreductibilidad, viviendo plenamente como *otro*, descubriendo así el resto de relaciones, el resto de intentos de diferenciación, como mentiras.

Es difícil vencer a la falsificación de la imagen; hacerlo exige un combate, una puesta en crisis, una *-dicea*. ¿Cómo sería posible mantenerse en una relación fundante, donde la persona se muestre con semblante, sin necesidad de procurarse máscaras? Para responder, será necesario un largo recorrido, de teodicea y antropodicea. Sin embargo, podemos anticipar que el primer requisito será no huir, no huir de la dualidad interior, aunque esté desequilibrada, no huir de la polaridad de lo hipostático y lo sustancial, o sea, no huir de la aporía.

Florenski plantea los dos grandes reduccionismos del movimiento interior de la persona (lo irreductible sin lo generador, o viceversa) como dos modos falsificados, aporéticos, de estar en el mundo. Son dos tendencias que representan el legalismo y la ausencia de toda ley, y que para Florenski están representados por los nombres de Tólstoi y Rozanov. El primero, como arquetipo del moralismo, "se obstina en no ver las fuerzas elementales como un componente esencial del hombre, y por eso, cada vez que estas fuerzas se hacen ver, las considera como un accidente fastidioso, que destruye por equivocación la pureza de las prescripciones morales". El segundo, como arquetipo del inmoralismo, "no admite la personalidad moral como fuerza de autoafirmación, y por eso ve en cualquier norma moral sólo una constricción vacía y perjudicial impuesta desde

fuera sobre las fuerzas elementales, como un obstáculo extraño al hombre mismo"[329]. El moralismo de Tólstoi desconfía de que en la fuerza sustancial pueda haber veracidad y justicia, porque su derecho es percibido exclusiva y unilateralmente desde el punto de vista de los principios normativos, la legalidad y la contención. El inmoralismo de Rozanov desconfía de que en los valores y en la contención pueda haber veracidad y justicia para la potencia sustancial, porque lo contempla todo unilateralmente bajo su propia pulsión. En ambos casos, hay un unilateralismo que ignora que la justificación pueda proceder de su elemento opuesto.

Ninguna de estas dos tendencias – que, repito, simbolizan para Florenski las dos grandes falsificaciones de la persona, porque asumen la ruptura de lo hipostático y lo sustancial – puede representar, para la persona, un motivo de salvación, porque cercena el carácter relacional de un principio con otro. Florenski señala que la injusticia en cada una de estas corrientes no está en lo que afirma, sino en olvidar la tensión hacia el equilibrio de los dos derechos existenciales del hombre, procurando neutralizar (con la ley o con la propia fuerza) a su contrario. En sentido personológico, estas corrientes sólo pueden ser falsas porque identifican el motivo de la injusticia – de la que quieren salvar – en un principio ontológico humano: la fuerza o los valores, la carne o el espíritu, el cambio o la permanencia, la finitud o la infinitud. En realidad, dice Florenski, la injusticia está en la falta de relación, de modo que lo propio de cada corriente, en su extremo, podría aprovecharse siempre y cuando fuera llevado al equilibrio con su contrario. "El vicio no consiste, como ellos piensan, en la inconveniencia de la οὐσία o de la hipóstasis en cuanto tales, cada una por su parte, sino en la destrucción de su unidad y de sus relaciones, en la falta de correspondencia recíproca, en la desintegración del hombre en dos principios que no pueden reconducirse a la unidad" [330].

Esta experiencia de la ruptura, en cada una de sus dos tendencias, tiene consecuencias conceptuales en el modo de entender a la persona.

2.2. *El desequilibrio de lo hipostático y lo sustancial genera una falsificación de cada término*

Hay, pues, en la persona un principio que puede denotarse como principio hipostático y un principio de lo sustancial, cada uno con exigencias diversas – antitéticas, de hecho – pero inseparables entre sí. "La biunidad del hombre, su sentido y su fuerza de ser, su ὑπόστασις y su οὐσία le hace poseedor de dos verdades, la verdad del sentido y la verdad del existir. Estando escindidos, ambas verdades exigen una justificación, cada una a su modo"[331]. Hipostático es el sostén, el punto de apoyo que da perfil y permanencia, que sujeta y mantiene; lo sustancial es la fuerza generadora de vida, en duración y amplitud, que aspira a intensificarse cada vez más.

Es importantísimo que Florenski haya subrayado esa "biunidad" y que lo haya hecho mediante los términos de hipóstasis y ousía, aplicándolos por lo demás a la personalidad

[329] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 139.
[330] P. Florenski, *Ibid.*, 140.
[331] P. Florenski, *Ibid.*, 136.

humana, no sólo a la divina[332]. Según Florenski, el olvido del par patrístico hipóstasis-ousía es un motivo de malentendidos enormes, y la escisión de su bipolaridad ha conducido en el pensamiento contemporáneo a sorprendentes disputas. Por un lado, hay aquellos que reclaman los derechos de la naturaleza en la determinación realista de lo personal (que para nosotros hoy suena así: 'la persona es, no se hace'); por otro, hay aquellos que reclaman la libertad del sujeto existencial ante una naturaleza que le vendría impuesta (que para nosotros hoy suena así: "la persona se hace, no es"). Dice Florenski: "El pensamiento contemporáneo simplifica al hombre, olvidando su estructura bipolar antinómica, y pretende reducir al ser humano, viendo en él, o bien exclusivamente el aspecto de la persona, una ὑπόστασις que no hunde sus raíces en existencialidad, o bien una nuda fuerza elemental, una οὐσία que carece de la facultad de autodeterminación personal"[333]. Creo que esta afirmación puede resultar muy iluminadora para los debates actuales en torno a la teoría de la persona.

En el contexto de una teoría de la persona, conceptualmente es necesario ser muy preciso y saber identificar las esferas de la hipóstasis y la ousía. Ambos, conjuntamente, conforman lo que, en general, entendemos por 'persona'. Porque no son entidades subsistentes, ni algo así como partes del ser humano; la persona es la unidad completa del correlato hipóstasis-ousía. Ahora bien, a la luz del examen hecho por Florenski, vemos que lo distintivo de lo hipostático y de lo sustancial, como lo irreductible y lo generador, difiere sutilmente de lo que estaríamos inclinados a pensar.

En efecto, si el par hipóstasis-ousía equivaliese, unívocamente, al par persona-naturaleza, ¿por qué identificar lo irreductible de la persona con el moralismo de la ley (Tolstoi), mientras que la naturaleza, como principio generador, quedaría identificada con el inmoralismo individualista (Rozanov)? ¿No debería ser más bien lo contrario, o sea, que la persona, en su concreción, es potencia de vitalidad, de energía siempre nueva, irreductible pero que sufre la 'imposición' (así lo concibe el existencialismo) de una naturaleza común a todos? ¿Y acaso lo natural no es lo uniforme, la ley que toma a cada signo de creación personal como una manifestación normal o como una excepción secundaria, casual, insignificante en comparación con la esencia? ¿No será, más bien, la persona, como irreductible, la fuerza de la realidad concreta, mientras que la naturaleza, en su conjunto ordenado, será la fuente de toda normatividad posible? Lo que, a primera vista, habría de sugerirse es la equivalencia de los términos del siguiente modo: hipostático = irreductible a la ley, sustancial = normatividad permanente. ¿Por qué no es así?

Aquí se pone de manifiesto la confusión – tan debatida en el pensamiento contemporáneo – de la persona con el individuo, y de lo natural con una predeterminación esencial, legal, formal. Cuando, en teorías antropológicas de diverso signo, se contraponen la persona y la naturaleza, o se intenta englobar un término en otro para hacerlo inteligible (hablando, en sus límites abstractos, de personalismo o de

[332] "Es oportuno dirigir nuestra atención a los términos mismos de οὐσία e ὑπόστασις en su acepción antropológica. Estos términos están ya olvidados desde hace tiempo; incluso los que han pasado por una escuela teológica no los comprende cuando se aplican a algo que no sea la doctrina sobre Dios", P. Florenski, *Ibid.*, 138.

[333] P. Florenski, *Ibid.*, 139.

esencialismo), no se está haciendo otra cosa que reproducir el conflicto interior del hombre, traduciéndolo a un orden conceptual. Cada una de estas tendencias quiere hacer pasar su teoría del hombre como la verdad última de la realidad humana, haciendo de la naturaleza una proyección de la libertad, o concibiendo la libertad como una expresión de la naturaleza. No se trata sólo, repito, de un modo sesgado de entender la realidad humana; cada una de esas teorías es la expresión del desequilibrio interno de la persona, es un modo de representar la división interior del hombre. Si es una cuestión conceptual, lo es como expresión del combate de la persona, más real y más profundo.

En el interior del hombre hay una confrontación entre el principio hipostático y el principio sustancial, con el unilateralismo que toma un principio y renuncia al otro:

La persona es irreductible, así que su realidad sustancial será lo que ella dicte – dice una tendencia, la del unilateralismo hipostático, 'moralista'.

La naturaleza es la que realmente genera todo aquello de lo que la persona es capaz, por tanto, la persona sólo es libre siguiendo el curso de su naturaleza – dice la tendencia del unilateralismo sustancial.

No olvidemos que son dos tendencias, dos fuerzas, dos dimensiones del ser personal, cada una de las cuales, a su modo, aspira a su primacía. Late en el de fondo de ellas un intento de dominio sobre su correlato, en sentido ontológico y en sentido lógico, según cuál se estime como auténtica fuente del ser personal y de su inteligibilidad. Este es el signo de la ruptura interior de la persona. A partir de esa tensión, la persona asume una u otra teoría de la realidad humana, como modo parcial, indebido, de estar en el mundo, que representa una contradicción entre la ley y la libertad.

Pero si se da la división interior entre los dos principios, con el unilateralismo que toma un principio y renuncia al otro, quiere decirse que en el corazón del hombre hay algo que se presta, de hecho, a una separación así. Hay una dualidad, que aspira a ser unitaria, a reconciliarse, pero la unidad dependerá del modo de asumir la relación con el extremo opuesto. El unilateralismo del principio hipostático (legalismo, moralismo) contempla lo sustancial como un elemento extraño, exterior, ajeno a su propio régimen. Así ocurre con las pasiones, buenas y malas, que el legalismo quiere desactivar o, por lo menos, categorizar. Pero, con ello, está poniendo de manifiesto una verdad: que lo sustancial es algo que a la persona *se le da*, que no es una extensión del principio irreductible. *La persona no se da la vida a sí misma*. Por su parte, el unilateralismo del principio sustancial (expresión libre e incontenible, desbordamiento vital) considera que lo hipostático es un límite, un poder opuesto de contención. Pero, con ello, pone de manifiesto una verdad: que lo hipostático del hombre indica que la potencia generadora obra de una manera u otra. *La potencia vital sólo merece ser si tiene una impronta personal, si es atribuible a otro en un acto diferenciado*.

Lo hipostático indica la posibilidad de que la persona aparezca como portadora de la ousía. Siendo irreductible a su potencia vital, su tarea de salvación consiste en asimilar y sostener, personalizar, esa ousía[334]. A la vez, lo hipostático de la persona indica el hecho de que la ousía *se le da*, le viene dándose, porque el principio hipostático lo percibe todo

[334] "La naturaleza es lo que fue creado según imagen, lo proyectado del ser (logos); la hipóstasis es lo que fue creado según asimilación viviente (bíos)", dice Máximo Confesor, cfr. U. Balthasar, *Liturgia cosmica*, 195.

según el criterio del darse, de la irreductibilidad, del confín, de la delimitación entre lo uno y lo otro. Y, con ello, si la persona acoge la ousía y acepta todo cuanto ella implica, si se convierte en su libre portadora, el éxodo entonces será posible.

La ousía es la vitalidad de una unidad concreta. Siendo fuerza de generación, su tarea de salvación consiste en llenar de vida al principio hipostático, afirmado como único e irreductible. Ante la ousía, la hipóstasis emerge fijando un punto de acción, porque su principio lo percibe todo según el criterio de la generación, del flujo, de la explosividad de plenitud. Si la persona, en su potencia sustancial, sigue el cauce trazado por la hipóstasis, entonces el éxodo será posible.

Pero si los principios hipostático y generador se enfrentan entre sí, irremediablemente habrá una falsificación de lo que significa uno y otro. El hombre, en su cualidad de irreductible (hipóstasis), se declara diferente, otro, inasimilable a la esencialización formal, al código de leyes, a todo lo que represente ley natural y ley positiva, a todo cuanto tenga una traza de sustantividad. Pero, con esa declaración, en realidad está oponiéndose a la obra de sus manos, a algo que él mismo ha creado, en cuanto irreductible: lo formal, lo legal y estable, lo homogéneo y universal, en realidad son una proyección suya, que ha realizado como dique de contención contra una potencia generadora (*ousía*) impulsiva, caótica, desbordante y sin medida, pero que amenazaba con destrozar lo límites del hombre. Así, cuando la persona, en nombre de su dimensión personal e irrepetible, se opone a los principios abstractos, se está oponiendo a una creación suya realizada por no saber o no querer atenerse a las posibilidades ofrecidas en el principio sustancial. En la esfera de lo irreductible, lo sustancial se falsea, primero al neutralizarlo con una legalidad superpuesta a lo sustancial; después, identificando esa ley con la sustancia

Análogamente, como ser generador, el hombre quiere desbordar todo límite, pero se ve constreñido por una medida determinada, cuando le indica que debe marchar 'por aquí y no por allá', como si fuera toreada, y esto le azuza aún más, explotando en las apetencias del individuo, el cual no ha de responder ante nadie. El individuo es para el impulso de la ousía el motivo para concentrar su plenitud (pues la concentración, y no la dispersión, es posibilidad misma del *impulso*), y así "ahogado en un individuo, se recuperará en otro; disuelto por ahora, recobrará fuerzas y se manifestará más tarde"[335]. La autoafirmación sin control del individuo poseído por la ousía es una acusación contra la hipóstasis, y un modo de atentar contra ella.

Lo hipostático se revela, en el interior del hombre, como ley, careciendo del principio externo a ella que le ofrecería la ousía. Lo sustancial, en el interior del hombre, se revela como individuo, careciendo del principio irreductible de la hipóstasis en la que se podría concentrar, arraigando en un suelo firme para llegar a florecer. La persona que se separa de la vida, con la profundidad que ella supone, o la vida vivida impersonalmente, si llegar jamás a descubrir la profundidad de un rostro único e irremplazable. Aquí se libra la contradicción, tan discutida, entre lo personal y lo natural.

La diferencia entre personalismo o naturalismo (tomados como tipos abstractos de posiciones teóricas más variadas) en realidad obedece a una tensión inherente a cada hombre; el hombre, en su desequilibrio, es tanto tolstoiano como rozanoviano, aunque

[335] P. Florenski, *Ibid.*, 136.

camufle una u otra tendencia. No es extraño que, detrás de hombres aparentemente apáticos y comedidos, a menudo se esconda un rebelde dispuesto a destruirlo todo. También es válido lo contrario, sobre todo en dimensiones colectivas: una colectividad revolucionaria y fuera de sí generará un orden nuevo que racionalice hasta el más anecdótico de los gestos.

La lucha entre lo personal y lo natural hay que tomarla como una lucha liberada entre demandas justas de un principio u otro, pero mediadas por una acusación al otro en forma de falsificación. *La verdad fundamental es que lo personal no es enemigo de lo sustancial, que lo personal es universalizable y firme, mientras lo sustancial exige la concreción en movimiento*.

Todo lo que la hipóstasis irreductible necesita, empezando por su libertad para autodeterminarse y su voluntad, se realiza en la ousía, creativamente, viviendo. La hipóstasis busca lo irreductible y lo singular: la ousía no se realiza sino en seres singulares, 'existentes concretos'; la hipóstasis busca lo irrepetible, y la ousía es génesis, flujo, movimiento, potencia de novedad. La hipóstasis busca una solidez que la tenga en pie; la ousía es el sustrato real que le permite estar unido a lo que verdaderamente existe en el mundo. ¿Por qué, entonces, lo hipostático se opone a la ousía? ¿Y por qué crea el mundo de los valores universales (pero los abstractos, no los espirituales), respecto del cual, por lo demás, permanece separado en su irreductibilidad y veladamente inconforme? Porque el verdadero destino de lo hipostático es el éxodo de la persona: aquello que la hipóstasis busca en su irrepetibilidad, en su solidez, en su irreductibilidad, es el éxodo, la victoria sobre la aporía, la "salida creativa de la propia autorreclusión", la comunicabilidad ante otros, dándose a conocer, revelando a otros su semblante, pero, ante todo, revelándose como un existente en su derecho a ser. Pero, no siendo capaz de embarcarse en su propia naturaleza, intenta procurarse el éxtasis por sí mismo, según su propio movimiento, creando un mundo de orden externo e inamovible.

La ousía trae consigo una cierta propensión, un código interno que mueve al existente concreto según una particular inclinación, pero esto a la persona no le basta, porque no puede darle lo que le debe, y así la hipóstasis se aleja cada vez más de ella. Su alejamiento será un intento de dominio de la ousía, para que ésta no le retenga, y desde su alejamiento proyectará su ley sobre la ousía, lanzando a la naturaleza la red del formalismo. Lo que hay detrás del legalismo es la ousía neutralizada por la esencia, y ahora la persona concreta la condena por segunda vez. Primero la condenó porque pensó que no le daría la fuerza extática a la que aspiraba, ahora la condenará como una verdad que se opone a la Verdad que la hipóstasis buscaba.

De modo análogo, la ousía deforma a la hipóstasis convirtiéndola en un individuo sujeto a sus impulsos, insinuándole que no es capaz de movimiento hacia fuera si no es siguiendo a los pulsos de su inclinación. Le sugiere también una falsa irreductibilidad, le insinúa la irreductibilidad en cuanto individualidad, manifestada como la última de las subdivisiones en las que lo sustancial se ejecuta ('el impulso de este hombre aquí y ahora'), identificando la concreción última de la persona con la concreción actualizada de la fuerza generadora.

En todo esto, finalmente, radica la cuestión del ascetismo, del ascetismo falso y del ascetismo purificador, en la capacidad o no de equilibrar la carne y el espíritu, lo

sustancial y lo hipostático. El ascetismo que Florenski llama tolstoiano es una violencia a la naturaleza que nace de un desconocimiento de ella, de una huida y una desobediencia respecto del impulso natural; en esa huida, la persona proyecta sobre su naturaleza un modelo transformador de la ousía, pero que destroza a su fuerza generativa. El inmoralismo, que Florenski atribuye a Rozanov, es el desconocimiento de que lo sustancial puede ser expresión personal, libremente asumido por la hipóstasis, iluminado por ella, que el impulso natural puede ser realmente único si es sostenido por la hipóstasis en un modo irreductible a cualquier contracción de lo general a lo individual[336].

El *quién* y su *fuerza* están divididos, no sólo de hecho, sino también como una desconfianza mutua, que lleva a malinterpretar conceptualmente la profundidad de cada principio. Sin embargo, el mismo par conceptual hipóstasis-ousía habrá de mostrar que esta condición dividida no es lo más radical del hombre, que otra experiencia de la persona es posible; si no fuera así, el par conceptual carecería de sentido, al igual que cada una de las tensiones en su autoafirmación.

3. Hipóstasis y ousía, índices de la aperturidad de la persona

3.1. *Lo hipostático y lo sustancial son términos relacionales*

De cuanto se ha dicho, se deduce una conclusión importante: cada uno de los principios de la persona, irreductible y generador, no siendo realidades autónomas, son movimiento hacia su alteridad, hacia su contrario. Lo irreductible se mueve hacia lo generador, la fuerza generadora se mueve hacia la irrepetibilidad. La persona, en su singularidad, quiere salir de sí y llegar a algún tipo de encuentro que intensifique su cualidad; lo sustancial, en el ímpetu de su querer, está al acecho de una realidad que, para cada momento, querrá aprovechar como la primera y la única. A este movimiento de tensión hacia su contrario Florenski atribuye las cualidades de centrifugado y centripetado, como en la clásica diástole y sístole, salida y contracción del principio espiritual: la persona es salida y recogida, comunión y diferenciación. Y el centripetado y el centrifugado de la persona equilibra o desequilibra la relación de la persona con su entorno, sea el mundo social, natural o intelectual:

> En el hombre se da la οὐσία y se da la ὑπόστασις. La ousía, el subsuelo de la estirpe genérica y de los elementos donde el hombre hunde sus raíces, es afirmada en él como su principio individual. Por medio del individuo la estirpe se concentra (*sobiraietsia*) en un solo punto. La ousía es un principio que reposa en sí, que recoge en torno a sí, que parte del mundo, de la estirpe genérica, pero que se dirige hacia un único punto. La ousía, perteneciendo a la realidad del mundo, siendo un principio genérico, afirma en el mundo, afirma en el género al individuo en cuanto tal. Es centrípeta. Constituye la tesis del individuo, que lo establece en la sociedad como centro autónomo. Por el contrario, la hipóstasis, la idea racional y personal del hombre, su aspecto espiritual, su rostro, es afirmada en el hombre como su principio social (comunitario, *obscheie*), sobre-individual. Es un principio que sale de sí, que parte de sí

[336] El hambre desaforada por un pedazo de pan, la esclavitud a cambio de pan (como relata Dostoievski en su mito del Inquisidor) y el asesinato en nombre del pan, o por el contrario la posibilidad de llegar a llamar al pan ofrecido "mi cuerpo".

> mismo, que procede del individuo, a partir de lo que es único, pero extendiéndose en el mundo y dando vida al mundo con su propia luz. La hipóstasis, siendo personal, afirma en la personalidad el género y el mundo, es decir, es el principio de la renuncia del individuo a sí mismo, la fractura de su solipsismo, la salida de su aislamiento. Es centrífuga. Constituye la antítesis del individuo, afirmando el mundo y la sociedad como condiciones efectivas del ser del individuo. La ousía es, como queda dicho, la tesis del individuo o, de otro modo, la antítesis del mundo, la antítesis de la sociedad. La hipóstasis, por su parte, es la antítesis del individuo o, de otro modo, la tesis del mundo, la tesis de la sociedad. El equilibrio espiritual del hombre –y a procurarlo está llamado el culto– se conserva, por una parte, por la firmeza tanto de la tesis-ousía como de la antítesis-hipóstasis, y, por otra parte, por su unificación[337].

La polaridad constante y moviente de centrifugado y centripetado es la fuente de vida, una vida que nace a partir de los contrarios. "Con la contraposición de la tesis y la antítesis se realiza un fuerte pulso de la vida interior; y con la conexión de ambas por medio de la síntesis, se realiza la integridad y la unidad de esta vida"[338]. Pero dijimos que ni lo irreductible ni lo generador eran principios autónomos, sino en mutua remisión; lo personal tiene sentido solo si se correlaciona con lo natural, y viceversa.

En *La columna*, Florenski se pregunta si hipóstasis y ousía son distintos por su contenido y si pueden distinguirse por sí mismos, sin tener en cuenta su mutua correlación, dado que originariamente los términos eran idénticos. Y responde: "lo significado por ambos términos permite diferenciar lógicamente el uno del otro sólo cuando los términos son considerados correlativamente, de un modo respectivo, pero la diferencia lógica no aparece al mirarlos en sí ni por sí mismos"[339]. Podemos reafirmar que la hipóstasis no designa unívocamente lo irreductible, ni ousía designa unívocamente lo generador, sino lo irreductible-hacia-lo-generador y lo generador-hacia-lo-irreductible. Y esto significa que en lo generador estaba lo irreductible y en lo irreductible estaba lo generador, o sea, que no hay dicotomía finito-infinito, sino la finitización del infinito y la infinitización de lo finito, de donde nace la vida, pero también, si el equilibrio no es *justo*, nace la corrupción[340].

3.2. *La aporía es un falso éxodo hipostático o sustancial*

[337] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 179.

[338] P. Florenski, *Ibid.*, 179.

[339] P. Florenski, *La columna*, 52 (trad. esp. 76). Y más adelante: "Todo intento de delimitar οὐσία e ὑπόστασις, de atribuir a cada una de ellas una posición lógica independiente y no en referencia mutua, es decir, de interpretar su diferencia fuera del contexto del dogma, tenía necesariamente que llevar, y de hecho así ocurrió, a una racionalización del dogma mismo, a la división del Indivisible, a la herejía denominada triteísmo" *Ibid.*, 58 (trad. esp. 77). La herejía del triteísmo, que nace de la confusión entre lo hipostático y lo sustancial, tiene como consecuencia la imposibilidad de comunión e irreductibilidad en la persona. Las "herejías" no son únicamente una cuestión de posicionamientos intelectuales, sino que tiene sus consecuencias para la viabilidad e inviabilidad de la persona.

[340] Este esquema Florenski lo amplía proponiendo que la hipóstasis no es sólo hipóstasis, sino síntesis de hipóstasis y ousía, ni la ousía es solo ousía, sino síntesis de ousía e hipóstasis: "Si el principio de polaridad de ousía e hipóstasis está en la naturaleza centrípeta y centrífuga de las correspondientes fuerzas del hombre, entonces también dentro de estas fuerzas, dentro de la ousía y de la hipóstasis, tienen que diferenciarse a su vez una propia fuerza centrípeta y una propia fuerza centrífuga. Puede expresarse este concepto de otra manera, diciendo que en la ousía hay la ousía de la ousía y la ousía de la hipóstasis, y que en la hipóstasis se da una ousía de la hipóstasis y una hipóstasis de la hipóstasis", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 179.

Tal y como lo entiende Florenski, es en el frente a frente entre lo irreductible y lo generador como hay que entender el frente a frente entre el hombre y Dios. El principio de lo hipostático y el principio de lo sustancial, como caminos de existencia y de verdad, pertenecen a los recorridos de Teodicea y Antropodicea, como camino de encuentro entre el éxodo de Dios y el éxodo del hombre.

El hombre es irreductible a Dios, aunque Él sea su Creador, pero igualmente Dios – con sus razones – es irreductible al hombre, aunque su criatura continuamente lo avasalle en nombre de la dependencia que Él, y no el hombre, ha inaugurado. Dios es la fuerza generadora absoluta: Él es el "Creador de todo, temible y fuerte" (2 Mac, 1, 24), también Él, en su éxodo creador, aspira a serlo todo en todo en el mundo, y sobre todo, es libre generación "dentro" de su divinidad (si aceptamos la hipótesis trinitaria como posible). Pero también el hombre habrá de ser fuerza generadora de sí misma y ante Dios, si es que su éxodo es posible hasta el final y no un 'por así decir' ocioso, si es que el hombre puede ocupar realmente el puesto de Dios.

El movimiento interior del hombre, entre lo hipostático y lo sustancial, es el movimiento del hombre hacia Dios y de Dios hacia el hombre. Que es tanto como decir que, para cada aporía, Dios comparece – he ahí el juicio –. Y si Dios comparece en ese movimiento interior entre lo hipostático y lo sustancial, entonces para todo cuanto no sea interiorizado por el hombre, permaneciendo fuera de él como un fenómeno quizá problemático, quizá indiferente, quizá como prolongación inercial de sí mismo, todo cuanto aparezca en la vida y no revele – aporética o salvíficamente – el movimiento recíproco entre ambos principios, carecerá de la comparecencia divina, será indigno de su adviento, no será ni el rechinar de dientes del hombre sin Dios, ni la bienaventuranza del hombre con Dios, sino paja que arde. Ni el legalismo ni el relativismo necesitan del éxodo divino; pero en el estado de guerra contra las aporías de legalismo y de relativismo, Dios comparecerá.

¿Cómo se expresa el movimiento entre lo irreductible y lo generador en términos del mutuo éxodo, humano y divino? Para comprenderlo, volvamos a la referencialidad entre la hipóstasis y la ousía.

En el interior de la persona hay dos movimientos entre sus principios constitutivos: oposición de uno a otro, o intento de socorrer el uno al otro. Ambos son fallidos.

A. El hombre, desde su dimensión irreductible, confunde la salida liberadora de sí mismo con un ímpetu de liberarse de lo sustancial. Tiende a liberarse de la ousía, de su amenaza, de su fuerza y del reclamo que hace de su derecho a ser; se libera de ella creándose un mundo de lo general con el que retener a la ousía, sustituyéndola. Formaliza a la naturaleza privándola de su impulso creador, de su capacidad de génesis, y en esa naturaleza abstracta lo personal espera reencontrarse, justificarse, solidificarse en su mundo armónico, fuera de cuyas leyes *no hay salvación posible*. Pero, al ser una legalidad carente del impulso vital, sustancial, su carácter convencional resulta mucho más impotente que la fuerza de la ousía, ante la cual todo precepto legal se descubre inconsistente: la vida atrae mucho más que los preceptos. La persona puede rechazar la creación abstracta que él mismo ha creado; entonces, podrá intentar crear otra ley, igual

de insustancial, o podrá volverse hacia la ousía, no sólo para afirmar su irreductibilidad, sino para reconocer la potencia vital del principio de la ousía.

Sin embargo, puede malinterpretar, nuevamente, su movimiento hacia dicho principio: ya no se opone, ni se defiende, de lo sustancial, pero ahora intenta suplirlo, dándole amplitud y permanencia para cuando la fuerza generadora falla, decae, pierde vida. Cuando al impulso creador sigue el abajamiento y la disolución, la hipóstasis puede prometerle algo que supla su pérdida de fuerza, pero se lo dará hipostáticamente, como logos, como concepto. Sucede algo así en el arte, cuando el fuego de la inspiración originaria pide una posibilidad de comunicación, pero en lugar de encontrarla en el propio verbo de la inspiración (lo hipostático de la ousía), va a procurárselo en palabras ya dichas, reconocidas y consolidadas[341]. Ocurre también, en su límite superior, cuando la fuerza generadora es impotente ante la muerte, y se procura de la hipóstasis un mundo de la inmortalidad de la que, empero, nada sabe. Cuando la fuerza generadora del hombre no puede dar más de sí, busca serenarse en el mundo de lo irreductible, de los objetos ideales, en todas aquellas formas de la memoria – el arte, la religión, la nobleza moral y hasta el recuerdo de los ancestros, por no hablar del propio pasado de cada hombre y de sus esperanzas remotas – que carecen de efectividad en el mundo, como el vapor de una gran máquina que simplemente hermosea el paisaje, pero no transforma.

Esta división entre lo económico y lo trascendente llega a ser fatal, y la salvación de la persona queda como eterno asunto pendiente. Se pone de relieve la falsa salida, una falsa liberación, porque en ningún caso han entrado en contacto con lo Absoluto. La unidad entre lo irreductible y lo generador implicaría una vida que manifestase en sí misma lo trascendente, la energía transformadora de los valores espirituales y de las formas de la memoria (arte, religión, estirpe); en ausencia de esa unidad, se tendrá la impotencia creadora del hombre y la impotencia de su propia racionalidad: no hay éxodo de la aporía.

B. Simétricamente, el principio sustancial en el hombre puede intentar derribar a lo hipostático o buscar el equilibrio, no sólo recurriendo a él (como acabamos de ver), sino ofreciéndose para socorrer a lo hipostático cuando en éste cesa la potencialidad de sentido. Lo sustancial también quiere liberarse de sí mismo, pero intenta hacerlo liberándose de lo irreducitble, para no estar sujeto a nada ni a nadie y poder moverse a donde quiera y como quiera. Para ello se lleva lo concreto y unitario al dominio de sus embates, inmovilizando cualquier resistencia contraria por parte de la irreductibilidad hipostática – es el caso de los esclavos de las pasiones naturales, pero también de los leviatanes estatales y de las fuerzas orgiásticas de las masas. Pero lo sustancial se reserva una libertad de separarse del individuo sobre el que actúa. Entonces podrá recaer sobre

[341] Florenski, en *Dogmatismo y dogmática*, trata la cuestión del enfriamiento de la experiencia espiritual y la necesidad de un concepto que le dé un cuerpo resistente, para que la experiencia no se volatilice y para "poder contar con un mapa geográfico para las vivencias y la posibilidad de volver a suscitar las experiencias precedentes, de poder mantener firmemente en la memoria sus líneas divisorias", P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, SĈT-1, 556. Pero esta cuestión no es aquella de la que nosotros estamos hablando; aquí se trata de la posibilidad de articular en la razón el logos y la experiencia, en el ámbito interior de la hipóstasis, mientras que nosotros estábamos refiriéndonos al ámbito de la ousía, que en un cierto momento, dada su insuficiencia, abraza lo dado por la hipóstasis, aunque sea abstracto. Tampoco se trata de la extensión lógica interior a la acción de la ousía, por ejemplo, en la creación de interpretaciones que, junto con las herramientas, constituye todo el mundo tecnológico.

un individuo diferente, y aparecerá esa manía desdeñosa de quien se cree original – personal, único – por dejar aflorar sus fuerzas naturales, cuando no está haciendo más que repetir lo que otros ya han padecido.

Pero también podrá ser que lo sustancial recaiga sobre una concreción que además sea irreductibilidad hipostática incondicionada, capaz de hacerse portador de su propia fuerza y de convertir su fuerza opresora en éxtasis creador. ¿Cómo se insinúa, pues, lo sustancial como salvación de lo hipostático? Cuando a lo hipostático le falla el sentido, cuando descubre que en su mundo de la idea lo irreductible se manifiesta como limitado e insuficiente, la ousía le dará unicidad, recogimiento, asentamiento consolador, pero no se lo dará como logos, ni como una idea entre otras, sino como hecho concreto, palpable, al cual la hipóstasis pueda ceder el puesto. La persona se serena ante la dosis excedente de realidad, siendo liberada de sus esquematismos, y abraza el presente tal y como está dándose. Es la experiencia reconciliadora, que se adhiere a la vida presente más allá de la conciencia. Pero ni siquiera esto es suficiente, porque suspende el deseo infinito de un Sentido absoluto, que uniese lo irreductible y lo generador como una posibilidad de recorrer el máximo de realismo a través de la Verdad.

Las falsas vías al desequilibrio entre lo irreductible y lo generador aparecen cuando uno de los dos principios tiende a suplir el límite de otro. Esta es la 'concesión mutua' de la que Florenski nos decía que no puede venir el equilibrio de alto potencial, porque sus posibilidades infinitas no han sido llevadas hasta el extremo. Pero esta falsa salida está reflejando algo verdadero, a saber: que el auxilio de cada principio vendrá por su contrario, aunque por ahora sólo se lo haya procurado débilmente.

3. 3. *El éxodo de lo irreductible y lo generador podría salvarse en la unidad divina de ambos principios*

Hasta ahora, el equilibrio entre hipóstasis y ousía se ha buscado en el corazón de lo creatural, pero no en su éxodo; abriéndose al éxodo de Dios, la tensión podría indicarnos la formulación ontológica que cabría esperar de Dios, al menos para que también Él fuera una posibilidad para el hombre. Si Dios es posible para el hombre, habrá de ser un principio hipostático que diera a la ousía del hombre aquello que no puede darse por sí misma, e igualmente habría de ser un principio sustancial generador capaz de darle a la hipóstasis del hombre aquello que el hombre no puede. Si en el hombre hay una ruptura interior vertida en lo personal y lo natural sublevándose el uno contra el otro, o como la impotencia del uno para salvar al otro, en Dios "se da la armonía entre la ousía y la hipóstasis; la Persona de Dios expresa enteramente su Substancia, su Substancia es llevada por su Persona a una perfecta expresión"[342].

El modelo florenskiano de salvación establece una coincidencia de los opuestos en lo divino. El camino del principio generador, "que bulle en aquello que rebosa de ser por la consecución de la ilimitada concreción de ser" ha de ser llevado hasta Dios, en quien la infinidad del existente concreto se alcance mediante un Sentido absoluto (que también será existencia concreta). El camino del principio irreductible, "que reclama sentido por

[342] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 136.

la consecución de la ilimitada fuente de sentido", busca a Dios, Sentido absoluto que también es concreción infinita de existir. "Alcanzando así en Dios estos límites propios de cada uno, por vías diversas, completamente divergentes en su camino, ambos principios del hombre llegan al Único en quien, desde todos los siglos, coincide toda la plenitud de la realidad con toda la plenitud del sentido, hasta Dios"[343].

Pero esto todavía es una hipótesis, como insinuación de una posibilidad que aún no se sabe si podrá ser atravesada. Queda todavía pendiente la confrontación con Dios, el juicio mutuo. El hombre habrá de convencerse de que Dios sea Dios, la Persona absoluta, la máxima revelación del Sentido en la Realidad y de la Realidad en el Sentido, y si Él realmente lo es, habrá de convencerse de que el hombre es capaz de entrar en él, de ocupar su puesto y de llevar hasta el infinito lo irreductible y lo generador que hay en Él. Aquí, en esta exigencia para la instauración de la persona, nacen la Teodicea y la Antropodicea. Nótese, una vez más, que no hay cabida para la separación entre ambas justicias. En todo caso, la apuesta existencial ante Dios habrá de mostrar:

a) que Dios es, y que Él es la Síntesis de Realidad y Sentido, que es Persona y que vive y crea;

b) que el hombre es capaz de entrar en relación con Él;

c) que en esa relación se alcanza el equilibrio de los dos principios de la persona, irreductible y generador.

Si hay Teodicea, necesariamente habrá Antropodicea, y si la Antropodicea es imposible, también la Teodicea lo es. No puede ser que Dios sea reconocido por el hombre como Dios, en su Realidad y Sentido, como Persona Absoluta, y sin embargo el hombre deba contentarse con la finitud de ambos principios, *a este lado* de la creación. ¿Cómo podría una persona reconocer a alguien como persona sin relacionarse con ella? Reconocer a Dios en su Verdad, como Persona Creadora, significa realizar un paso real, entrar en Él, y toda la realidad sustancial del hombre resultará transformada. Si lo hipostático halla sustento en la sustancialidad divina, también lo sustancial en el hombre hallará su fuerza en la hipostaticidad divina. Es tanto como decir que no puede haber sólo uno de los dos éxodos: si el éxodo humano se realiza, también el divino estará realizándose. El cumplimiento de la irreductibilidad y de lo generador humanos en Dios es la unidad de dos momentos, teodicea y antropodicea. Y esta unidad, dice Florenski, radica en el *culto*:

> La contemplación de la luz celeste es la cumbre de la teología, la cumbre de la especulación, el límite extremo del camino teórico. La comunión con la Palabra Encarnada es la cumbre del camino de obras prácticas, el límite extremo de la actividad que va realizándose. Una y otra constituyen *el culto*, el mismo culto alcanzado desde vertientes diversas. Tanto la teodicea como la antropodicea conducen a un único fin. Este fin es *el culto*, la Liturgia, la comunión cultual con Dios[344].

Pero llegar a descubrir si una unidad así sería posible es descubrir cómo sería posible. A esto habrá que responder con las obras de Teodicea y Antropodicea, aunque podemos

[343] P. Florenski, *Ibid.,* 137.
[344] P. Florenski, *Ibid*, 143.

anticipar cuanto sigue. La vía de la teodicea habrá de ser una confrontación continua con la realidad concreta, como en una continua acusación contra el acto de ser, hasta que muestre su veracidad, un forcejeo con el ser para que se abra en profundidad en cuanto verdad, suponiendo para ello un cara a cara con Dios, en quien mora la plenitud del existir, y asumiendo de todos modos que una apertura de las aguas sería posible, aunque no tuviera lugar todavía:

> El sentido [del camino de la teodicea] reside en la irrevocable exigencia de demostración de todo lo que se presente como algo dado. Ningún ser concreto es aceptado como tal, como mero dato: cada uno tiene que confirmar su propio *derecho* al ser, es decir, presentarse a nuestro espíritu en su sentido propio, en su λόγος. Nada puede venir simplemente dado, en una mera positividad. Todo ha de venir justificado, ha de ser dado en su verdad. Este camino consiste, por tanto, en un continuo descrédito al existir, un descrédito de su veracidad, a pesar de no haber sido demostrada su carencia de verdad; en realidad lo que se le exige es lo contrario, es decir, *probar* su veracidad, con lo cual se presupone veladamente que la justificación es posible, porque el existir está también en la verdad. Pero esto es algo que permanece velado, como un presentimiento esperanzado[345].

En cuanto a la antropodicea, su vía ha de ser una intensificación sin límites de la realidad, abatiendo todo límite, real o conceptual, para lo cual antes o después habrá de encarar a Dios para descubrir si Él, en cuanto Logos, es un límite a su potencia o no:

> Su esencia está en una irresistible voluntad de apoderamiento que se expande cada vez más, en un ansia ilimitada de libertad, en un hambre incontenible de realidad. El motor de este camino es la sed insaciable de ser y el rechazo del sentido, en la medida en que éste carece de fuerza. Todo sentido debe ser capaz de realizarse: lo que carece de fuerza carece también de verdad. Fuerte es aquello capaz de sostener el empuje. Por eso, el camino que ahora examinamos consiste en experimentarlo todo, adueñándose de todo y abatiendo todos los obstáculos y todo lo que represente sólo una realidad a medias[346].

En el camino de la Teodicea, la hipóstasis busca a Dios, exige la comparecencia ante el Rostro de Dios[347]. Este este camino habrá de superar dos protomentiras de la hipóstasis. Primero, que la razón integral del hombre sea la razón abstracta (a lo que Florenski llama "entendimiento caído"); segundo, que la existencia concreta, libre, y sobre todo histórica, con sus idas y venidas, es algo que haya que disculpar, o sea, una derivada de la esencia que desde la esencia haya que purificar. Vencer estas dos falsificaciones por el camino de la Teodicea llevaría a una conclusión, que conduce a la antropodicea: el Logos, por el cual se combate, está en el mundo.

---

[345] P. Florenski, *Ibid*, 140.

[346] P. Florenski, *Ibid*, 141.

[347] "*Vultum tuum requiram Domine*" es el lema del punto de partida de los autores cristianos que han emprendido un camino teórico en la razón creyente, desde San Agustín, pasando por San Anselmo y por la monástica medieval. Sus escritos, por tanto, como puedan ser *Confesiones* o *Proslogion* pueden ser encuadradas en el momento de la Teodicea, mientras que en el momento de la Antropodicea podemos encuadrar gran parte de los comentarios a la Escritura, otros tantos de la apologética, los escritos sacramentales y probablemente *La Ciudad de Dios* y *Cur deus homo*.

En el camino de la antropodicea, la ousía ansía dar alcance a Dios, estar con Dios, habitar en el trono de Dios. Por este camino, habrán de superarse igualmente dos protomentiras, esta vez de la fuerza generadora. Primero, que la razón sea una especie de enfermedad nacida de un abismo creador de vida, generada para poner orden en el caos, para poder asentarse; segundo, que todo "orden, peso y medida" que puede reconocerse en un mundo caótico y generador, procede del mundo mismo, como si se tratase de una de sus múltiples manifestaciones abismáticas posibles. Vencer estas dos falsificaciones por el camino de la antropodicea llevaría a una conclusión irremediable justificada desde la Teodicea: que en el mundo hay Logos.

Estas dos salidas posibles a las protomentiras podrían enunciarse así: para el camino de la persona, habrá que reconocer que la naturaleza es el bien, pero naturaleza significa el máximo de movimiento y de concreción; para el camino de la naturaleza, habrá que reconocer que en el principio está el Logos, pero un Logos que es personal y libre.

Una cuestión que, sin embargo, queda abierta en la reflexión de Florenski es de dónde nace el desequilibrio y la guerra entre ambos principios, por qué la persona yace en la aporía, incluso por qué la persona, más allá del análisis fenomenológico, consta de esos dos principios. Florenski muestra el punto de llegada en términos de posibilidad – el equilibrio es posible – pero queda abierta la cuestión de la genética de la criatura, que, tal vez, se descubra solamente a medida que se avance por la teodicea y por la antropodicea.

4. Conclusión

Aunque el modo de plantear la constitución de la persona que hemos presentado parece demasiado abstracto, conviene no perder de vista las experiencias vitales a las que intenta referirse mediante el uso, a la vez sutil y complicado, de 'hipóstasis' y 'ousía'.

La persona es hipostática; esto quiere decir que puede reconocerse desde la distancia respecto de la vida del mundo, porque esa vida llega a la persona bajo el signo del darse: los acontecimientos del mundo, la catástrofe natural, la enfermedad, la inspiración hacia otros mundos, el conjunto de los afectos y pasiones, la vida y la muerte, los recuerdos o las promesas, las leyes de la naturaleza, el misterio mismo de existir. La persona está ante todo este entramado vital; está en él, dentro de él, encarnado en él, pero no se confunde con él. Sosteniéndolo y siendo atravesado por él, es capaz de diferenciarse de él. Está en el mundo, pero no es una parte del mundo. Lo contempla, lo conoce, lo juzga.

La complicación está en que, según Florenski, esta relación con la vida del mundo se traduce, desde su carácter hipostático, en un filtro de normas, cánones, categorías, con las que asumir una vida que es imprevisible, caótica, siempre nueva, generadora. Así, ante los imprevistos de la historia y en el transcurso de la vida, la persona necesita elementos de sentido con los que poder orientarse; en la cuestión política, necesita ideas y códigos legales con los que acotar las relaciones humanas; en la moral, necesita preceptos que controlen y enderecen el pulso anímico, sobre todo cuando es violento o está dormido; en estética, impone criterios, estilos y cánones con los que validar la impresión de la belleza; en religión, también establece normas que asienten la relación con lo divino en una cualidad de lo necesario. ¿Por qué la persona, siendo irreductible, irrepetible, única, llega a uniformizar, a hacer normas, a encauzar la vida, con su potencia generadora, a través de

cauces bien delineados? Porque la persona, en su hipostaticidad, es permanencia, es un punto de firmeza vital, sobre el que recae y se radica la vida del mundo, una vida que le viene dándose. La distancia mantenida con aquello que se le da, la persona lo traduce en palabra y sentido, *logos*; por eso dice Florenski que es el aspecto eidético del hombre, es *theoria*, contemplación en cualquiera de sus estilos, mirada hacia la realidad, 'semblante'.

El problema está en que el hombre, en su ruptura interior, contempla el mundo unilateralmente, es decir, como la única y exclusiva posibilidad del darse. Entonces, la persona, en este unilateralismo, asume como salvíficas solamente dos vías. Puede aceptar la realidad vital como algo que se le da, dejándose condicionar por ella, pero bajo la perspectiva de las normas abstractas, que contemplan la realidad con el signo de la predeterminación. Aquí se localizaría el naturalismo abstracto, los determinismos en cualquiera de sus formas. Pero también puede rechazar la realidad vital, precisamente porque es algo que se le da, como una libertad que quiere rechazar a su propio cuerpo y a todos los acontecimientos que se encarnan en él, imponiendo libremente – pero siempre con la mediación de un sentido, de un *logos* – lo que la persona quiere que signifique la realidad. Esta es la tendencia de los relativismos, como también de la voluntad de poder articulada como control del relato sobre el mundo (sofistas).

Ambas posibilidades, en realidad, constituyen la ambivalencia de aquello que Florenski atribuye, de manera tipológica, a Tolstoi. También el relativismo es una forma de 'moralismo', de condicionamiento de la realidad a partir de un enjuiciamiento que le es exterior. Su carácter consiste en considerar la vida del mundo como algo derivado, accidental, respecto de lo realmente fundante, que es el carácter hipostático, ya sea que se asuma éste desde un sistema racional perfectamente articulado, o desde una libertad desencarnada del mundo, que pone el mundo a su servicio. Este unilateralismo desconfía de que lo generador pueda ser una fuente de verdad-justicia existencial, porque la única legitimidad que reconoce es la procedente de la dimensión irreductible del hombre, expresada según unas normas, con las que acoger lo dado, o según una libertad que se desembaraza de todo, rechazando cuanto venga dado. Es un lado de la aporía; pero, si no se reconoce como aporía, toda crisis que acontezca en la realidad se intentará salvar unilateralmente con los productos de la irreductibilidad, que son *logoi*, ideas, propuestas de sentido. En este lado de la aporía, predomina la inmanencia de la *-logía*, sin necesidad de *-dicea*.

Pero la persona no se debe exclusivamente a este carácter. También es sustancialidad, generación. La noción de ousía en Florenski es compleja, porque connota una realidad concreta y dinámica, como pulso, tensión, potencia, fuerza, efervescencia vital, desbordamiento de los límites, y, en definitiva, 'querer'. Aquí lo sustancial no equivale a permanencia fija y normativa – algo que solamente puede decirse de lo hipostático – sino a un flujo que es vida, y que, para vivir, vence obstáculos y crea; lo sustancial no tiene un carácter de asentamiento, sino de impulso. Y su impulsividad le lleva a un movimiento de concentración, desde el que libera su energía, aspirando a sublimarse; por eso, a diferencia de la normatividad del logos, del principio irreductible, su ejecución acontece siempre de manera individual.

Esto quiere decir que la salvación preconizada desde la dimensión generadora del hombre tiene siempre el signo de un individualismo, lo cual afecta también a la teoría de

la persona que se asuma. Se afirma aquí que lo más radical es la potencia generadora, y entonces el carácter personal es una derivada de la sustancia. Lo cual puede interpretarse de dos maneras.

La manera clásica consiste en identificar 'persona' con sustancia individual, donde lo más propio de la persona queda condicionado en la propiedad de dicha sustancia (históricamente, en el hombre, esa propiedad se ha considerado la vida 'racional') y por el modo individual de realizarla en el mundo. La radicalidad de la persona es su individualidad sustancial, y la obediencia a ella es la posibilidad única de salvación, porque en la sustancia se resuelve todo cuanto tenga que ver con la historia, con la apertura moral, política o religiosa, con el modo de estar en el mundo. Individualismo y pasión son el signo de esta ontología, porque todo cuanto se dice de la irreductibilidad personal, en realidad, aparece como muestra individual de un movimiento – sustancial, como quiera que se entienda – que opera en el mundo antes y después de la aparición de esa persona. El hombre es individuo y su justicia radica en la remisión a una totalidad cósmica, análoga a la de Anaximandro, cuyo movimiento se desenvuelve antes y después de la vida individual en el mundo. El derecho de la persona queda sentenciado en la pasión sustancial del hombre, común a todos los mortales.

Es esta última afirmación la que invierte la otra vía puesta en juego en el unilateralismo sustancial. No hay valores personales fuera del marco de la sustancia, pero la sustancia ya no es un conjunto orgánico y armónico, sino un fondo abismal de querer, así que no hay valores, de ningún tipo, fuera del querer. Lo que hace esta tendencia – que Florenski, como tipo supremo del unilateralismo sustancial, atribuye a Rozanov – es llevar al extremo el reconocimiento del movimiento y de la pasión de la sustancia generadora, precisamente como algo que no puede contenerse bajo ningún límite, cuyo impulso quiere derramarse incesantemente. No se detiene, pues, en la sustancia de la ontología antigua, cuya potencia se colmaba en una forma orgánica que sostenía la vida, llevando ahora la pasión más allá de todo cumplimiento posible. Para la sustancia humana, eso significará que su vitalidad ya no estará condicionada por la teleología del animal racional, de la que se derivaba todo lo que el hombre hace y padece en el mundo, sino que la vitalidad se afirma como potencia ilimitada, abismo de ser, hambre de realidad, afirmación de todas las pasiones primordiales. En esta segunda vía, a mi juicio, se consolida el descubrimiento, típicamente moderno, del fondo oscuro del hombre y del ser creado (que Florenski, por cierto, encuentra también en Tyutchev y en Dostoievski, cada uno a su modo).

Un unilateralismo y otro representan la aporeticidad de la persona. Históricamente, Florenski se ha enfrentado a ellos, además, oponiéndose a dos corrientes concretas: en el unilateralismo hipostático, la visión renacentista, como determinación racional de la realidad dada a través de un punto privilegiado (perspectiva lineal); en el unilateralismo sustancial, el materialismo soviético, como potencia generadora de un individualismo colectivizado, que subordina todos los valores de la persona a la obtención y generación de bienes materiales concretos.

En la concepción de Florenski, la aporía aparece como modo injusto de articular la polaridad hipóstasis-ousía, polaridad que constituye la integridad de la persona. La posibilidad de salvación habrá de consistir, pues, en una reformulación de esta polaridad.

En la dimensión hipostática, la posibilidad de salvación podría postularse si se reconociera que la sustancialidad que le viene dada se debe a la posibilidad misma de una gracia trascendente al hombre. Si lo hipostático se resuelve en aceptar o rechazar lo que le viene dado, entonces no hay posibilidad alguna para la gracia. Pero la persona puede que llegue a reconocer que su vitalidad es don, gratuidad, procedencia de otro. Ese reconocimiento no sería legítimo para la persona si implicase aceptar todo lo que encuentra en su mundo, en su vida, en su sustancia, porque hay desequilibrio, caos, catástrofe, muerte, ruptura, violencia, todo un conjunto de cosas que la persona ha intentado canalizar con sus normas, con logos, y que difícilmente pueden ser reconocidas como 'gracia'. Perdura, aun así, la esperanza de llegar a contemplar la realidad entera como don de otro, alcanzando una vida digna de ser reconocida como don incondicional de otro, y, por ello, con un sentido personal.

De igual manera, la sustancia puede postular su salvación si llega a reconocer que su flujo se debe a un principio supremo, sin que en ello vea una injerencia externa. Perdura la posibilidad esperanzada de que la sustancia de la persona realmente sea su propio querer, que la persona tenga a su vida, no que la vida la tenga a ella; que la persona realmente quiera lo que quiere. No siendo legítimo inducir el querer con una normatividad exterior, puede esperarse que el querer llegue a ser realmente personal, como una vida que en toda su potencia revele el carácter hipostático de la persona.

Para ambas vías, Florenski postula la necesidad de una -*dicea* y la necesidad de dirigirse a un principio trascendente al hombre, porque el desequilibrio hipóstasis-ousía es una misma cosa con el desequilibrio creado-increado. Para salvar el principio irreductible de la persona, se necesita una teodicea, porque es en Dios en donde se contiene la posibilidad de Sentido para todo aquello que a la persona le viene dado. Ello, sin embargo, obliga a poner en crisis la imagen que se tenga de Dios. Para el principio sustancial de la persona, se necesita una antropodicea, para juzgar si la vida humana puede atenerse a la imagen de Dios purificada en la teodicea. Es lo que intentaremos hacer en todo lo que sigue, primero, examinando qué se pone en crisis en una y otra vía (aporías en teodicea y aporías en antropodicea) y, después, ensayando posibles salidas para ambos caminos.

CAPÍTULO V

APORÍAS EN TEODICEA

Como hemos indicado en los capítulos anteriores, la teodicea, en el sistema florenskiano, consiste en el camino incondicional hacia el Sentido absoluto, en el que se implica una puesta a prueba de la Realidad. Esta puesta a prueba, realizada por el principio de irreductibilidad en la persona (*hipóstasis*), exige iluminar el acto de existir; ello se traduce en una acusación hacia cualquier *presencia* que se proponga con un carácter de meramente dado. Florenski extrema esta acusación, descubriendo el verdadero alcance de la positividad de ser que permanece injustificada. Y lo hace enfrentándose a un modo aporético de concebir la fuente de toda realidad (el Absoluto, Dios) y la fuente del entendimiento (en los principios de identidad y de razón suficiente). De ello se obtiene una crítica muy concreta a determinados principios de la metafísica clásica, exigiéndose una teodicea renovada. Estas aporías van a ser imprescindibles para entender las inviabilidades del éxodo de la persona y para comprender por qué se necesita precisamente un éxodo ontológico.

En este capítulo, propongo una lectura del modo en el que Florenski ha asumido este 'descrédito' a la existencia en la búsqueda de una salida trascendente. Para ello, en primer lugar, vamos a leer los textos de *La filosofía del culto* y de *Dogmatismo y dogmática* en los que Florenski busca una realidad portadora de su propia justificación, capaz de resistir al descrédito a la existencia. En segundo lugar, expondremos lo más relevante de la crítica a la ley inferior de identidad que Florenski expuso al inicio de *La columna*. Aunque en ocasiones el recorrido resulte arduo, creo que merece la pena seguir el hilo de las reflexiones de Florenski encontrando los caminos sin salida, de modo que el reconocimiento de la aporeticidad significa ya un terreno ganado en la vía del Sentido, aunque quede a la espera de una resolución superior.

A. Hacia el fundamento positivo del misterio de la teomaquia

La teodicea es un camino de libertad, en una liberación que exige la audacia, con sus riesgos y desmedidas, que ya es ella misma éxtasis. La audacia de la teodicea habrá de sostenerse en la fidelidad al principio de lo irreductible y en la fidelidad al deseo de la Verdad. En la propuesta de Florenski, esta audacia adquiere una dimensión extraordinaria, donde se denuncia una relación servil del hombre con las condiciones de su existencia y, por tanto, con el Creador; solo que esa relación servil puede contener mucho más de lo que se pensaría, empezando por el hecho de atribuir el nombre divino más radical, *de manera unilateral*, al Ser o al Bien. Florenski va a exponer una exigencia de la relación con lo divino, basada en la singular condición de verse libre en la Verdad, que le obliga a ir más lejos – y es el mismo Dios, en su Verdad, quien induce a ir más lejos – aunque un movimiento así, en un principio, esté lleno de rebeldía y de insumisión.

Sin embargo, al leer los textos que vamos a exponer y comentar, no hay que pensar que Florenski considere la afrenta contra Dios una condición necesaria de la teodicea. Más bien hay que invertir el modo de entenderlo: la teodicea ha de ser de tal manera y con una fuerza tal que, en caso de ser necesario (y en el hombre hay condiciones en la que lo es), la lucha con Dios sea imprescindible y, a la vez, bendecida por Dios. Prometeo y Jacob simbolizan el carácter positivo de la lucha con Dios, de la que se sigue una teofanía. A continuación, veremos cómo.

La clave, a mi juicio, está en que la lucha con Dios esconde una dignidad de la criatura capaz de ponerle en una relación no aporética con Dios y desde la cual Dios consiente revelar su verdad-justicia, precisamente en virtud de la relación tan especial que se ha instaurado. Cuando el éxodo se realice, desde su perspectiva se reconocerá lo prometedor (su carácter 'profético') que había en la lucha con Dios, aunque esa lucha no lo fuera todo, ni lo definitivo. Lo importante es que, en la lucha, se pugne por entrar en la Verdad divina.

Florenski sugiere todo ello al reconocer que en el principio hipostático de la persona hay un atrevimiento, en nombre del Sentido, que justifica su propia demanda de justificaciones al ser de Dios y del mundo, solo que ese atrevimiento puede conducir a la filiación divina o a la rebeldía luciferina. El principio hipostático, "siendo la fuente de la razón, no es en sí mismo ni malo ni bueno: rectamente dirigido conduce a la gracia. Es algo malo, sin embargo, como autoafirmación separada de la razón, pero entonces se aleja de Dios y no llega hasta el Sentido absoluto"[348]. Y eso se debe a que lo hipostático "es espíritu inteligente, pero sólo inteligente, porque está vacío de realidad"[349] cuando, tomado unilateralmente, se separa del principio generador sustancial. Vacío de ser, exige el sentido, el derecho a ser, a toda realidad, pudiendo permanecer en su rechazo de toda sustancialidad o pudiendo entrar en un dinamismo de realidad portador de Sentido. Aquí es donde se juzga el éxodo o el no éxodo de la persona.

Veamos cómo lo plantea Florenski, primero en el capítulo ya comentado de *La filosofía del culto*, "Sacramentos y ritos", para después abordarlo en el discurso, que también conocemos ya, de *Dogmatismo y dogmática*.

1. La puesta a prueba de la realidad en "Sacramentos y ritos"

1.1. *La persona es capaz de poner a prueba la irreductibilidad del acto de existir*

El movimiento ascendente de la teodicea, como lo presenta Florenski, en su inicio, es decir, en el desequilibrio de la aporía, se rige por una 'acusación', 'ofensa' o 'descrédito' lanzado al acto de existir por el principio hipostático. Esto significa que, para cada realidad dada, del orden que sea, se realiza una puesta a prueba exigiéndole su derecho a ser.

¿De qué se trata? Se trata de que "nada puede venir simplemente dado, en una mera positividad"[350]. Es ésta una afirmación eminentemente filosófica, pero que hay que intensificar hasta el extremo. Para quien sufrió "no tanto con mi razón, sino casi con mi

[348] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 141.
[349] P. Florenski, *Ibid*., 141.
[350] P. Florenski, *Ibid*., 140.

cuerpo entero"[351] el nihilismo del positivismo científico, ningún otro positivismo, en la metafísica, en el arte, en la política o en la religión, podía ser ya admisible. "El positivismo me desagradaba, pero no menos que la metafísica abstracta; yo quería ver el alma, pero quería verla encarnada"[352]. La encarnación, que es la norma de la metafísica simbólica, vendrá a ser la convergencia de existencia concreta y de logos. Pero, para alcanzar esa convergencia, hay que poner en crisis los derechos de la existencia y del logos: que ni la existencia ni el logos sean una mera positividad. El mejor de los mundos posibles no puede ser una *trágala* ontológica para el hombre, ni siquiera si ese hombre participa activamente en él. Todo cuanto venga dado, ha de mostrar su interna claridad, su trasparencia a la razón, lo cual, de paso, mostraría su capacidad o incapacidad para simbolizar. "Ningún ser concreto es aceptado como tal, como mero dato: cada uno tiene que confirmar su propio derecho al ser, es decir, presentarse a nuestro espíritu en su sentido propio, en su λόγος"[353].

Esta exigencia, intelectual y vital, formula una posibilidad en la que el *logos* de una realidad concreta no se manifieste llanamente como dato, como contenido inmanente a su realidad, como un círculo en el que se contuviera – descriptiva o explicativamente – todo lo que pudiera decirse de esa realidad (o, más allá incluso de lo que alcanzásemos a decir, el círculo de todo cuanto determina esencialmente a esa realidad). Y esta es, para el principio hipostático del hombre, la exigencia radical de Sentido, la lucha radical por el Logos. Pero esta exigencia también impediría tomar como dato al acto existencial de la realidad concreta. Si realmente es acto existencial, entonces no puede contemplarse desde el punto de vista de una razón objetivadora, esencializante, descriptiva-explicativa. Pero precisamente es así como lo contempla una forma indebida de asumir la dualidad de la esencia y la existencia, cuando el acto existencial se percibe como inmediatez autoexplicativa, autojustificada, como línea que frena al pensamiento, como datidad de ser. La exigencia radical de Sentido aspira, entonces, a liberar al acto existencial de su carácter de meramente dado, sabiendo, empero, que no puede hacerlo reduciéndolo al conjunto formal descriptivo-explicativo y a todo cuanto caiga bajo la 'esencia'. ¿Qué conlleva esta particular toma de contacto con el acto existencial, que, repetimos, es obrada en virtud de una exigencia radical de Sentido, como expresión de lo irreductible en la persona?

Lo que esto conlleva, al principio, es un modo particular de percibir la existencia de un ser concreto, que se convertirá en una 'acusación' o puesta a prueba, una petición de derecho, de su propio ser. Es una forma de estupor, pero no todavía un estupor agradecido, sino aporético, porque el sentido simbólico no se ha descubierto todavía. Es ir hasta el límite del hecho de ser y descubrirle la posibilidad de no ser, y no detenerse ahí, en la sorpresa de que algo haya venido a la luz, ni en el reconocimiento de la posibilidad de que no lo hubiera hecho, sino - ¿cómo decirlo? – darse de bruces con la frontera en la que todo está teniendo lugar, aquí, entre nosotros. Tradicionalmente, se ha venido a formular esta experiencia de lo existencial con la pregunta "¿por qué hay algo o alguien, y no nada ni nadie?". Es algo que acontece en la presencia abstracta de un punto en la que casi no

[351] P. Florenski, *A mis hijos*, 145-146.
[352] P. Florenski, *Ibid.*, 154
[353] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 140.

hay tiempo, y entonces parece que todo está a punto de volcarse, y el *hecho de ser* parece estar a punto de disolverse, pero resiste y se repone en su propio ente, reajustándose a su logos habitual. Esto quiere decir que, aunque un ser concreto nos venga al encuentro provisto de logos, de su esencia, por un momento el acto de ser parece separarse de él, no por abstracción conceptual, sino tocándolo, porque es *irreductible* a cualquier posible inteligibilidad. Aquí la esencia, el logos de ese ser finito, no abre ninguna inteligibilidad del acto existencial; del hecho de estar siendo no puede deducirse nada, de su positividad de ser no se puede salir. Pero esto quiere decir, también, que la hipóstasis permanece irreductible, también ella, al hecho puro y duro de existir.

La razón hipostática, cuando encara al hecho existencial, sabe de algún modo y por algún motivo que el logos, comprendido como esencia, no basta, no trae suficiente potencia de inteligibilidad. Hay un resto existencial que permanece insalvable, irreductible, y el intelecto lo contempla así, en resistencia mutua. Ahí la razón sabe que ni la esencia mayor basta para agotar el misterio de existir, que el existir no es derivable de ninguna armonía lógica. Luego, aun a tientas, presiente que ella, la hipóstasis, es capaz – y digna – de un conocimiento mayor. Si la inteligibilidad de un ente concreto, finito, se muestra como la primera manifestación de algo que está siendo, ¿cuál es, en cambio, la inteligibilidad última, la justificación, del hecho mismo de que sea?

Es importante reconocer que la persona, en su irreductibilidad, en su búsqueda de Sentido, puede descubrir la ultimidad no justificada del acto existencial. Si no fuera capaz de ello, ni siquiera percibiría inmediatamente la diferencia entre existencia y logos. Preguntar por el sentido del acto existencial, en este dinamismo, no es esencializarlo, o sea, no es una protesta por no poder reducir el acto de ser a inteligibilidad descriptivo-explicativa. Lo hipostático de la persona reconoce que el acto existencial es irreductible a cualquier superficie iluminada en el logos; precisamente por eso le pregunta cuáles son sus derechos ontológicos. Pero, para ello, lo que se exige es un paso a otro modo de filosofar, donde los derechos del acto existencial ya no se podrán expresar en una determinación esencial (descriptiva o explicativa), sino siguiendo lo propio del acto de ser. Lo interesante, a mi juicio, es que Florenski considere a ese nuevo estilo filosófico precisamente como 'exigencia de Sentido', en el cual se reintegraría el acto existencial y la esencia, haciendo que la esencia pierda su impotencia ante el acto de ser (porque no será logos, sino *logos del Logos*) y manteniendo al acto existencial irreductible a toda esencialización, pero libre de datidad.

Ante el acto de ser no basta ninguna respuesta positiva, como tampoco basta la nuda inmediatez de ser. Creo que quien ha identificado esta experiencia más certeramente ha sido Étienne Gilson, cuando hablaba del *éxtasis hacia abajo*[354]. Es exactamente *éxtasis*,

[354] "Así como el esencialismo es una filosofía del ser menos la existencia, el existencialismo es una filosofía del ser menos la esencia. De ahí los caracteres particulares de la experiencia sobre la cual reposa. Puédesela describir como una pura sensación del existir, experimentada por una sensibilidad que, por unos instantes, está como separada de su intelecto. Y constituye, por decirlo así, un éxtasis hacia abajo, que deja a un existente sin intelección ni esencia en desnudo contacto con existentes sin esencias ni inteligibilidad. De modo que no hay aquí ni conceptos, ni juicios, sino la experiencia desnuda, por un es, de un es que no es un ser. ¿Cómo extrañarse que, para el existencialismo moderno, la experiencia de la existencia se confunda con la de la angustia, de la náusea y del absurdo? Las palabras son lo de menos. Tal experiencia es demasiado real y bastante punzante para prestarse a las manifestaciones literarias; pero la única conclusión filosófica autorizada por ella es que el ser implica necesariamente esencia y finalidad

y ahí está juzgándose la posibilidad hipostática del éxtasis. Pero es *hacia abajo*, como en una caída libre, en la que no hay el acopio espiritual de energías para ascender hacia la integridad de la existencia concreta con sentido, para ir 'de lo real a lo más real'. La forma se ha desintegrado en la forzosidad del hecho de ser, se ha diluido en él, y aquello que en los místicos es percibido como oscuridad gozosa y noche, aquí se percibe como caída, como injusticia[355]. Sólo podría revertir el éxtasis apoyándose en 'la columna y fundamento de la Verdad', pero para eso antes hay que poner las manos en las paredes resbaladizas del acto de ser, y acusarlo.

1.2. *También el acto de existir en Dios ha de mostrar su derecho de ser*

Se acrecienta de esta suerte "una progresiva acusación referente al ser"[356], aumentando cada vez más el horizonte de la finitización del hecho de ser, y la experiencia que ha tenido lugar ante un ente concreto se vuelca hacia todo cuanto hay, hacia cualquier posibilidad de datidad, incluyendo aquellos entes concretos cuyo logos justificaría, por algún motivo, la presencia actual[357]. Pero a medida que se distancian las paredes del acto de ser, se encara al Único que estimamos como responsable, a Aquel que ha abierto las paredes existenciales, a Aquel que es la fuente del ser.

> Dado que la justificación, en cuanto tal, no puede ser definitiva y todo sentido finito es condicional, o sea, necesita a su vez otro sentido que lo fundamente, una razón suficiente, se sigue que la vía del descrédito lleva continuamente de una realidad dada a otra realidad en la búsqueda de un sentido firme, hasta dirigirse, en fin, mediante un salto que supone una ruptura de su continuidad, a la realidad absoluta, a la οὐσία por excelencia[358].

---

inteligibles. Si de esto se la despoja un solo instante, lo que queda carece de sentido: es aquello cuya sola esencia y solo sentido consisten en no tener ni esencia ni sentido. Quien se permita sumergirse así en su propia sensibilidad, no puede menos de sentir un vértigo metafísico, una especie de 'mal de existencia'; y de ahí piensa tener derecho a concluir que la misma existencia no es otra cosa que una enfermedad del ser. Pero la conclusión debería ser muy distinta. Indudablemente el ser sensible es un enfermo cuando se encuentra reducido a la existencia desnuda; pero sin embargo nada hay más sano que el ser en que la existencia es el acto mismo de la inteligibilidad", E. Gilson, *El ser y la esencia*, 276.

[355] "Podríamos decir que la noche es la experiencia propia del *hay*. Cuando las formas de las cosas se han disuelto en la noche, la oscuridad de la noche – que no es un objeto ni la cualidad de un objeto – invade como una presencia. Pero esta ninguna cosa no es una pura nada. Ya no hay ni esto ni aquello; no hay 'algo'. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es la pareja dialéctica de la ausencia y no la captamos por un pensamiento. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Nada nos responde, pero este silencio, la voz de este silencio es oída y espanta como 'el silencio de los espacios infinitos' de los que habla Pascal. Hay en general, sin que importe lo que haya, sin que pueda ser adherido un sustantivo a ese término 'hay', forma impersonal, como llueve o hace calor. (…) Lo que llamamos el yo está, él mismo, sumergido por la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella", E. Levinas, *De la existencia al existente*, 94-98 (cfr. E. Levinas, *Ética e infinito*, 20).

[356] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 140.

[357] Aunque parezca una monstruosidad, esta experiencia también tiene lugar con las personas a las que amamos, no porque su presencia sea infernal (Sartre), antes bien, desde una determinada perspectiva, esa experiencia puede convertirse en compasión, porque quisiéramos que esas personas fuesen liberadas de la tenaza de una existencia fáctica, pero vacía. En la experiencia espiritual, esto se expresa en la oración de protección y bendición, al pedir que en esa persona se ilumine otra luz: "que el Señor te bendiga y te cuide, que haga resplandecer su rostro sobre ti" (Nm. 6, 24).

[358] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 140.

Ese salto de la realidad finita a la realidad absoluta no hay que entenderlo como un ensanchamiento del horizonte dentro del cual se acusa a la realidad, hasta el infinito. No significa sustituir la confrontación con la existencia concreta por una existencia concreta más densa. Florenski nos dice que el salto es libre y puede no hacerse, en cuyo caso seguiríamos arrostrando la existencia en su concreción, de realidad dada en realidad dada, incluso si esa realidad dada fuera el mismo Dios. "La vía diabólica[359] puede ser recorrida tan lejos como se quiera sin esperar encontrarse con un ser absoluto; una vez tomada esta vía, el hombre es libre para prolongarla indefinidamente"[360].

Cuando Florenski dice que ha de ser agotada la búsqueda de realidad y de sentido, alcanzando a Dios, no hay que comprenderlo como un cumplimiento totalizante, como si alcanzar a Dios agotara finalmente toda posibilidad de realidad y de sentido, y menos aún como si el recorrido exigiera pasar por todos los datos finitos posibles en el mundo y, entonces sí, acabar en Dios. El salto hacia Dios pone frente a frente con lo último transitable, con Aquel que contiene en sí la posibilidad de las posibilidades. Si Dios no es posible, entonces ni la búsqueda de realidad ni la búsqueda de sentido serán posibles. Si Dios es posible, lo es infinitamente, y es a su posibilidad infinita a la que hay que encarar.

El salto no es forzoso, no es un episodio más del movimiento "de una realidad dada a otra realidad en la búsqueda de un sentido firme", así que la Realidad Absoluta ahora no se encara como una mera positividad, sino como una mera positividad junto a una secreta esperanza añadida. Que después el Absoluto venga a ser mera positividad, habrá que verlo, pero una cosa así significaría el fin de la teodicea y la consolidación eterna del éxtasis hacia abajo.

El salto es libre, pero en la libertad de acusar. La hipóstasis se dirige a la Realidad divina "por un acto voluntario, por un acto de *fe*, en la *esperanza* de presentar la batalla decisiva"[361]. Esta fe y esta esperanza todavía no son un acto de entrega voluntaria a las manos de Dios, sino la esperanza en que pueda presentarse la batalla decisiva por el Logos. El hombre se dirige a Dios, no porque sea la Realidad más fuerte, ni simplemente la infinita, desde la cual explicar al resto de realidades meramente dadas en su positividad; el hombre encara a Dios "presuponiendo veladamente que la justificación es posible"[362], con el "trasfondo" y el "presentimiento" de que Dios pueda darse como mucho más que como puro acto de existir. La acusación ontológica hacia la existencia de Dios se hace

[359] Florenski llama a este proceso de acusación como camino 'diabólico'; no hay que tomarlo, ni de lejos, como una propuesta positiva del luciferismo. Se trata de reconocer que la persona puede separarse de la ousía hasta el punto de acusarla, con razones creaturales, levantando con ello la acusación fundamental al Creador. Es el opuesto de la vía 'simbólica', como comunión real y llena de sentido con todo lo que existe, y a través de ello, con el Creador. Pero esta vía diabólica puede ser recorrida por el hombre y, más importante todavía, el hombre puede ser salvado en ella de la separación 'diabólica', encontrando una Verdad mucho más plena. Si el hombre llega a recorrer este camino 'diabólico' por su sed de Verdad, por su búsqueda de Sentido, porque fuera de la Verdad él no puede vivir, entonces este camino, aunque sea vertiginoso (éxtasis hacia abajo) descubre una dignidad mayor que cualquier contentamiento inmanente, que para Florenski tiene el signo del positivismo, es decir, donde todo viene 'meramente dado'. El camino diabólico descubre la aporía, pero habrá que ver si el hombre es capaz todavía de un camino más radical, donde encuentra una síntesis de existencia y logos que ya no sea positivista ni servil. Este será el camino de la teodicea; que su inicio sea 'diabólico' no significa que lo diabólico sea su mayor expresión.

[360] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 140.

[361] P. Florenski, *Ibid.*, 140.

[362] P. Florenski, *Ibid,* 140.

"intentando desacreditarla también a ella como carente de sentido"[363]; pero no como al resto de realidades meramente dadas, sino con un trasfondo, con una idea última de lo que pudiera ser lo divino, como Aquel en quien "la justificación es posible", Aquel en quien, aun absorbiéndose su esencia – sus atributos – en su acto de existir, sea un Logos en el que el acto existencial deje de ser una mera positividad y en el que el éxtasis invertido pueda reconvertirse. Ir a Dios como a la posible fuente de unidad de existencia concreta y verdad; aquí la *ontodicea* se convierte en *teodicea*. Y si la teodicea se descubre irreductible a la ontodicea, entonces la teodicea es posible: hay una Verdad que se justifica a sí misma, fuera de la positividad de 'ser'.

> Para satisfacer su exigencia de una Verdad incondicional, el hombre, liberándose de toda realidad concreta, de todo aquello que resulte sólo ser, debe llegar hasta la Realidad absoluta, hasta la Realidad de todas las realidades, hasta el Ser de todos los seres, hasta el fundamento de la realidad en cuanto tal. Sólo entonces, satisfecho de su propio ascenso, debe exigirle también a la Realidad absoluta su propio derecho a ser (…) para convencerse de que la Realidad Suprema también es el Sentido mismo, el Sentido Supremo, o sea, aquello en cuyo nombre el hombre rechazó todo cuando se le presentase como meramente dado. Llegando en su ascenso hasta dicha Realidad, que le daría la solidez de un sostén absoluto del existir, llegando hasta el lugar más decisivo de su propio camino, la razón se convence de que esta plenitud existencial es al mismo tiempo Sentido Absoluto, es decir, que la verdad-justicia del Cielo es la misma verdad-justicia de la Tierra contra la que luchaba. Y entonces el tormento espiritual se extingue, y la desesperación se convierte en la alegría de la Verdad-Realidad obtenida[364].

¿Cómo se convence la razón de una plenitud así? Ese será el tema de las cartas de teodicea de *La columna* y del discurso *Dogmatismo y dogmática*. Queda también por ver – y aquí la meditación de Florenski parece difuminarse –cómo ese convencimiento manifiesta que "la verdad-justicia del Cielo es la misma verdad-justicia de la Tierra". Lo que podemos aventurar es que lo celeste, como plenitud de Sentido, es una racionalidad tal que expone su existencialidad no como dato, sino como ousía generadora (es Logos, pero Creador de Vida), y ello de un modo unitario: verdaderamente en el acto existencial habría una justicia que es la justificación misma del Logos, en la realidad está la verdad del principio hipostático.

Lo celestial es *luz*; pero también, dice Florenski, es *logos*. No una luz cegadora e indiscutible en su luminosidad, no la victoria de la luz por motivos de fuerza, sino por su potencia de expresión. *Luz + logos* es la síntesis concreta, *actual*, de lo buscado por el principio hipostático. A lo hipostático, la Realidad-Logos no puede simplemente darse como realidad de bulto, ni siquiera como el Rostro ante el cual incluso las 'inteligencias sabias' tiemblan y se cubren la mirada; sino que ha de venir dado como *palabra*, pero palabra espiritual, llena de luz y de fuerza, pues "en su cumbre se encuentra lo mismo que es dado en el culto"[365]:

---

[363] P. Florenski, *Ibid.*, 140.
[364] P. Florenski, *Ibid.*, 137-138.
[365] P. Florenski, *Ibid.*, 141.

> La Realidad suprema, en cuanto Realidad absoluta, es encontrado en este camino, primero, como concepto, como esquema intelectual, como fórmula dogmática, para después, acogiéndola en cuanto tal, revelar su realidad auténtica, manifestándose como *Luz*. Así, el camino diabólico examinado – como afirmación unilateral del carácter hipostático del hombre – es el camino de la justificación de Dios, teodicea, que conduce a la luz intelectual de la Santísima Trinidad. Con el salto de la fe, el camino diabólico conduce a la Luz de la Verdad[366].

A partir de aquí, hay que plantear cómo es posible la *iluminación*, cómo llega la razón a *convencerse*, a *convertirse*, cómo "se revela la plenitud de ser manifestándose como Luz", y cuál es la *-dicea* de la Santísima Trinidad. Para que eso empiece siquiera a ser posible, para llegar hasta allí, todavía hay que hacer un rodeo, planteando cómo – en qué medida – puede el hombre mantener "la batalla decisiva" con Dios y cómo puede el hombre ser capaz de recibir una palabra vivificante. Ambas cuestiones las trató Florenski en 1906, ocho años antes de la publicación de *La columna* y doce años antes del texto apenas comentado de *La filosofía del culto,* en aquel texto programático, ya comentado, que se mantiene como pórtico de la obra florenskiana. Nos referimos, nuevamente, a *Dogmatismo y dogmática*.

2- El profetismo de Prometeo y la lucha ontológica con Dios

2.1. *La teodicea contra el ídolo*.

La teodicea, hemos dicho, es un camino de libertad. En un primer momento, en la exigencia de éxodo existencial, esa libertad adquiere la forma de resistencia ante las fuerzas que quieren doblegar a la persona exigiéndole su reconocimiento. La teodicea se descubre como una lucha contra el ídolo. Pero Florenski esto lo ha planteado de un modo muy atrevido y original, valiéndose de la idea de la *teomaquia* y de la figura mitológica (caucásica, como él) de Prometeo. ¿Cómo es posible asumir la idea de la teomaquia, y cómo comprender su alcance ontológico?

Para entenderlo, hemos de tener muy presentes las palabras de San Basilio que Florenski mismo cita en su discurso: "Yo tengo el mandato de convertirme yo mismo en Dios, y no puedo hincar las rodillas ante una criatura"[367]. Este es el precepto fundamental contra el ídolo, en el mártir que realiza la libertad de la resistencia frente al poder subyugante. Lo que hay que entender es la raíz ontológica de esa subyugación, como reverso de la dimensión creatural que adopta un *tropos* (modo existencial) impropio. El camino hipostático de la teodicea quiere custodiar lo irreductible en el hombre, y toda reducción en el hombre es siempre una falsa divinización de lo creatural. Además, el precepto de San Basilio añade una nota fundamental – cuyo alcance existencial exige mucha finura –: no es sólo que haya que respetar la diferencia ontológica entre lo creado y lo increado; es que esa diferencia sólo puede respetarse poniendo al descubierto lo increado en el hombre, la cual no es – si escuchamos a San Basilio – una presencia fáctica y nuda, sino un 'mandato', 'estoy llamado a ocupar el puesto de Dios'. Esta es la

[366] P. Florenski, *Ibid.*, 141.
[367] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 552.

ambigüedad (que en el fondo no es tal) entre el ídolo y la *theosis*, entre el "seréis como Dios" (Gn. 3, 5) y el "así dice Dios: vosotros sois dioses" (Sal. 82). También aquí está la ambigüedad de la *teomaquia*, y de la posibilidad, sugerida por Florenski, de ver en Prometeo – y, en general, en el hombre contemporáneo – un teóforo, un profeta de la presencia de Dios.

La libertad implicada en el principio personal de la irreductibilidad exige, como punto de partida, resistirse a un objeto, a un principio o a una persona que reclame, para sí mismo, la propia inmolación. Esto es válido también en sentido gnoseológico y metafísico: el reino del César, que exige sus libaciones para verificar la adhesión personal, impera también en la lógica del poder de las evidencias, en el reino de lo apodíctico y de todo cuanto suene a 'es necesario someterse'. Para consolidar esta resistencia, lo irreductible del hombre le hace estar dispuesto a todo. Pero esta resistencia no es el luciferino *non serviam*, aunque el *non serviam* sólo sea posible desde ella y su antítesis salvífica no estará en quien agacha la cabeza *agnósticamente*, sino en quien *se alza* con el espíritu libre de quien asciende por los senderos de la teodicea.

La libertad a la que puede (y debe poder) aspirar la persona es la liberación de la seducción idolátrica que actúa sobre él. Es la relativización de los valores del mundo, también él relativo; es no doblegarse ni inclinarse ante una realidad mayor que exige ser reconocida sólo por ser más real, o sea, más potente. En la postración injustificada, servil, hay un gesto que es la anti-conversión, el estar volcado sobre sí mismo. Como veremos en el próximo capítulo, Dostoievski, Soloviov y los filósofos rusos que teorizaron sobre el Anticristo intentaron desenmascar el proyecto diabólico de la esclavitud feliz, en un sistema en el que el hombre corre para postrarse a cambio de algún sustento, material, intelectual o religioso. Una esclavitud así se juega en el espacio político, en la idea de la civilización; pero para arrancarla y superarla se necesita otro tipo de fuerza, porque la cuestión del Anticristo no es sólo político-religiosa, sino ontológica, donde la impostura a la que hay que resistirse en la impostura existencial. La teodicea es la fuerza con la que quemar los propios muros idolátricos en los que la persona, felizmente, se resiste a su éxodo.

Florenski va a recordarnos que un fuego así llegó a los hombres, por vez primera, de mano de Prometeo, pero ¿tendrá ese fuego algo que ver con el fuego de Pentecostés, con la presencia e iluminación divinas? La teodicea, el combate por la Luz de la Verdad, tiene el carácter de resistencia martirial contra el Emperador – el Gran Inquisidor de Dostoievski o el anticristianismo según Soloviov –. Cualquier esclavitud política – y la política no es para el filósofo un acontecimiento superficial pero contundente en sus consecuencias, sino el lugar en el que está aconteciendo el juicio entre la posibilidad o la imposibilidad de la Verdad – ha de ser contestada desde la teodicea. Y viceversa, el espacio alcanzado por la teodicea debería significar un punto de no retorno ante los poderes del mundo. He ahí la exigencia del versículo evangélico que sirve a Florenski en su discurso: "adorar en espíritu y en verdad", o sea, conocer a Aquel a quien se adora.

El camino de lo irreductible, al extremar la resistencia ante la datidad existencial, a través de la puesta en juego de la teodicea, permite que el hombre no se someta a cualquier prebenda, que no se doblegue inmediatamente ante ningún poder, incluso si fuera divino, cuando ese poder no es, en sí mismo, éxodo. Esta aspiración hay que llevarla hasta el

extremo, por eso, ha de ser teodicea, ha de juzgar la razón última del sometimiento a Dios, de la obediencia y de la adoración, porque, desde allí, se juzga toda inclinación a la reducción – falsa inmolación – al hecho de ser. La teodicea exige que Dios sea Él mismo irreductible, personal y libre, único, capaz de éxodo, o sea, que su existencialidad no se agote en la actualidad de ser, incluso si esa actualidad es el Bien. Y, así, se pone en crisis la actualidad de cualquier presencia. Esta pugna se traduce en resistirse a un conocimiento contingente de lo divino, y exige superar la reducción de Dios a su acto de existir y la reducción de Dios a dispensador del Bien universal:

> Ya puede Dios presentarse como castigador, ya puede, por el contrario, ser un benefactor: las rodillas no se doblarán ante su fuerza injustificada, ante una potencia no reconocida como el otro aspecto de la santidad; si no se muestra en sí mismo portador de su propia justificación, Dios, por necesidad, acabará sometido a las órdenes del Destino inexorable: correrá la suerte de todo lo que no es absoluto[368].

Que Dios no se someta al "Destino inexorable" quiere decir reconocerlo como Absoluto, no como un relativo últimamente dependiente de la datidad de ser, o sea, no haciendo del *fatum* un absoluto. Romper ese *fatum* fue el esfuerzo metafísico, experimental y especulativo, del cristianismo en sus primeros siglos, desde el martirio hasta la monástica. La teodicea tiene una vocación análoga, la de desenmascarar a la falsa inmolación. Que la persona no sacrifique su libertad a una falsa idea del Bien (como bondad impuesta), ni al carácter relativo del hecho de ser (pues "ser" es relativo, es "relación", es éxtasis y éxodo).

2.2. *El combate con Dios es una lucha contra la existencialidad nuda*

La puesta a prueba de lo divino exige no consentir que la razón suficiente de la vida sea el hecho puro y duro de ser. Hay una falsa inmolación ante el acto existencial, en el que se sacrifican el logos y la experiencia de la subsistencia como principio generador, potente, infinito – en la ultimidad del hecho de ser, no puede darse la diferencia hipóstasis-ousía –. Si el 'nombre' último de Dios es Ser, entonces todo queda inmolado en Él, pero también toda forma y toda concreción, en cada existente, quedan inmolados en el ser como datidad, y entonces el éxtasis hacia abajo es irremediable. Hay que justificar por qué – y cómo – *Dios es*, por qué – y cómo – el acto existencial es irreductible a la forma. Para ello, hay que salir exódicamente de la experiencia inmediata de ser, exigiéndole su derecho a ser. Y como ese derecho no puede darlo una determinación objetiva, esencial, entonces la puesta a prueba reclama otro tipo de experiencia, capaz de ir más allá, abatiendo el muro. Es ahí donde el combate con Dios (*teomaquia*) adquiere un valor exódico inmenso.

No es fácil interpretar la idea que ofrece Florenski acerca del combate con Dios. No es que, para entrar en la Verdad, *haya que* enfrentarse a Dios, contemplado con recelo y como a un enemigo hostil. Para comprender la *teomaquia* hay que invertir la categoría de lo 'necesario': quien lucha con Dios, al menos en el estilo de Prometeo, no puede no

[368]P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 551.

hacerlo, para él es una posibilidad necesaria, una posibilidad que resultaría insensata si, a la vez, pudiera no haberse abierto. Aquel que lucha con Dios, dice Florenski, es teóforo, es digno de ser santificado, o sea, digno de atravesar la aporía, aunque ese atravesamiento pacifique la teomaquia.

La lucha de Jacob con Dios es el último intento de trascendencia del hombre, el último intento por salir fuera de sí mismo. Aquí se delinea con más precisión cómo el combate es una operación alumbrada por la aporía. Nada, por tanto, de un espíritu de conquista o de apropiación del terreno ajeno, si bien en su impulso puede haber la precipitación violenta en ese espacio. La lucha aporética no es una violación para el ensanchamiento del propio régimen, sino la última posibilidad de salida para tumbar un muro entre dos términos. Si lo recordamos, Unamuno decía que la lucha es el tercero no excluso entre la inviabilidad de la resignación y de la desesperación ante lo que hay, ante la imposibilidad del hombre, cuando decía que o no hay Cielo, y entonces nada tiene sentido, o hay Cielo, pero entonces el hombre tendrá que tragarse tanto la tragedia actual como su desenlace futuro[369].

La lucha es el modo de buscarse una tercera vía ante dos términos unilaterales, excluyentes, en la antinomia que amenaza con hacerse aporía: todavía no puedo sostener 'y-y' (que Dios sea Todopoderoso y que Dios no sea un ídolo o un enemigo; que haya justicia de Dios y que haya justicia del hombre; que toda la dramaticidad se resuelva en Dios y que esa dramaticidad no sea traicionada en el presente; que estemos en un mundo abierto por Dios y reconocer que ese mundo lo desmiente; que Dios sea eterno y que la historia no sea un espejismo; y un largo etcétera), pero tampoco puedo claudicar en favor de un o-o excluyente. Quedan la lucha y la protesta, queda la rebeldía, como una posibilidad de sostener ambos principios – sin una reconciliación superior, a este lado todavía de la aporía –, pero con algo de tentador, de desafío, de puesta a prueba: si Tú eres Todopoderoso, demuestra que no eres un usurpador ni mi enemigo; si Tú eres Aquel en quien se salva el drama del hombre, no traigas una reconciliación que simplemente aplaste esa dramaticidad tal y como está ahora; si Tú eres el Creador, no te puede ser ajena la violación del mundo; si Tú eres el Eterno, acoge en la memoria de tu eternidad todo cuanto hemos sido y aún podemos ser en la historia.

Fue esta la experiencia del combate con Dios del joven Florenski, relatada en sus memorias:

> Me debatía agitado entre una inclinación apasionada hacia la religión y arranques de un combate con aquello que yo no conocía, pero cuya realidad se me imponía poderosamente por sí misma. Tenía el sentimiento de que era absolutamente necesario aclarar esta cuestión desconocida para mí, y, o bien afirmar a Dios en mí, con todas las consecuencias que se

[369] "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o esta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha. «Lo mejor es -dirá algún lector- dejarse de lo que no se puede conocer.» ¿Es ello posible?", M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, II.

> derivasen de esto, o bien… yo mismo no sabía qué podría significar este segundo "o bien", porque nunca se me pasó por la cabeza la posibilidad de una simple negación. ¿Cómo podría haber negado a Aquel que iluminaba mi conciencia con la luz de su realidad? La única salida era la lucha contra Dios. Yo reconocía la realidad de Dios, pero reconocía también el amor y la dignidad de mis padres, y aún más: mi propia dignidad como ser humano. Y, entonces, había momentos en que me rebelaba contra Dios: no es que lo negase, pero no deseaba someterme. Recuerdo bien el sentido panteísta de esta rebeldía: "*Yo soy una parte de aquella tiniebla que al principio era todo, de aquella oscuridad que engendró a la luz*" (Fausto). Dios es la realidad y la Luz, Él es grande; pero también y soy una realidad, y yo tampoco soy tiniebla (entonces no había sentido todavía el aguijón del pecado y no conocía la muerte, y, por consiguiente, no me reconocía a mí mismo como criatura). "Yo no niego a Dios, pero yo, hombre, soy también dios, y quiero existir por mí mismo", tal era el sentido de mis vivencias. (…) Pero he aquí que la simple casualidad externa propone a Dios como todopoderoso y como infinitamente superior al hombre. O bien esto no es verdad, o bien Él es responsable de todos los horrores, de los cuales no me atrevo a hablar. Naturalmente, Él, y no yo, que soy débil y no hago nada malo. Y entonces yo me enfurecía ardientemente. Se trataba de un modo infantil e inmediato de plantear todo el problema de la teodicea, que llegué a experimentar, no tanto con mi razón, sino casi con mi cuerpo entero"[370].

Esta lucha con Dios es elevar la aporeticidad al Cielo, esperando que el éxodo sea posible. En su estilo hay la irreductibilidad a cualquier unilateralismo, y esto es una potencia de la Verdad. Pero también en esta lucha hay una condición para el acto de fe. Florenski no normativiza, para el espíritu creyente, la lucha contra Dios, pero entrecruza su exigencia para evitar que esa fe haya nacido de una idolatría. Y el reverso de esto es que quien ha combatido contra Dios ha sido más profético, más *teóforo*, que quien se ha precipitado a afirmarlo renunciando a la posibilidad de entrar en su Verdad. En todo caso, en la experiencia descrita por Florenski hay una iluminación muy sensible al movimiento espiritual del hombre contemporáneo, para quien el acto de fe ya no puede no nacer de una agonía, de un combate:

> El hombre nuevo se ha convertido en Prometeo, y mientras no se convenza de la personalidad de Dios, mientras no lo vea con sus propios ojos como Aquel que es Santo, hasta ese momento la conciencia que ha vuelto a nacer permanecerá absolutamente sin Dios. El hombre contemporáneo quedará encerrado sufriendo los tormentos espectrales del Sheol; caerá sin poder detenerse y fuera de todo límite, en las "tinieblas exteriores" (Mt. 25,30); tendrá, desgarrándose, que "clamar desde lo profundo" (Sal. 129) a un Señor a quien no conoce, pero no podrá este hombre doblar las rodillas ante aquel de quien sospecha que lo único que posee es el derecho de la fuerza, aquel que quizá no sea más que un ídolo y un usurpador[371].

2.3. *El combate con Dios manifiesta en acto una realidad trascendente*

[370] P. Florenski, *A mis hijos*, 145-146. La rebelión del joven Florenski que hemos leído, y la misma figura mitológica de Prometeo, pertenece al mundo de los titanes, pero un titanismo que es función del conocimiento, del principio irreductible. En la antropodicea veremos cómo el titanismo es ante todo expresión de lo generador, de la fuerza sustancial; en teodicea, la fuerza sustancial en el hombre se plantea para la teoría, no para la acción.

[371] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 553.

¿Cómo puede el hombre, antes de cualquier fe, antes de cualquier éxodo, abrir una brecha y manifestarse en su lucha como 'teóforo', como 'portador de lo divino'? En la provocación a Dios se vuelca todo en el Absoluto, y lo hace libremente. Ahí no habrá engaño, no habrá concesiones, medias tintas, ni falsas salidas: la persona se expone a sí misma como lo que es y a lo que aspira, con lo que ama y odia, con lo que tiene y con lo que codicia todavía servilmente. La provocación a Dios es un acto radicalmente filosófico, aunque no el más radical ni definitivo; es un acto que lleva a la persona al límite y le hace gritar sin contemplaciones la necesidad de pasar de un mundo a otro.

Pero en un grito así, hay una confesión velada, dirigida a Dios, como si dijera: Tú eres digno de acoger mi provocación. O sea:

a) *Tú eres*, y en realidad sólo Tú eres, y en esto se ha producido, en la provocación, el reconocimiento de alguien como otro irreductible, como "Tú";

b) eres capaz, y a la vez *digno*, de acoger mi rebeldía ante el mundo;

c) eres digno de acoger mi rebeldía, lanzada con la secreta esperanza de que responderás. La rebeldía es un acto ontológico radical, por eso importa que Dios sea capaz de ella, de acogerla.

Y hay en todo esto, si así puede decirse, un peculiar 'argumento ontológico', con un dinamismo y una agonía espiritual, como aquellos con los que san Anselmo alumbró el suyo. 'Si de verdad eres Dios, entonces hazte presente y responde', esta es la condición de cualquier argumento ontológico que quiera romper la autarquía e ir más más allá de la conciencia del hombre[372]. En el grito provocado a Dios, se está elevando ya una idea de Dios, una idea de lo que Dios puede ser: aquel capaz de acoger la rebeldía y de justificarla, donde la rebeldía es la irreductibilidad a toda datidad y a cualquier otra posibilidad para el hombre, es el juicio de la posibilidad o de la imposibilidad del resto de posibilidades. Si Dios no responde al grito, el hombre vuelve resignado sobre sí mismo, pero sólo para coger más fuerza y para volver a elevar la protesta, esta vez más fuerte y más profunda. En la rebeldía la persona expone su criterio del *Maius*, explotando la maximidad de sus posibilidades pero también arrostrando al Todopoderoso. Detrás de esa idea de lo divino, ya no hay nada ni nadie, a no ser que Otro se revele. En la protesta, como invocación, el hombre se planta ante los límites aporéticos de un corazón que ya no puede abrirse más, pero entonces el modo de desvelar la aporía luchando con Dios es el primer modo de aproximación a lo máximamente posible y pensable, y que queda más allá de la posibilidad del hombre. Si la aporía se abre, habrá sido a través de la lucha con Dios, o sea, la rebeldía habrá sido justificada y en un mismo acto se dará aquello que está fuera y dentro del hombre, fuera y dentro de su rebeldía.

En esta justificación de la rebeldía, llega a decir Florenski:

> Y entonces el que lucha contra Dios, Prometeo, los Titanes rebeldes contra Dios y toda la pléyade de los héroes que se han sublevado frente a Dios en nombre de la Verdad y del Bien llegan a hacerse infinitamente cercanos a cada uno de los que han sido iluminados por la "Luz

[372] Resulta extraño que, en los comentarios al argumento de san Anselmo, no se haya identificado el paso de lo pensado a lo existente como un pasar fuera de sí mismo, extático, cuando toda la dinamicidad de invocaciones del monje apuntaba precisamente a eso, a la extaticidad de la razón más allá de cuanto a la razón pudiera darse como evidente.

de Cristo" y agraciados por la "Buena Nueva". La aparente lucha contra Dios se revelará ante unos ojos sanados como teoforía: los rebeldes eran portadores de la presencia escondida de Dios; y Prometeo el transformador, aquel que sufre por su amor al género humano, dios crucificado con el costado traspasado, en su sublevación contra Dios se muestra como un cristiano *ante litteram*. Pero lo más que puede hacer esta conciencia que se ha despertado antes de tiempo, gracias tan sólo a las esperanzas en el Cristo que había de venir, es percibir un frescor en medio del incendio agónico de su fiebre y romper el círculo de los espejismos delirantes; sólo el rayo de la luz del Tabor, que porta consigo su propia autojustificación (que es por sí mismo autoevidente) iluminará la tiniebla opresora; sólo con el calor de Emaús llegará a arder el corazón. La potencia de los imaginarios habitantes del cielo quema y abrasa al mártir; pero lo único que consiguen es que se eleve con mayor majestuosidad, por estas llamas divinas que de Dios proceden como un don, la exigencia de la Verdad[373].

¿Cómo puede el hombre llegar a plantar cara al Todopoderoso, cuál es la fuerza que hay en el hombre para un gesto así? La hipótesis velada, como un presentimiento esperanzador pero que hay que poner a prueba, es que esa fuerza no sea otra sino la fuerza de la Verdad, que el hombre no lo haya puesto dentro de sí mismo, sino que venga de Dios y sea un rayo de su misma Verdad. El combate con Dios se hace en nombre y por la fuerza de lo divino en el hombre. De esta suerte, si la provocación dirigida a Dios obtiene respuesta, querrá decir que lo divino en el hombre es una fuerza real y realmente procedente de Dios, y Dios podrá o querrá salvarlo (¿y cómo no podría, o no querría, si ha sido Él quien lo ha iniciado?, pero si no quiere ni puede, entonces la protesta seguirá en pie y el hombre seguirá provocándolo); entonces habrá sido la Verdad misma la que habrá obrado en el hombre a través de su grito.

Pero si la provocación dirigida hacia Dios se encuentra también con un muro impasible, indiferente, idéntico a sí mismo, entonces el grito no tenía sentido ni fuerza, era irreal, en cuyo caso o el Dios al que ha gritado no era Dios, o no ha gritado como debería, según la Verdad, o debe rendirse y resignarse a vivir sin Verdad, pero en ese último caso doblegarse ante la fuerza divina, todopoderosa, sería solo un acto para conservarse a sí mismo, para no perderse en batallas inútiles incapaces de alterar el orden ontológico, y no un acto de justicia a Verdad alguna.

Porque vivir sin Verdad significa no poder entrar hasta el seno de la Verdad, no poder participar en el alumbramiento mismo de la Verdad, no poder estar en el altar de la Verdad, en el altar preparado por la Verdad misma. No le basta al hombre el punto de vista de Dios sobre el mundo, sobre *su* mundo. Hay que entrar en el dinamismo del engendramiento del mismo Dios[374], pero en la medida del hombre, pues si no fuera a la

[373] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 551-552.

[374] El dinamismo de la filiación, que es la *theosis*. Esto no significa en modo alguno asistir al misterio intimísimo, trinitario, del Padre que engendra al Hijo de Dios. Esto no puede depararle al hombre, y no sólo por la infinita diferencia creatural, sino porque es una relación personal irreductible que sólo llega a conocerse por un gesto libre e invitatorio, de involucración gratuita, de una de las Personas, pero en todo caso como *una relación de la relación* intradivina. Plantear los términos de modo contrario sería, además de una aberración, una categoría antipersonalista: la persona no puede conocer la relación entre dos si ambos no se dan a conocer, pero esto es ya instaurar otra relación, diferente de la originaria. De otro modo, cualquier martirio sería un sinsentido. "San Juan no testimonia directamente cuanto acontece en el seno del Padre, testimonia el testimonio de Jesús, que conoce al Padre. Es la palabra de Dios, el Hijo Unigénito de

medida del hombre, ¿qué justicia habría, para Dios y para el hombre? El hombre no puede adorar a Dios como dato de hecho, pero es que ni siquiera puede adorarlo como la fuente de la verdad humana, como la fuente de la justicia del hombre. No puede aceptarse llanamente la antropodicea, se necesita la teodicea para aceptarla. Porque ni la justicia del hombre, ni el reconocimiento de la verdad humana, son posibles si no es en la justicia de Dios. La persona, pues, ha de resistirse al reconocimiento forzoso de Dios, así como no puede resignarse a ser un consumidor de bienes y verdades. En la provocación a Dios, hay la aspiración a la justicia de Dios y a la justicia del hombre. Si Él es la Verdad, exigirá ser reconocido en su Verdad, pero una Verdad en la que el hombre puede entrar, y no el muro de la mera facticidad; pero si no es la Verdad, entonces ni siquiera vale la pena que el hombre se doblegue:

> La conciencia renovada ya no se contenta con la facticidad desnuda de Dios como un dato objetivo, sino que exige algo más, su justificación. El hombre quiere doblar las rodillas ante un Dios que no se presenta sólo como un hecho bruto, como una fuerza omnipotente que irrumpe impetuosa, aunque fuera como su Protector o su Dueño; esta Fuerza, este Intercesor, puede ser objeto de adoración sólo en su Verdad, en su verdad-justicia, en cuanto Padre[375].

Y ese no contentarse con la facticidad desnuda de Dios es el límite supremo del no contentamiento de la persona ante el hecho de ser. Incluso si todas las líneas de la realidad y de la verdad convergen en Dios, queda preguntar ¿cuál es la razón de Dios? ¿Por qué ha habido Dios y no más bien nadie? En España, ha sido Unamuno quien ha planteado una pregunta así con mayor sinceridad, cuando se preguntaba "¿por qué y para qué Dios?"[376] Que la persona sea capaz de mantener esta pregunta abierta, ¿es desvarío, es violación del límite, es *hybris*? ¿O no será el indicio de que la persona está llamada a entrar en una relación con lo divino mayor que el cumplimiento de su propia alma? También san Bernardo de Claraval ha entrado en esta pregunta – pero al mismo tiempo yendo más allá de ella – al preguntar *quare et quomodo diligendus sit Deus*[377]*,* para cuya respuesta ideó los diferentes grados del amor, "porque bueno en absoluto es quien ama realmente a Dios en cuanto Dios y no por sí mismo"[378]. Es en una lógica próxima a la bernardiana en la que hay que entender todo el discurso florenskiano en torno a la inaceptabilidad fáctica de Dios: "No se inclinará por temor o por interés, o movido por el

---

Dios, el "Primogénito de entre los muertos" quien testimonia al Padre y a su Reino", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 369.

[375] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 550.

[376] "Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo. Pero ¿qué es finalidad? Porque así como siempre cabe preguntar por un por qué de todo por qué, así cabe preguntar también siempre por un para qué de todo para qué. Supuesto que haya un Dios, ¿para qué Dios? Para sí mismo, se dirá. Y no faltará quien replique: ¿y qué más da esta conciencia de la no conciencia? Mas siempre resultará lo que ya dijo Plotino (*Enn*., II, IX, 8), que el por qué hizo el mundo, es lo es lo mismo que el por qué hay alma. O mejor aún que el por qué, el para qué", *Del sentimiento*, X. Y en las rimas de *Teresa*, "¿Por qué, Teresa, y para qué nacimos? / ¿Por qué y para qué fuimos los dos? / ¿Por qué y para qué es todo nada? / ¿Por qué nos hizo Dios?".

[377] Bernardo de Claraval, *Tratado sobre el amor a Dios*, I, 1.

[378] Bernardo de Claraval. *Ibid.*, IX, 26.

deseo de adular, aquel que puede decir: «Por el Sol de Emaús han sido dorado mis días»"[379].

2.4. *La lucha con Dios se justifica, transfigurada, en la filiación*

Desde la filiación es desde donde puede resultar admisible la rebeldía de Prometeo para la conciencia cristiana. Según Florenski, Prometeo tiene algo de profético, de cristiano *ante litteram*, pero un profetismo destinado al conocimiento de Dios. "Aquello que resultaba ilegítimo para la conciencia mitológica se ha convertido en una exigencia obligatoria, en un deber de la conciencia cristiana. Es esta la gran revolución del espíritu que Cristo ha introducido en el mundo; he aquí la legitimación del hombre en su lucha contra Dios al modo de Jacob"[380]. La lucha prometeica contra Dios pone a la luz la irreductibilidad frente a un modo de concebir al Todopoderoso, y con él, la actualidad del hecho forzoso y poderoso de ser. Prometeo, poniendo en duda una actualidad así, está haciendo presente a Dios en la realidad, está exponiéndose a sí mismo como portador real de Dios. Ahí late una libertad que ni el acto forzoso de ser, ni la omnipotencia divina "injustificada", pueden eliminar ya.

Pero Prometeo, añade Florenski, es un mártir. Y será en el martirio cristiano allí donde la rebelión queda invertida, pero sin desaprovechar nada de ella, de su fuerza ni de su verdad: el mártir, como Prometeo, no se doblegará ante el reino del César, el mártir es una revolución contra la absolutización de los principios relativos del mundo (el presente dado, el poder político, el poder en el discurso, el ansia por la propia obra de arte, la propia vida…), pero el mártir, en el testimonio de su resistencia a estas fuerzas que lo quieren doblegar, es el teóforo de un Dios al que él sí conoce, en cuanto Padre. El martirio es la conversión del rebelde ante el imperativismo, como testimonio de la rebeldía que se convierte en amor.

> La auténtica adoración de Dios permanece inaccesible para la conciencia pagana, porque el paganismo no conoce el Objeto de su veneración, lo percibe de un modo servil, exteriormente, sin libertad, y consiguientemente no posee la fuerza para penetrar en su esencia íntima, en la Personalidad de Dios: "A Dios nadie lo ha visto nunca" (1Jn 4, 12). Por el contrario, a la conciencia cristiana le son confiados los misterios secretos de Dios; ella conoce al Padre ante el que se inclina en adoración, y por eso se relaciona con el Padre como amigo e hijo, y no como esclavo, penetra en la entraña íntima de la personalidad de Dios y no se limita a las meras manifestaciones de las Fuerzas divinas. "Quien me ha visto a mí – dice el Hijo de Dios – ha visto al Padre" (Jn 14,9). La antigua lucha con Dios no podía quedar satisfecha con la contemplación de las energías divinas, inmanentes al mundo y, por eso mismo, ajenas al principio divino en el hombre. El cristianismo eleva la conciencia por encima de todo lo que es inmanente al mundo y permanece cara a cara confrontado con la misma Persona trascendente de Dios. Y así lo que para el cristianismo constituye ahora un fundamento dado

[379] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 551.
[380] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 552.

se muestra como aquello que para la lucha con Dios exterior a la fe cristiana era tan sólo algo buscado[381].

Prometeo aparece así con el perfil de la auténtica inmolación. La idea del Todopoderoso es la idea límite de Dios al cual el hombre tiene que enfrentarse, porque en esa omnipotencia está la divisoria entre posibilidad o imposibilidad de teodicea (y por tanto, de antropodicea); el modo de concebir al Todopoderoso es un cruce en el camino de la persona que apunta a su viabilidad o a su inviabilidad. El hombre tiene la audacia de poner sobre la mesa, o mejor dicho, sobre el altar, el reconocimiento de que una omnipotencia sin la luz de su verdad personal se convierte en un infierno – quizá feliz – para el hombre. El hombre pondrá sobre ese altar aquello que para él le es más querido: el mundo de su Padre, en la idea de Todopoderoso, de Aquel que puede abrir toda posibilidad, Aquel que puede hacer florecer la justicia de lo que estamos atravesando en el mundo, Aquel Único al que siempre, continuamente, podríamos estar retornando, Aquel en quien nacen la persona y el pensamiento, porque en Él está el equilibrio de la hipóstasis y de la ousía. Si ese mundo divino arde con la inmolación de Prometeo, también él hombre arderá, y será condenado a ser eternamente devorado.

Pero si hay algún tipo de renacimiento, Dios y el hombre se estarán intercambiando el puesto, el hombre estará como hijo en el trono de Dios, con "el mandato de convertirme yo mismo en Dios" (*theosis*), y la omnipotencia ya no será vista por el hombre como en un frente a frente, sino como en una concesión de infinidad de posibilidades de Padre a Hijo[382]. Si no hay respuesta alguna, entonces el rebelde podrá persistir en su irreductibilidad, quizá hasta que se le agoten las fuerzas (y que se le agoten las fuerzas, desesperadamente, es un signo de que no ha habido antropodicea, y por tanto, no ha habido teodicea), o también podrá claudicar, traicionarse y prestarse a los límites objetivos de una teología más o menos aceptable, viable… ya hacia ninguna parte del mundo divino, porque el único camino que estaba llamado a atravesar, el de la filiación, se le mostró imposible. Pero si obtiene respuesta y otra omnipotencia se muestra como posible, entonces un nuevo estadio del filosofar se abriría, y que – como se ha sugerido – estará marcado por el martirio, del martirio vendrá y al martirio irá, en la forma que sea.

Pero para enfrentarse al Todopoderoso, hay que tener ya una idea de Él. Para ello el hombre ha de formular el máximo de su fuerza y de su verdad, ha de llegar al límite de su posibilidad. Sin embargo, ese límite y el límite de la omnipotencia están ya inducidos por el discurso acerca de Dios, por la teología, por una determinada tradición. Si Jacob lucha con Dios, ese Dios es su Padre, pero también el Dios de sus padres. La lucha y el descrédito se volcarán no sólo contra una realidad, la divina dada en su forzosidad, sino

[381] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 554. "Con Cristo, el "Dios desconocido" se convierte en una enorme *contradictio in adjecto*, en un Déspota, en un poderoso violador de lo divino en el hombre. El templo cristiano puede estar consagrado solamente al "Dios conocido", como aparece escrito sobre el portal de una iglesia. "Al Dios conocido", el Dios conocido por nosotros como Dios, como Absoluto, como Espíritu, como Santidad y Justicia: esta es la fórmula originaria de la veneración cristiana de Dios. Y la exigencia de "conocimiento" es la exigencia exclusiva e irrecusable de la conciencia redimida". P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 553

[382] "En Aquel que me conforta, todo lo puedo", (Fil. 4, 13); "todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta" (1 Cor. 13, 7); "todo es vuestro" (1 Cor. 3, 21).

contra un sentido, el de la tradición en el que el hombre está. Y esto supone su irreductibilidad frente a las propuestas de inteligibilidad, pero supone también que, si el Dios con el que lucha no es posible, tampoco lo es la memoria de todas las culturas en la historia. Vamos a ver la segunda parte del discurso *Dogmatismo y dogmática*, que nos lleva la mirada hacia la exigencia de verdad interior no sólo en el dato real, sino en el dato formal, en el discurso.

3- La irreductibilidad ante el discurso y la posibilidad de tradición

La acción 'acusatoria' de lo hipostático en el hombre se dirige, últimamente, a la existencia, pero se dirige también al logos. Dijimos que, por la vía del Sentido que exige el derecho de ser, el hombre podría encontrar una palabra capaz de dar luz y vida, o sea, cuya justicia fuera la misma que la justificación del acto de ser. Pero eso nos hace cuestionar, igualmente, el modo de aceptar la palabra dada, poniendo a prueba si es o no capaz de éxodo. Esto lleva a preguntar: ¿en qué condiciones puede el hombre entrar en verdadera relación con la tradición y con el discurso? También es un punto clave del discurso *Dogmatismo y dogmática*, como indica su propio título.

3.1. *La palabra, si carece de fuerza creadora, es una forma de violencia*

El descrédito hipostático a la Realidad espera una respuesta en forma de palabra, pero una palabra creadora, generadora, portadora de una plenitud vital y que conceda una experiencia superior a aquella experiencia de la persona que ha entrado en liza. Pero lo que la persona encuentra, en vez de una palabra salvífica, son discursos finitos que ponen un cerco a la potencia de Verdad que esa persona estaba alumbrando con sus preguntas y con su rebeldía, con su experiencia y con su combate. Discursos *insustanciales*, vaciados de lo generador, que para lo hipostático no son más que una careta verbal con la cual viene a declararse, de hecho, la misma impotencia en la que todos nos encontramos antes de haber abatido el muro.

También la esfera de la inteligibilidad y de lo dicho se convierte en aporética. Y así, la persona, en la afirmación unilateral de su hipostaticidad, se revuelve igualmente contra los discursos que le vienen dados, porque descubre en ellos un intento de deshacer la aporía sin vencerla, un intento de limar las contradicciones sin el arrojo para mantenerse en la contradicción, sin la espera en que las puertas de la aporía lleguen a abrirse. Son discursos que han desesperado, precipitadamente, de la fuerza de la Verdad.

Si el arquetipo bíblico del combate con Dios lo encontramos en Jacob, el arquetipo, en cambio, de los discursos vacíos lo encontramos en las palabras de los amigos de Job: sus palabras eran falsos *logoi* que no llegaban a convertirse en *-dicea*; hacían perfectos discursos de teología o de antropología, pero eran incapaces de abrir el círculo de teodicea y antropodicea. Ya dijimos que la *-dicea* no sustituye al logos, que el logos puede reconvertirse dejando de girar en torno a sí mismo y volviendo a ser una palabra dirigida hacia otro. Esto es tan obvio como, por lo demás, notar que no es lo mismo el discurso que el discurso según Verdad, los *logoi* de la cháchara civil y la escucha silenciosa del Logos, como decía Heráclito. El punto al que debemos atender es que hay un modo de

discurso que, aun diciendo verdad, no es según el *modo* de la Verdad; que el discurso vestido de necesidad, de objetividad, pero sin carácter personal es un modo de discurso sin justicia, incluso si llega a formular impecablemente la Verdad.

Hay una dialéctica que es violencia y coerción, no por su estilo, sino por su razón misma de ser. Es la positividad desnuda del argumento. Florenski lo señala como "una particular mutación de los argumentos baculinos"[383], indicando además que una buena parte de las justificaciones racionales, por incontestables que resulten, se caracterizan siempre por ser pensamientos *contra* otro, en ánimo polémico contra otro, por la consideración velada de que la justificación sistemática "es buena, pero no para él, sino para cualquier otro"[384]. Identificar esta actitud como violenta tiene un rango ontológico; no tiene nada que ver con una ingenuidad moral que considerase inoportuno responder, defenderse o contratacar en la comunidad intelectual (la apología es justa desde el nacimiento del acto de filosofar). De lo que se trata más bien es de identificar el destino mismo del discurso, su punto de partida y su punto de llegada.

Si la justificación racional fuera sólo una arquitectura fundamental para ganar una posición de cara a la Verdad, inconmovible a partir de ese momento, entonces la persona nunca más necesitaría de esa justicia (la *-dicea* volvería al *logos*); la persona se exteriorizaría a través de un saber. La relación de una persona a otra quedaría mediada por un tipo de conocimiento sin πρόσωπον, sin semblante, y la relación de la persona con el conocimiento se volvería exterior, como enajenación de la persona, la máscara: lo que florece es un principio abstracto, no la persona a través de su conocimiento. O, dicho de otro modo, lo que esa persona consigue dar a otro no es a sí mismo mediante el conocimiento, sino un conocimiento sin él mismo, sin su traza personal. Y el signo de esa dialéctica es *poner contra el muro* de la finitud ('esto es así y no de otra manera'), de tal

[383] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 562. Los argumentos baculinos iban dirigidos contra el arzobispo Berkeley para convencerlo de la existencia de la realidad exterior a base de golpes en la cabeza con el báculo.

[384] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 558. "Y cuando empapados de sudor, os sintáis triunfantes por vuestra victoria imaginando haber hecho quién sabe qué hazaña, haber demostrado alguna cosa a vuestro adversario, haberlo puesto de algún modo contra el muro, él permanecerá impasible, sufriendo su derrota en una manera completamente indiferente. El muro contra el que ha sido puesto está para él hecho de humo", P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 562. Lev Shestov acusa a este estilo de la dialéctica por obrar como "una fuerza, como la fuerza física, un arma letal, como la espada o la flecha: únicamente hay que saber usarla, y entonces el mundo entero estará a nuestros pies. El mundo entero, o sea, todos los hombres. Todos los hombres serán obligados a repetir lo que tú proclames como verdad", L. Shestov, "Parmenide incatenato", en *Atene e Gerusalemme*, I, 185ss. Con esto, que tiene una clara afinidad con el Gran Inquisidor dostoievskiano, se pone de manifiesto que hay un determinado modo de asumir el logos como fuerza, como poder, cuya vocación última es antiexódica, o sea, incluso si preocupa por la Verdad es sólo por una cuestión de dominio. Frente a este estilo, Florenski propone una *dogmática persuasiva*, capaz de hacer visible la veracidad del discurso en un marco personal, basado en el principio de experiencia de la persona: "la persuasividad de la argumentación reside justamente en su demostrabilidad existencial, que nunca se convierte en una mera «puesta contra el muro», sino que pasa siempre de un punto al otro sin olvidar nunca el sólido terreno de las experiencias vividas, no lleva a cabo nunca unos vuelos pindáricos a través de arbitrarias invenciones e imaginaciones, sin tener en cuenta aquello que se ha vivido concretamente. (…) El argumento, en el campo religioso y moral, está plenamente dotado de fuerza solo cuando es persuasivo, es decir, cuando su demostrada veracidad se contrasta intuitivamente en el material concreto, cuando el principio general se encarna en una percepción extraordinaria de la verdad, mediante la fuerza de todo el ser", P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática.*, en *SĈT*-1, 562-563

modo que o la persona se acalla y se rinde, o la persona manifiesta su irreductibilidad forzando los motivos de la aporía.

Aquí es donde se juega la alternativa entre un tipo de saber abstracto y objetivante y un tipo de saber vivido y personal, un lugar común de la filosofía[385] pero en la que la persona se juega su salvación, el equilibrio de sus fuerzas. Porque se juega como falso logos que no llega a *-dicea* o como logos en la *-dicea*. El saber abstracto es obra del principio hipostático; pero lo hipostático también puede volverse contra su propia obra, respecto de la cual es irreductible, poniéndola en crisis y abriendo el marco de la *-dicea*. Lo hipostático puede mostrarse irreductible a las leyes que ha proyectado, irreductible a la inteligibilidad formal. En esa irreductibilidad, la persona seguirá esperando una palabra, pero una palabra alentadora, vivificante, creadora; una palabra que sea la fuerza de la persona; como Jacob, espera una palabra en la que la Persona con la que combate se dé a conocer.

Es en este sentido en el que Florenski distingue la dogmática – necesaria para la hipostaticidad del hombre – y el dogmatismo, que es una falsificación suya: "La dogmática ha sido sustituida por el dogmatismo, he aquí la razón de nuestra frialdad frente a las formas maravillosas, pero carentes ya de vida para nosotros, de esta dogmática; la dogmática en la conciencia contemporánea ha roto sus vínculos con los sentimientos vivos y las vivas percepciones"[386]. Y lo que se dice de la dogmática religiosa, por extensión, resulta válido para cualquier conocimiento asumido.

¿A qué se enfrenta la persona a lo largo de este camino al que nos estamos refiriendo? A la estandarización de la propia vivencia, a la reducción de su existencia concreta y de su verdad hasta una inteligibilidad desde la que recapitular el mundo de la persona. "Las vivencias aparecen subsumidas bajo un común denominador, se hacen comparables entre sí; la desaparición incontenible del pasado queda así retenida, lo cual hace posible que la experiencia se acumule y acreciente, se enriquezca y se configure de modo homogéneo"[387]. Se busca una palabra; en la palabra está la finísima y ambigua frontera del discurso, porque la palabra puede dar impulso a la experiencia llevándola más allá de sí misma, ensanchando – sin violarla – su propia intimidad, "acrecentando y enriqueciendo" la experiencia vivida, además de evitando su volatilización, "reteniéndola" respecto del pasado. Pero la palabra también puede operar como un órgano de homogeneización de la propia experiencia; contra eso se rebela la persona, porque el discurso toma una perla preciosa de cada hombre para tirarla a la zahúrda de lo público, de lo ya visto, de lo acostumbrado, convirtiendo en normal y habitual – homologando – aquello que a la persona causaba estupor y posibilitaba para ella el éxtasis[388].

---

[385] Cfr I. Verdú, "Reflexiones en torno a la escolástica, el humanismo y San Juan de la Cruz", en Aa.Vv. La *Universidad de Salamanca en la historia del pensamiento,* 123-136.

[386] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 561.

[387] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 556.

[388] Esta es una experiencia fundamental de la que habla Florenski en sus *Memorias*, recordando cómo las explicaciones 'normales' dadas por los adultos para deshacer el misterio de alguna realidad contrariaban la extaticidad del niño: "Todo lo que, a juicio de los adultos, se realizaba de manera 'natural', en realidad era prodigioso (…) En mi mente empezó a asentarse la convicción de que en la sustancia como tal (usando un lenguaje posterior), en la misteriosa profundidad a la que los adultos temen y rehúsan mirar, sin dejarme mirar tampoco a mí, allí las leyes de igualdad o contradicción perdían su validez, resultando válidas otras leyes: la igualdad de lo contradictorio y la contradicción de lo igual; la cosa no es la cosa misma, sino algo

Pero no es sólo eso. Es que también se provoca la aparición de un canal abstracto para la vida, fuera del cual la salvación no parece ser posible, pero antes incluso de que la persona perciba necesidad alguna de transitar por un canal semejante. Por ello, la homogeneización conceptual resulta peligrosa, porque da a la mano verdades y discursos que, para concebirlos, cuestan la sangre, repartiendo *logoi* que no se convierten en la interioridad de ninguna acción. Esta es la acusación de Florenski al dogmatismo, que no a la dogmática: se ofrecen verdades sin una interioridad que las haga viables.

3.2. *La Tradición es una posibilidad de éxodo en la palabra*

Por otra parte, según Florenski, esta ambigüedad se debate en la profunda necesidad de fórmulas que late en el corazón del hombre contemporáneo. "Con ansiedad y un profundo tormento del espíritu anda la conciencia contemporánea en busca de fórmulas"[389]. La búsqueda atormentada de fórmulas se manifiesta incluso en el relativismo, pues el relativismo suele estar lejos del auténtico escepticismo, mientras que resulta profundamente categórico y formalista, sumiso a un dictado racional, solo que ese dictado es cambiante y su categoricidad pretende no ser universalizadora[390]. También en el relativismo hay ansiedad de fórmulas, también el relativismo es legalista, aunque sea la ley de un individuo afirmándose en su exclusividad. Pero, como revés suyo, la liberación de estas falsas formalidades, monista o relativista, habrá de venir precisamente a través de una fórmula conceptual, pero que sea algo más que una fórmula.

Y esta ansia de fórmulas es un signo epocal. Cuando se asiste a un cambio de época, hay un ansia de categorizaciones que justifiquen la acción histórica, pero también hay, a la vez, un despertar espiritual contra los ideologismos, con la misión de llevar a plenitud toda la potencia del concepto, nutriéndola con la sabiduría del corazón (*cardiognosis*). Cuando el edificio se tambalea, el juicio histórico y el juicio intelectual convergen en la unidad de destino de la propia persona. De esta suerte, ir 'a las fuentes del pensamiento y de la persona' implica un acto de profundidad histórica.

La tensión entre el saber abstracto y el saber vivido es el reflejo de la crisis de un momento histórico[391]. Pero también es un signo de la injusticia en la que la persona concreta está y a la que corre el riesgo de volver a caer después de cada vuelo espiritual.

---

distinto de la cosa. Yo acogía con entusiasmo cualquier explicación sobre la vida, incluso las más racionales, asimilándolas, pero dentro de mí me reservaba el derecho de pensar todo lo contrario", P. Florenski, *A mis hijos*, 171-172.

[389] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 557.

[390] "Cuando mi padre hablaba del carácter 'relativo' de las cosas, se atrevía a decir que la afirmación de ese carácter relativo fuera el único absoluto que nos estaba permitido; y cuando discurría en torno a la tolerancia, a menudo añadía que el único dogma. Pero mi padre no contaba con que la 'intolerancia', o sea, la conciencia de estar en la justicia, tiene como fundamento no el contenido, sino la forma del enunciado y que cuando algo se reconoce como absoluto, como dogma, automáticamente eleva al hombre sobre sus semejantes volviéndolo, a su juicio, excepcional, contraponiéndose a cuantos no estén de acuerdo con su enunciado. La profesión de tolerancia como dogma conduce inevitablemente a la intolerancia respecto de aquellos que niegan tal dogma, así que sólo quedaría optar por la lucha activa contra todos los representantes de una creencia diferente" P. Florenski, *A mis hijos*, 127.

[391] "La sal ha perdido el sabor, la luz se ha extinguido, la hoguera ha dejado de caldear la conciencia, el núcleo de la vida ha sido desahuciado de la vida. La única cosa necesaria les aparece a la mayor parte de los contemporáneos como superflua e inútil", P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática.*, en *SĈT*-1, 558.

Siendo dos modos de conocer, son dos caminos, dos posibilidades, pero que para la persona consisten en un combate interior por su equilibrio. Se trata de que la persona puede falsificarse, porque para ella conocer de un modo u otro significa falsificarse o llegar a ser ella misma, significa ser persona ante otros o enmascararse detrás de los principios abstractos.

El combate por el Logos es combate contra el saber abstracto, pero esto es una cuestión de salvación o de hipocresía en la persona. "Los ligeros bostezos en respuesta a la pregunta sobre la dogmática son sólo una máscara que uno se pone con descuido; debajo de ella se abren las vorágines de la conciencia contemporánea, y en los abismos llenos de estruendo se han disuelto las cosas sagradas y los mayores tesoros del espíritu"[392]. En la palabra se juega la vida, tal es una de las enseñanzas fundamentales por las que Florenski ha dado su vida: "Recordad que en el más o menos puede perderse la propia vida (…) No os permitáis pensar de manera aproximativa; el pensamiento es un don de Dios y exige su propio cuidado. Ser precisos y claros en los propios pensamientos es la prenda de la libertad espiritual y de la alegría del pensamiento"[393].

Alumbrar la -*dicea* se revela, en esta vertiente, como preguntar por el por qué y el para qué de un logos, y esto es una cuestión de juicio histórico: es la tradición – "tradicional o progresista", aclara Florenski – lo que la persona pone en crisis, poniendo al descubierto las presuntas respuestas que tiene a mano. ¿Hacia dónde nos *orienta* el saber recibido? ¿Es capaz el saber recibido de sugerir algún tipo de éxodo? ¿O no será más bien una construcción para defenderse de los embates de la realidad, en un intento de solidez y mantenimiento, pero privado de la fuerza generadora de la vida?

> Sabemos, sin duda alguna, que en un sistema dogmático cada parte sustenta a la otra; quizá sepamos también cómo sucede este apoyo recíproco. Pero, aún sabiendo cómo habla la dogmática, no hemos reconocido *por qué* y *con qué fin* se expresa del modo en que lo hace, y lo más importante, no sabemos *qué* es lo que dice. Sin embargo, para la vitalidad de la dogmática en la conciencia es necesario conocer su *qué*, su *por qué* y su *para qué*, y sin este conocimiento la dogmática degenera en un ingenioso entretenimiento escolástico con signos convencionales, que apenas sobrepasa en valor al juego de ajedrez. Pero del sentido de lo dicho anteriormente resulta claro *qué* es precisamente lo que se necesita para la vitalidad de una dogmática: una palabra secreta para impregnar hasta el fondo los esquemas teológicos de un contenido psicológico, para vincularlos con aquello que, de un modo inmediato, palpita en lo vivido, para convertirlos, de preparados en alcohol, en nervios y huesos de una vida viviente[394].

Pero Florenski es un pensador de la Tradición, que filosofa en la Tradición, en la convicción de que la tradición metafísica es la custodia de las cualidades personales más altas confiadas en la historia. El desafío aporético no está en intentar desembarazarse de toda tradición, por considerarla insostenible o insípida, sino en cómo poder acoger la Tradición, cómo hacer de la Tradición un tema personal propio, en el que la persona

[392] P. Florenski, *Ibid,.* en *SĈT*-1, 558.
[393] P. Florenski, "Testamento", 12, en *A mis hijos*, 443.
[394] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática,* en *SĈT*-1, 565.

concreta puede llegar a expresarse[395]. Por eso, la crisis del logos recibido tiene lugar en una dirección muy precisa: discernir si las palabras legadas por una tradición realmente son portadoras de la luz de la Verdad, o si a nosotros nos resultan hostiles en su carácter de 'meramente dadas'. ¿Cómo entrar, entonces, hasta la profundidad espiritual encerrada en los *logoi* que nos han sido transmitidos? Se necesita "una palabra secreta", dice Florenski, con la que abrirle las puertas a la persona. "Somos nosotros los que no sabemos explotar los innumerables tesoros recogidos por las generaciones, no sabemos transformar en carne nuestra y sangre nuestra la obra concentrada de muchos siglos, no, no lo sabemos hacer, porque hemos olvidado cómo se accede al tesoro encantado, que vemos, pero que no se deja tocar"[396]:

> Somos nosotros los que mostramos indiferencia hacia los innumerables tesoros recolectados por las generaciones precedentes, volvemos la espalda, en vez de cargar sobre nosotros el pecado que se ha acumulado, en vez de derretir con el fuego verdadero del conocimiento de Dios todos los hielos, las grandes construcciones teológicas, definitivamente congeladas, de los santos Padres nuestros predecesores, que tuvieron la santa audacia de escribir sobre el portal: "Al Dios conocido" (…) ¿Qué palabra secreta y misteriosa les abrirá los batientes del majestuoso portal?[397].

Es la exigencia de una palabra que abra la posibilidad de que en el logos esté la vida, que sea un órgano de memoria vivificante. Una palabra a la que poder volver repetidamente, no un esquema comprendido de una vez para siempre y para todo lo que vendrá, capaz de ensanchar la propia experiencia en un horizonte comunitario, donde "hacer referencia a la experiencia vivida por el interlocutor o bien ayudarle a vivir cosas nuevas, comunicarle la experiencia personal, compartir con él la propia plenitud"[398].

La palabra fundante de la teodicea se formulará, por ello, como un mapa espiritual que sintetice las vías y las no-vías del corazón humano, pero no como un punto abstracto, sino como una síntesis a la que podemos retornar continuamente para descubrir siempre algo nuevo, capaz de traer desde la memoria nuevas posibilidades de éxodo. La palabra que podría empezar a "santificar" al principio hipostático traería consigo "una orientación entre los sinuosos meandros de la vida espiritual, el poder contar con un mapa geográfico para las vivencias y la posibilidad de volver a suscitar las experiencias precedentes, de poder mantener firmemente en la memoria sus líneas divisorias"[399], de modo que el sistema de conceptos llegue a *actuar* "como una guía abreviada para recorrer el paisaje de la vida eterna, un vademécum de la eternidad"[400].

---

[395] "Al principio me había propuesto no insertar ninguna cita y hablar sólo con mis propias palabras. Pero pronto me he visto obligado a entrar en lucha conmigo mismo y a dar espacio a citas breves. Ulteriormente éstas han comenzado a crecer, extendiéndose hasta alcanzar las dimensiones de fragmentos enteros. Y finalmente ha llegado a parecerme que debía excluir todo aquello que es propio y entregar a la imprenta sólo lo que proviene de los escritos eclesiales. Quizá éste sea el único camino justo (*pravil'ny put'*)", P. Florenski, *La columna*, 5 (trad. esp. 37).

[396] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática,* en *SĈT*-1, 564.

[397] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-1, 561-562.

[398] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-1, 562.

[399] P. Florenski, *Ibid.,* en SĈT-1, 556.

[400] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-1, 557.

La acusación al -*logos* es menos violenta que la acusación al acto de ser, porque de todos modos desenmascara a la prisión formal como un espejismo, a diferencia de la prisión ontológica, que está continuamente amenazando. La acusación al formalismo, si acaso, puede generar la violencia contra los sofismas, pero con la secreta conciencia de que ningún formalismo podrá liberar del acto de ser, o sea, que cualquier palabra, por baculina que se presente, seguirá evidenciando su propia prisión por ser incapaz de vencer al hecho de ser. La datidad formal es inferior a la datidad ontológica, y no puede aspirar más que a moverse en su interior, haciendo las veces de una consagración, mediante la palabra, de una fuerza de la necesidad que igualmente seguiría obrando, fuera cual fuera el discurso que recayese sobre él. Por eso, si la persona en su irreductibilidad, antes de todo éxodo, encara al acto de ser, ninguna sofistería podrá hacerle nada: los *logoi* de los 'especialistas' no lograrán convencerlo ni consolarlo, pero tampoco le arrebatarán la posibilidad de seguir filosofando, la posibilidad de seguir embistiendo al muro ontológico, embistiendo por añadidura cualquier encaje formal o positivista con el que adornar el acto de ser.

B. La imposibilidad de la ley de identidad

Hemos visto límites reales y formales, de la existencia y del discurso, que de hecho se convierten en muros sin salida para el hombre. Ahora voy a entrar en la posibilidad formal de esa inviabilidad y de que aparezcan dichos límites, algo que Florenski muestra a través de su famosa crítica a los principios de identidad y de razón suficiente.

En su segunda carta de *La columna*, titulada *La duda*, Florenski ha llevado al límite las imposibilidades de un saber abstracto, como imposibilidad de contener la presencia de la Verdad y su justificación entre las fronteras del entendimiento (*rassudok*). El entendimiento, que Florenski identifica con un modo *caído* del pensamiento, por cuanto no está abierto a la síntesis trascendente de vida y racionalidad, opera *linealmente*, alternando finitud e infinitud, pero sin la experiencia de la contradicción – de la que nace la vida – y sin la capacidad de *sostener finitud e infinitud simultáneamente*. Florenski ha puesto en crisis un modo tal de razonar – lo que equivale a poner de manifiesto la necesidad para el entendimiento de ser liberado de sí mismo, de ser salvado – a través de una crítica a los principios basilares de la metafísica clásica. En efecto, mostrando la imposibilidad de la ley inferior de identidad, Florenski considera que "se autocondenan resueltamente en su propia raíz todos los sistemas filosóficos dogmáticos, sin excluir el kantiano, para el cual tanto la experiencia sensible como la razón, con todas sus funciones, no son otra cosa que simples datos"[401]. La inviabilidad del saber abstracto, lineal, termina conduciendo a la persona hasta una situación sin salida, que Florenski, después, identificará con la experiencia del escepticismo, experiencia desgarradora bien distinta de la pacificación de la mente, en la que habría de librarse el último juicio entre la posibilidad de salvación o la pérdida de todo sentido (*demencia*).

Creo que merece la pena que me detenga en aquellas nueve páginas extraordinarias en las que Florenski ha criticado la ley inferior de identidad. Lo haré analíticamente,

[401] P. Florenski, *La columna*, 30 (trad. esp. 59).

asumiendo el peligro de que algunas ideas se entrecrucen con otras que sólo se pondrán en claro más adelante, mientras otras necesariamente serán reiterativas. Lo que me interesa es ir a la densidad de este texto con una lentitud que conceda abrir, casi para cada línea, el conjunto de consecuencias y posibilidades al que Florenski nos estará llevando. Para ello, anticipadamente propongo atender al modo en que se iluminarán los siguientes elementos, algunos ya comentados y otros que serán comentados en lo que sigue:

a) la experiencia de la nuda existencia, con sus intentos por doblegar a la persona;

b) la imposibilidad formal del principio inferior de identidad;

c) la clausura espiritual que corresponde a esa imposibilidad;

d) la sugerencia de que, para la ley inferior de identidad, el *no* (rechazo) es más radical que el *sí* (afirmación);

e) la distinción entre evidencia y certeza, con la tensión por salir del empirismo de la conciencia;

f) la identificación de la experiencia de la nuda existencia con un fruto de la perspectiva lineal, y no del propio acto existencial, vivo, como tal.

1. Los límites de la autoevidencia

1. *La evidencia no proporciona la certeza de la Verdad*

Toda la parte del texto que analizamos gira en torno a la idea de que "el criterio del mero dato, utilizado en cualquiera de sus formas por la inmensa mayoría de las escuelas filosóficas, no nos puede ofrecer la certeza"[402]. Por '*certeza'* entiende una convicción racional y afectiva de la erdad reconocida en su justificación interior y que pondrá al descubierto las insuficiencias de la *evidencia*, sean cuales sean las formas de ésta.

Como criterio de verdad, inmediatamente antes del estudio del criterio formal de la certeza, Florenski recoge las siguientes palabras del archimandrita Serapión Mashkin, que reafirman el carácter espiritual de la Verdad: "Como criterio de la verdad entendemos el estado del espíritu de quien posee la verdad, un estado de plena satisfacción, de gozo no ensombrecido por ningún tipo de duda de que la tesis afirmada corresponda a la auténtica realidad"[403]. Ahora bien, lo que habrá que ver es cuál es la medida de una verdad así, de modo que el estado espiritual del conocimiento de la Verdad no se reduzca a un sentimiento, impidiendo confundir la 'posesión' de la verdad con una absolutización de la propia interioridad. Asimismo, por motivos que se aclararán más adelante, se hace necesario cuestionar la equivalencia del conocimiento de la Verdad con la concordancia entre juicio y realidad – y, por tanto, cuestionar cómo entender que alguien pueda 'poseer' la Verdad.

Para esta cuestión, Florenski pregunta cuál es la posibilidad de afirmar la Verdad a través del juicio, preguntando, todavía de un modo muy elemental, "¿qué signo debo descubrir en mi propio juicio para quedarme interiormente satisfecho?"[404]. El carácter veraz del juicio resulta admisible únicamente si representa una salida de la propia

[402] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 56).
[403] P. Florenski, *Ibid.*, 23 (trad. esp. 53).
[404] P. Florenski, *Ibid.*, 24 (trad. esp. 54).

conciencia, como entrada en el terreno metalógico y como experiencia ('satisfactoria') de liberación de la propia ipseidad. El juicio sólo puede representar el lugar de manifestación de la Verdad si tiene un carácter exódico. Pero, entonces, el criterio para la justificación de la Verdad, que posibilitaría un juicio conforme a la Verdad, ha de ser mucho más radical. ¿Cómo garantizar que lo que hay en mí, como afirmación de la Verdad y sentimiento de liberación, es algo que está más allá de mí?

La respuesta de Florenski va a ser que nada de lo que conlleve 'el criterio del mero dato' puede liberar de la propia ipseidad, porque sigue ateniéndose a la propia empiría, es decir, a la esfera solipsista de la interioridad. La certeza, como experiencia real de la Verdad, acusará al criterio del mero dato, que es propio de la evidencia, descubriéndola como forzosa y violenta.

El criterio de lo meramente dado es el cerco de "la empiría de la inteligencia, que no aventaja en nada a la empiría sensitiva"[405]. Esta sentencia de Florenski es fundamental para comprender qué podrá y qué no podrá ser asumido como experiencia de la Verdad, lo cual nos habla de un determinado modo de comprender a la razón, que resultará insuficiente, o mejor dicho, imposible. ¿Es aceptable y satisfactorio, está interiormente justificado el conocimiento que se da como empiría de la conciencia? ¿De acuerdo con qué mostraría su fundamento esa empiría, y hacia dónde iría la empiría más allá de su hecho de estar dándose, colmándose a sí misma? Este modo de conocer bien podría admitir una metaempírica de la inteligencia; el problema, empero, estaría en que toda relación que la inteligencia – y desde ella, la persona, incluyendo el afecto y la voluntad – mantuviese con esa verdad metaempírica en realidad no podría ser de otro modo que empírica, y, por tanto, reducida a un orden de ipseidad.

Incluso admitiendo lo inefable, lo inefable estaría cayendo una y otra vez en la empiría de la inteligencia para relacionarse con ella, incluso si la sentenciase como inalcanzable: "si en general fuera posible, se daría tan sólo más allá de los límites del entendimiento, con lo cual (…) será concebible para el entendimiento mismo como límite ideal, como algo que ha sido formado más allá de sus fronteras, una figura del lado de allá, trascendente al proceso lineal de la razón, como un principio regulador" [406]. La empiría es lo llanamente dado y la imposibilidad de relacionarse si no es trayéndolo todo al propio régimen del darse, incluso si después su realidad se reconoce como irreductible a la propia empiría, incomprensible. Este modo de conocer es el que queda atravesado por la relación sujeto-objeto[407], independientemente de dónde se establezca su centro de gravedad: en el mundo, en la conciencia o en Dios. La conclusión que, a la larga, se deriva de esto es que un conocimiento ajustado del mundo, o una autopercepción infalible, incluso un tipo de visión mística del Absoluto, traerán siempre el signo de la empiría, que es el signo de lo

[405] P. Florenski, *Ibid.*, 58 (trad. esp. 81)

[406] P. Florenski, *Ibid.*, 58 (trad. esp. 81)

[407] La relación sujeto-objeto es un tema continuo y crucial en la gnoseología rusa (cfr. Soloviov, *Crítica de los principios abstractos*; Soloviov, *El conocimiento integral*, III; Soloviov, "Sobre la posibilidad de un conocimiento metafísico", en *La Sofía*, II; Soloviov, *Filosofía teorética*; S. Frank, *El objeto del saber*; N. Lossky; *La intuición, la materia y la vida.* Pero sobre todos ellos, a Berdiaev, cuya crítica al mundo de la objetivación – opuesto al crear del espíritu libre – no es lejana, a mi juicio, de la perspectiva lineal o ley inferior de identidad en Florenski, independientemente de las reiteradas tensiones que hubo entre ambos).

llanamente dado, que es el signo de no haber sido liberado del propio solipsismo – la aporeticidad de la persona –.

La empiría de la inteligencia, como experiencia noética, es lo dado *inmediatamente*, una inmediatez en forma de evidencia (ἐνάργεια), y esa evidencia quiere justificarse a sí misma únicamente por su presentarse en la forma de "la autoevidencia de la intuición"[408]. Todas las metafísicas de lo apodíctico – a las que sigue la linealidad del espíritu y la aporeticidad de la persona – de una u otra forma comparten una idea del fundamento de la Verdad: la autoevidencia de la intuición. ¿De qué formas, más exactamente? Florenski ha señalado tres: la sensible-empírica, la trascendental-racionalista y la subconsciente-mística. Son tres formas cuyo fondo más radical de justificación es el hecho del darse y de la horizontalidad cerrada que le acompaña; 'cerrada' porque es ya de por sí y en sí autoevidente, no necesitando de nada más, o no posibilitando nada más, ni ninguna otra justificación mayor, sino sólo sí misma.

En la relación con el mundo, "puede ser la autoevidencia de la experiencia *sensible*, y entonces el criterio de la verdad será el criterio de los empiristas que se basan en la experiencia *externa*". En la interioridad reflexiva de la conciencia, "puede ser la autoevidencia de la experiencia *intelectual*, y en este caso el criterio de la verdad será el criterio de los empiristas que se basan en la experiencia *interna* (de los trascendentalistas, etc)". En el caso de una unidad con lo divino, más allá del mundo y de la conciencia, "puede ser la autoevidencia de la intuición mística; entonces resulta el criterio de la verdad como lo entienden la mayoría de los místicos (especialmente los hindúes)"[409]. Según estas tres formas de saber evidente, que incluye también, por paradójico que suene, un cierto tipo de visión mística (que podrá ser desbordante e inefable, pero innegable en su datidad), lo verdadero radicaría en: a) la inteligibilidad de un ente externo al sujeto, que está ya dándose a él; b) la experiencia del 'yo soy', *ego sum* (sea que piense, sea que sufra, sea que obre libremente) que supone un dato para sí mismo; c) la sublimidad de la experiencia mística, que aunque rebasase los límites de la razón humana y del mundo aparente, seguiría constituyendo, en su unidad, una evidencia, un principio sublime de lo indiscutible.

Realismo, idealismo, plotinismo[410]; en estas tres candidatas a fundar el sentimiento de certeza de la Verdad hay la identidad sin alteridad, la unidad sin diferencia, aquello que

[408] P. Florenski, *La columna*, 24 (trad. esp. 54).

[409] La autoevidencia intuitiva de los "empirocriticistas y otros" suena así: "es cierto todo aquello que puede ser reducido a la percepción inmediata de los órganos de los sentidos; es cierta la percepción del objeto". La autoevidencia intuitiva de los trascendentalistas suena así: "es cierto todo aquello que se reduce a las condiciones axiomáticas de la razón; es cierta la autopercepción del sujeto". La autoevidencia intuitiva de la mística suena así: "es cierto todo aquello que permanece una vez que ha sido desechado todo lo que no puede ser reducido a la percepción de la unidad entre sujeto y objeto; es cierta únicamente la percepción del sujeto-objeto, en la que no hay disociación entre sujeto y objeto", P. Florenski, *Ibid.*, 24-25 (trad. esp. 54).

[410] La intuición plotiniana desemboca en una unidad total sin cabida para la alteridad, en un monismo en el que no hay encuentro ni novedad, no hay éxtasis que sea éxodo, porque todo éxtasis apunta y concluye en el cierre del Uno; y no habiendo éxodo, gnoseológicamente nos encontramos con la misma fundamentación de la Verdad de lo autoevidente, pero que resulta insignificante (¿qué más tiene que significar lo que ya está terminado en su autoevidencia, qué otra palabra habría que esperar de lo divino?). "Aunque se hubiera tratado de una experiencia real, esta luz de la que habla la doctrina de los místicos de todas las regiones y pueblos y que es interpretada por ellos precisamente como la luz del mundo superior, como luz divina; esta luz, digo, presentaba para ellos tan sólo el carácter de una intuición, pero no el carácter

autoevidentemente no puede ser de otro modo, *sic et non aliter*. Pero ante las tres formas de empiría, la persona puede seguir manteniéndose en pie, preguntando: ¿de dónde nace esa identidad, por qué, y hacia dónde apunta, para qué? ¿A santo de qué, la autoevidencia? En la autoevidencia, ¿es posible todavía preguntar?

"Estos son los tres aspectos de la intuición autoevidente. Pero estas tres formas posibles del dato (…) presentan todas la misma insuficiencia: es su carácter de dato desnudo, no justificado"[411]. En esta afirmación queda sentenciada una grandísima parte de la aporeticidad intelectual a la que Florenski se ha enfrentado. ¿Cuál es la justificación interior de lo que se está dando, incluso si estoy cara a cara con la Verdad, como Pilato estuvo delante de Cristo? ¿Cuál es la profundidad de la Verdad, aquella profundidad de la Verdad en la que reside el aliento de la Vida, y no sólo un reconocimiento de copista, que edificase descripciones o cantos poéticos a partir de una intuición autoevidente e indiscutible? ¿Cuál es el Sentido del Sentido, la luz de la luz autoevidente? Esto es tanto como preguntar cuál es el sentido de preguntar '¿por qué?' a una realidad que nos responde con la autoevidencia de su intuición. En esta intranquilidad ante el dato no justificado, está latiendo la pregunta por el preguntar como tal. Si, cuando preguntamos qué buscamos al buscar, bastase responder 'la autoevidencia de la intuición, que es como un bien que se goza a sí mismo', entonces no tendría sentido alguno redoblar la pregunta y seguir preguntando por qué consentir esa autoevidencia. No hay en esto, diga lo que diga la lógica sana y sensata, un trabalenguas sofista; aquí está poniéndose en juego, o más bien en crisis, la justicia de la persona y su doblegarse ante un órgano – el de la intuición – que forma parte de ella y no viceversa; se está poniendo en juego si la persona debe tomar una parte por el todo en nombre de las evidencias, sin posibilidad de ir más allá; se está poniendo en crisis si la Verdad es también un Camino para el hombre, o si más bien el hombre debe quedar arrinconado entre los dictados de su empiría, mental o cordial.

Bien, pero ¿qué justifica que pidamos una justificación mayor al dato autoevidente? ¿Por qué atreverse a pensar que el criterio de Verdad no puede detenerse ni contenerse en lo estimado generalmente como justo y legítimo? ¿Acaso la demanda última de justificación de lo dado – de lo comúnmente aceptado, lo convencional – no será un acto de separación del mundo de los otros y de hundimiento en la propia subjetividad? A esta última cuestión aún habrá que esperar para poder responderla, porque efectivamente puede ser así, puede que el hombre, en su exigencia de justificación esté hundiéndose, pero también puede que no. Pero a la pregunta de si no sería más legítimo detenerse y

---

de la racionalidad, de la demostración; es decir, no se trataba de una intuición racional, de una intuición que llevase en sí los signos que la probasen por ella misma. Esta luz les aportaba una nueva realidad espiritual, pero esta última recibía de aquella luz tan poca justificación como la que otorga la intuición sensible habitual, la cual, aportando ciegamente una realidad del mundo sensible, la deja sin mostrar, sin justificar. La luz de los místicos no resolvía para ellos la ἐποχή, y es que no podía hacerlo. Ellos, aun viendo, no veían. (…) La luz vista por Plotino y por otros místicos, cualquiera que fuera su proveniencia, le resultaría tan indiferente a un escéptico absoluto como la misma luz sensible. No hacía más que complicar la carga del escepticismo, aportando sólo una nueva serie de intuiciones ciegas que no poseen en sí mismas su propia fundamentación. De hecho y generalmente, son muchos los hombres que han visto algo, pero no comprendían y no podían comprender *el sentido* de lo que veían", P. Florenski, *Ibid.*, 105-107 (trad. esp. 118-119).

[411] P. Florenski, *Ibid.*, 25 (trad. esp. 55).

contentarse con el "dato desnudo" – porque quizá tan desnudo no sea –, y si la exigencia de justificación ulterior no sería acaso un sinsentido; a la pregunta de si la exigencia de demostración para toda verdad no será una petición de principio que se muerde a sí misma, como si estuviéramos preguntando por la justificación radical de cualquier evidencia sin darnos cuenta de que también esta demanda en nosotros está meramente dada, Florenski responde:

> No. Esta tesis no es otra cosa que la expresión analítica de la aspiración esencial del filósofo, de su amor a la Verdad. El amor a la Verdad exige precisamente la verdad, y no otra cosa cualquiera. Aquello que carece de certeza no puede ser la verdad buscada, puede ser la no-verdad, y por eso el enamorado de la Verdad ha de poner necesariamente todo su empeño en impedir que se deslice la no-verdad debajo de la máscara de la evidencia. Porque la evidencia se distingue precisamente por este carácter dubitativo. Es un empecinamiento primario, que no puede ser ya fundamentado en algo previo. Y dado que no puede ser demostrada, el filósofo cae en una aporía, en una dificilísima situación[412].

La evidencia es, en realidad, 'aquello que carece de certeza', una suerte de máscara, porque viene hacia nosotros sólo su revelarse, pero sin nada que la porte – es una pseudorrealidad sin *hipóstasis*. La teodicea, como camino de irreductibilidad, exige para el conocimiento otra realidad irreductible. La intuición autoevidente (sensible, cogitativa o mística) es una reducción cognoscitiva a la experiencia de sí mismo (*sum*); pero esto se salda en la destrucción de la realidad concreta como centro de convergencia de ser y logos. Aquí ya se nos está pidiendo una nueva ontología, como la pedida por algunos personalistas bizantinos contemporáneos, que a la esencia y existencia las cualifique con un modo, con un *tropos,* τρόπος*,* personal irreductible al *ser qua ser*[413].

El "empecinamiento primario", como evidencia de aquello que, inamoviblemente, no quiere dejar de ser sí mismo, es un acto basilar en el objeto que "forzosamente" se da imponiéndose, pero cuyo correlato es el mismo empecinamiento del sujeto que lo encara; es uno y el mismo empecinamiento ontológico, como el agarre en una identidad sin éxodo. Es una derivada de la exterioridad: el hombre, como un espectador, contempla el mundo (el externo, el suyo o el divino) como una realidad exterior que simplemente se da, exteriorizándose, cayéndose en las manos del hombre sin que ese hombre sepa por qué. Este no saber, que en realidad es la antítesis del saber humilde, porque no está en unión con lo otro de sí, testimonia la ausencia de éxodo. Y esa ausencia no puede concebir la unidad sin disolverse en ella, sin que la relación con otro no se reduzca (en el sentido exacto de 'reducción') a la "autoevidencia de la intuición".

1.2. *El criterio de la autoevidencia supone un criterio de falsa unidad*

[412] P. Florenski, *Ibid.*, 34 (trad. esp. 62).

[413] El adjetivo "desnudo", de hecho, no puede dejar de recordar a la teoría patrística de un san Basilio o un san Máximo, para quienes ninguna realidad existe "al desnudo", sino que posee un modo de existir pero un modo que habrá de ser hipostático, no encerrado – o empecinado – en el dinamismo interno del *ser qua ser*; Cfr. I. Zizioulas, *El ser eclesial,* 55 (nota 37)*,* y 100 (nota 65).

Hay una falsa unidad entre correlatos externos, ya instaurados y subsistiendo "de suyo" antes de toda relación, que se presuponen en la relación como tal, que no se alumbran en el acto relacional mismo. Y esa falsa unidad conlleva dos elementos:

a) si en el acto relacional auténtico los términos en relación resultan irreductibles al acto como tal, del que, sin embargo, son inseparables (esta de momento es sólo una premisa, que se justificará más adelante), en la falsa unidad, en cambio, los correlatos presubsistentes son últimamente reductibles a una unidad neutral (la 'autoevidencia');

b) la resultante que se da en la 'autoevidencia', como unidad -en la forma que sea- de los dos términos, no es sino la exposición de lo que ambos términos, o al menos uno de los dos, tenía ya, o lo que es lo mismo: el acto de conocimiento no trae nada nuevo, no es exódico, y por eso no está últimamente justificado.

La consecuencia fuerte, de todos modos, es que la cuestión de la autoevidencia y su empecinamiento ontológico no es cuestión de uno, sino de dos, y también será cuestión de dos la forzosidad injustificada del dato desnudo: liberar al uno sería liberar al otro; luchar teoréticamente contra el empecinamiento del dato desnudo es luchar contra el empecinamiento de la propia ipseidad y esperar, como sea, la liberación de sí mismo. No sólo la hostilidad frente a aquello que quiere hacerse pasar como Verdad, sino contra el propio egoísmo, que todo exterioriza. El enmascaramiento propio de las evidencias es el enmascaramiento de sí mismo.

A la falsa unidad de ser se debe la experiencia de lo forzoso en la conciencia (la 'empiría' de la inteligencia). "La conciencia percibe este dato como algo exterior a ella misma, como algo coercitivo, mecánico, forzado, ciego obtuso; en definitiva, irracional, y por tanto *convencional*. La razón no ve la necesidad interna de su propia percepción, sino sólo una necesidad externa, es decir, la necesidad violenta y forzosa de lo que es inevitable"[414]. Es la experiencia del dato desnudo, dado de un modo ciego e inatravesable, la experiencia de un asomo vertiginoso, como un desgarro de lo concreto. Se trata una experiencia más contemplativa – y afectiva – que formal, aunque muestra las aporías de la formalidad; pero una vez asumida, se manifiesta cual *vergüenza ontológica*, por haber suprimido el carácter dual que pertenece a la realidad en su calidad de simbólica y misteriosa[415].

Toda linealidad externa, interna o mística, todo positivismo es *vergonzoso*. ¿Cómo puedo haberme aquietado en el reino de la "autoevidencia", cómo es que secretamente sigo aspirando a ella, cómo es posible que, a nada que se me conceda, vuelva a apetecer una disolución dulce capaz de pasar por encima de las fisuras del mundo y de la inteligencia? ¿Cómo he podido olvidarme de la columna y fundamento de la Verdad? ¿Y cómo es posible que el mundo en cuanto tal, el externo, el interno y aun el de Dios, se presten a una forzosidad así, a una autoevidencia ante la cual o te arrodillas o te arrodillan hasta hacerte desaparecer? Cuando se mantienen estas preguntas, incluso una vez serenado el afecto, incluso una vez que se ha encontrado una salida trascendente, ya nunca más puede retrocederse en aquello que se estima como verdadero. La certeza de la Verdad debe salvarme también – quizá más que nada – de toda esta vergüenza, de la forzosidad

[414] P. Florenski, *La columna*, 25 (trad. esp. 55).
[415] Cfr. P. Florenski, *A mis hijos*, 154; (*supra*. cap. II, nota 37).

violenta de la 'autoevidencia'; tiene que traer la posibilidad de otro modo de relacionarse con el existente concreto, uniéndose a él, ante la pregunta de "¿por qué 'ésta' es precisamente 'ésta' y no cualquier otra cosa?"[416]

2. La aporía de la ley de identidad

2.1. *De la impotencia de la evidencia concreta a la clausura de toda la existencia*

Delante de un ser concreto, el paso inmediato que hay que dar es cerrarle la puerta a la intuición autoevidente, impedir que la fuerza de la pregunta sea reabsorbida por la ipseidad de la cosa. "¿En qué consiste la razón de esta autoidentidad del dato inmediato? En el hecho – se nos responde – de que en general *todo dato es él mismo*: todo A es A"; "en el hecho de que la impresión sensitiva, la concepción intelectual o la percepción mística son precisamente esta misma impresión, esta misma concepción y esta misma percepción"[417]. No sabemos a dónde nos lleva esta ruptura de la intuición ni el forcejeo por desenmascarar a lo autoevidente, pero queremos mantenernos en esa ruptura y en ese pulso; no porque en ello haya la promesa de una intuición mayor, ni porque esa intuición no baste, sino porque se está volviendo inconsistente, carente de verdad. Puede que sea una falsificación de la verdad, una máscara en la cual la persona se condena a sí misma. Mantenerse en esa ruptura y en ese pulso: desde aquí inicia la crítica a la ley de identidad. "A=A. Esta es la última respuesta. Pero esta fórmula tautológica, esta ecuación inerte, sin vida, sin racionalidad y por eso sin sentido, no es, de hecho, más que la generalización de la auto-identidad inherente a cada dato, así que no representa en ningún caso la respuesta a nuestra pregunta: «¿*Por qué*?»"[418].

Manteniendo esa brecha abierta, el siguiente paso es descubrir que las intuiciones concretas autoevidentes, en el caso de un árbol, en el de mi interioridad, incluso en la unión mística, están subordinadas a una autoevidencia mayor, englobadora, como la matriz de todo en la que todo se agota– incluso el mismo Dios, por mucho que sea inobjetivable, pues se trata de que Él *es* –, pero una matriz que no puede ser franqueada.

> Esta igualdad (A=A) traslada nuestra cuestión particular sobre el dato único que estamos considerando al campo del *dato en general*, enfoca nuestra penosa situación en el instante presente ampliándolo a unas dimensiones gigantescas, proyectándola de algún modo, como con una linterna mágica, sobre la existencia toda. Si antes habíamos tropezado con una piedra, ahora se nos declara que no se trata de una piedra aislada, sino de un muro compacto que cerca *todo*[419].

[416] P. Florenski, *La columna*, 25 (trad. esp. 55).
[417] P. Florenski, *Ibid.*, 25 (trad. esp. 55).
[418] P. Florenski, *Ibid.*, 25-26 (trad. esp. 55). Notemos que en toda la reflexión florenskiana hay, a pesar de los límites del entendimiento caído, una enorme confianza en la razón, en la posibilidad de otra racionalidad. La insuficiencia de la autoempiría no queda solamente contrarrestada con un impulso, en forma de deseo o de creación libre, que lleve a la persona más allá de sí misma y más allá de los límites de la razón. Lo que Florenski exige es una racionalidad superior, porque a la razón formal no le sólo le falta fuerza, le falta razón, sentido.
[419] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 55).

Ahora la persona, en nombre de la vida, de la racionalidad y del sentido, va a encarar a "la existencia toda". Basta un único principio en el que atacar, de una vez por todas, a la ley de identidad, a la autoevidencia de la intuición, independientemente de la forma en la que se dé, pues cualquiera de esas formas está mostrando una forzosidad, una ceguera en el darse que excede incluso a la más alta de las formas. He ahí el hecho de ser, respecto de cuyo muro cualquier logos es sólo una derivada que no puede dar más luz, que no puede dar más razones de su ser que su propio hecho de estar siendo aquí y ahora. "De la afirmación de que algo *es*, insertada en el grado de profundidad que se quiera, bien en la naturaleza, bien en mi propio ser, o bien en la raíz común de ambos, no se puede extraer la conclusión de que algo es *necesariamente*" [420]. Ese '*necesariamente*' que le falta al dato no se refiere obviamente, a una violación de la contingencia, sino a su justicia interior, su *así sea*. Florenski está diciéndonos que el hecho de ser no es autoexplicativo, incluso si se concretiza en un existente con su propia esencia.

Desde el punto de vista de la autoempiría, el campo del dato en general es el auténtico irreductible, que además es generador porque no hace más que expandirse hasta cualquier ser concreto y ningún ser concreto se le resiste; todo se resuelve en estar dándose "en el instante presente". Todo ser concreto se resuelve en ese campo general, aunque cada ser lo realice como afirmación de la ipseidad. Pero si la persona se da cuenta de que esa ultimidad ontológica no es suficientemente irreductible, porque siempre puede pedirle su justificación última, su *derecho a ser*, entonces la persona misma está elevándose a una irreductibilidad tan irrevocable como la del campo del dato en general. Y ojalá que no ceda de ese puesto, poque la persona sufre la tentación de caer de nuevo y buscarse un logos que lo haga autoevidente para sí mismo, una idea de su propia existencia que piense que lo esté justificando, una respuesta objetiva a "¿por qué existes?" cuando en realidad no estaría haciendo otra cosa que encerrarse en el "muro compacto" del hecho de ser.

La persona debe mantenerse en esa brecha, encarando la existencia nuda, que es como una linterna[421], – dice Florenski – disparada desde cada ser concreto, desde el mundo, desde la propia interioridad y desde la mística. Es la *presencia*, pero una presencia que quiere autojustificarse *siendo*, una presencia en forma de identidad: "A=A. Con esto está dicho todo; es decir: «El conocimiento está limitado por juicios convencionales», o de un modo más simple: «Calla, te digo». Tapándonos de un modo mecánico la boca, esta fórmula nos condena a permanecer encerrados en el dato finito y por eso mismo fortuito y contingente"[422]. Es elocuente el gesto de taparse la boca o callar, que sin duda alude a la noción de misterio (según la etimología de *mystérion*, pero también como peligro de tomar al misterio como excusa para claudicar en la exigencia de Verdad). La mente podría preferir detenerse ante el límite existencial en nombre del misterio, por ser algo indecible que sobrepasa a la mente. Pero también el misterio puede estar siendo categorizado bajo la ley de identidad, y entonces no se trata de otra cosa sino de estar concibiendo al Creador creaturalmente, de un modo "fortuito y contingente". Florenski lo llama "encerrarse en el

[420] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 56).

[421] Para comprender cómo la clausura existencial se extiende desde el existente concreto hasta la generalidad de la presencia, puede ser interesante recurrir al modo en que Levinas habla del '*il y a*'; cfr. *Ética e infinito*, 43-50; y, en general, toda la obra del mismo autor titulada *De la existencia al existente*.

[422] P. Florenski, *La columna*, 26 (trad. esp. 55).

dato finito": en la autoevidencia de la intuición no hay más infinitud que una circularidad que se recorre a sí misma, detrás de la cual late el límite, el muro.

La clausura en lo finito, además de ser una violencia a la pregunta filosófica, porque no satisface, tampoco da una razón por la que no ir más allá en la demanda de justicia, no da motivo alguno para permanecer en la finitud: "A la cuestión «¿Por qué?», «¿Sobre qué fundamento?», nos repite «*Sic et non aliter*, así y de ningún otro modo», interrumpiendo al que interroga, pero no sabiendo ni darle satisfacción ni enseñarle verdaderamente a quedar limitado en sí mismo"[423]. Y es que el espíritu, que aspira a "la vida, a la racionalidad, y por tanto al sentido", no puede "quedar limitado en sí mismo" [424], así que una vez que ha despertado a la aporía y ha reconocido que lo autoevidente no es más que un muro, quedarse limitadamente ante el muro no puede dejar de ser visto como una traición. Pero si, a la vez, ese fundamento no enseña a limitarse en sí mismo, querrá decir que en la datidad hay un anuncio de posibilidad de trascendencia, hay algún indicio de que tanto la persona como lo que está siendo son superiores a la autoevidencia de la intuición; querrá decir, en fin, que el cerco del ser no es una culpa ni del mundo, ni de Dios, ni de la propia interioridad, sino de algo que está sucediendo entre la hipóstasis y la realidad. Querrá decir que la experiencia de lo meramente dado es obra del no-éxodo en el hombre.

2.2. *La identidad es desintegradora*

Florenski nos da una nota más en la crítica al principio formal de identidad: "Ella [la fórmula A=A] afirma de antemano la división y el aislamiento egoísta de los últimos elementos del ser, destruyendo así cualquier nexo racional entre ellos" [425]. El mero hecho desnudo de ser, con su necesidad, lleva consigo el principio de la guerra de todos contra todos, porque la realidad dada, sin la profundidad de su verdad, yace en el individualismo. De esto trata la siguiente crítica que Florenski levanta contra la ley de identidad. Y de eso tratará la oscilación entre necesidad e individualismo, entre el imperativismo (ontológico, moral o político) y la anarquía.

Por esta razón, resulta imposible aplicar el principio de identidad en la realidad, porque, a penas pretenda afirmarse, queda refutado por todas partes. "La ley de identidad, que pretende una absoluta validez *omni*-abarcante, muestra finalmente que no interviene en ningún lugar. Ve justificado su derecho en su calidad de dato fáctico, mientras que *cualquier* dato *toto genere* rechaza esta ley de un modo igualmente fáctico, conculcándola tanto en el orden del espacio como en el del tiempo, en todas partes y siempre" [426]. El espacio-tiempo es imposible en una datidad fáctica, desnuda, de donde se deduce que vivimos una relación falsa con el espacio y con el tiempo, tendiendo a contemplarlos – o a contemplarlo todo en ellos – según el principio A=A; pero es que, con esta fórmula, como Florenski va a mostrar, no hay ni tiempo ni espacio.

[423] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 55).
[424] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 55).
[425] P. Florenski, *Ibid.*, 26 (trad. esp. 55).
[426] P. Florenski, *Ibid.*, 27 (trad. esp. 56).

> Incluso aunque no hubiéramos apreciado esta ceguera de la nuda tautología A=A, aunque no nos hubiéramos sofocado en el «es así porque es así», la misma realidad nos habría obligado igualmente a dirigir sobre aquella tautología la mirada de la mente. Aquello mismo que es aceptado como criterio de la verdad en virtud de su carácter de dato, se presenta violado por la misma realidad en todos los aspectos, absolutamente[427].

No sólo A=A violenta a la inteligencia en su modo de darse, sino que ella misma es violencia intrínseca y está siendo violentada: "en el derecho de su fuerza ejercitada sobre cualquier intuición efectiva, viene él mismo [el dominio fáctico de A=A] violado de hecho por cada una de las intuiciones efectivas" [428].

La fuerza de imposición existencial, operado en la identidad, es un "sí" pretendido, no *necesario*, frente a un "no" potencial, latente en todo momento y lugar y que nunca queda vencido del todo. La mente ante la cual la realidad se le da fácticamente, bien puede negarla y oponerle su propia facticidad. Una experiencia así Florenski nos la relata en sus memorias, que ya hemos citado: "Yo reconocía la realidad de Dios, pero reconocía también el amor y la dignidad de mis padres, y aún más: mi propia dignidad como ser humano (…) Dios es la realidad y la Luz, Él es grande; pero también yo soy una realidad y yo tampoco soy una tiniebla (…) Yo no niego a Dios, pero yo, hombre, soy también dios, y quiero existir por mí mismo"[429]. Aunque sea éste, en palabras del propio Florenski, un modo todavía 'infantil' de plantear el problema de la teodicea, lo cierto es que hay en ello un signo de la fractura y de la violencia ontológicas.

Esto, para un dato concreto, autoevidente: la efectividad de una realidad dada lleva consigo la potencialidad de ser refutada por otra efectividad. Pero para el *dato en general*, para el horizonte de ser, la misma carcoma ontológica del principio A=A se traduce en la posibilidad irremisible de no ser: el hecho de que irremediablemente haya algo y no nada vuelca la radicalidad al no ser (pues lo que exige ser justificado es que algo sea, en vez de que no sea) y no sobre el ser *necesariamente*:

> Cada A, excluyendo a todos los otros elementos, es a su vez excluido por todos ellos; porque si cada uno de ellos es para A tan sólo un no-A, entonces también A es frente a no-A tan sólo un no-no-A. Desde el punto de vista de la ley de identidad, el ser en su totalidad, pretendiendo afirmarse a sí mismo, no hace, efectivamente, más que aniquilarse a sí mismo, convirtiéndose en un amasijo de elementos, cada uno de los cuales es un centro de negación, y sólo de negación; de esta forma, el ser en su totalidad se presenta como una completa negación, como un inmenso «*No*»[430].

En la realidad hay la discordia, hay el ser como guerra, porque los existentes no están en una relación que les haga ser. Su derecho es su propia facticidad, el reafirmarse en su régimen de subsistencia. Todo cuanto no contribuya a esa autofacticidad se contempla como enemigo, como amenaza, y se le responde con las armas de la propia facticidad.

---

[427] P. Florenski, *Ibid.*, 26-27 (trad. esp. 56).
[428] P. Florenski, *Ibid.*, 27 (trad. esp. 56).
[429] P. Florenski, *A mis hijos*, 145-146.
[430] P. Florenski, *La columna*, 27 (trad. esp. 56).

Aquí, en un estado así, la violencia es basilar de la realidad[431]. Incluso en un mundo ontológicamente armónico, hay la violencia camuflada: todo lo que es, es bueno porque acrecienta a la propia facticidad; incluso del Dios de dicha armonía se dice que no puede amar al mundo sino por Él mismo, para gozarse en la contemplación de Sí mismo como Creador suyo[432], como autor de facticidades, como acto puro de ser. La discordia es la reivindicación de los propios derechos ontológicos, y frente a ella solo hay dos alternativas: realizar el "intercambio del puesto" entre una realidad y otra, el éxodo que abre el espacio real de la verdad-justicia, o empecinarse en A=A, pero un A=A que es una autoafirmación siempre *contra* otra realidad, siempre en referencia a un no-A. La ontología de la actualidad es discordia; esto no es un simple error de perspectiva de la inteligencia, porque haga lo que haga la inteligencia para sobreponerse, seguirá en la ley de autoevidencia A=A, y seguirá sufriendo violencia, interna o externa, y siendo ella misma factor de violencia. La violencia basilar es real. La fractura ontológica exige ser vencida, precisamente a través de la ruptura de A=A, que de todos modos está ya ejerciéndose "siempre y en todas partes".

Lo que habrá de juzgarse es el *modo* con el que romper la identidad. El empecinamiento ontológico de A=A está poniendo al descubierto el estado de guerra, porque A=A es inmediatamente violada apenas se pone como tesis; pero también viceversa: el reconocimiento de la guerra entre A y no-A no hace sino intensificar persistentemente A=A.

Si la ley de identidad no opera, de hecho, en ninguna parte, si con ella el espacio y el tiempo son imposibles, quiere decirse que, de igual manera, el mundo no es la discordia, sino que ha de vivir y ser posible gracias a una verdad-justicia mucho más fundante que la violencia – pero que haya igualmente asumido la ruptura de A=A como única vía posible para vencer al egoísmo–. De lo contrario, habría sólo la imposibilidad de lo que hay, porque circularía eternamente entre la imposición de su propia facticidad y la imposición de su contrario. La única posibilidad contemplable sería "el dominio fáctico sobre todo lo demás" de un principio imperial, pero que sumiría en el irracionalismo: para quien es dominado, no habiendo ya más verdad que la facticidad padecida, y para quien domina, no teniendo otro *logos* suyo sino su fuerza de imposición. Y, sin embargo, ni siquiera esta última posibilidad es sostenible, porque A=A no sólo es contradicha desde fuera, sino igualmente desde dentro, en la "disonancia consigo misma"[433].

2.3. *La identidad es imposibilidad de tiempo y de movimiento*

También el hecho de ser, como dato general, es disonancia consigo mismo, guerra interior, cisma. Para que el sonido uniforme del diapasón se extendiera por el mundo entero, para cada dato presente y posible, tendría que estar venciendo eternamente sobre

[431] Este tema, que concibe la violencia como trascendental, en P. Gilbert, *La paciencia de ser*.

[432] La afirmación de que lo creado existe como modo por el que Dios se ama a sí mismo está en el extremo de la ambigüedad ontológica, y su posibilidad depende de la presencia de lo trinitario. Si el amor de Dios a sí mismo no es una ruptura de A=A, entonces toda la metafísica de la *ousía* se funda en un autoamor, en un egoísmo enmascarado, y cualquier posibilidad de otra realidad, cualquier *creación*, oscilará entre guerra e imperio.

[433] P. Florenski, *La columna*, 27 (trad. esp. 56).

su silencio. Podría haberlo vencido ya, como en una separación de la tiniebla y la luz, pero en todo caso se presupondría la disonancia, se presupondría a sí mismo como "centro de negación". Esta es la clausura de la presencia y su imposibilidad: "toda vez que el dato presente se muestre como criterio, sucede como hemos expuesto, siempre y en todas partes"[434].

La disonancia de la presencia consigo misma se da en el tiempo y en la posibilidad de cambio. Para cualquiera de las intuiciones de una conciencia que se da en el tiempo, la identidad del presente queda violentada por las identidades del pasado y del futuro. Pero también aquí conviene hacer alguna consideración. ¿Cómo sería posible alcanzar una intuición autoevidente a través de la experiencia del tiempo? ¿Cómo sería posible la experiencia de la Verdad en la vida, puesto que no es posible fingir una presencia actual que no sea moviente ni temporal? Se podría remitir cualquier cambio precisamente a la presencia de sí mismo, a la autoevidencia, o sea, hacer de todo cambio una derivada del "dato en general". Esto significa espacializar al tiempo, o sea, aplicar la fórmula A=A al tiempo del mismo modo que se aplica al espacio, ahora en función del 'antes y del después', y de esta suerte "el presente se contrapone a su pasado y a su futuro en el tiempo lo mismo que sucedió en el espacio con todo aquello que estaba situado en el exterior respecto a un elemento cualquiera"[435]. Siendo así, se buscaría un punto de anclaje, precisamente el lugar de la autoevidencia, reducida al "dato en general" en el cual ya no hay tiempo.

Pero en la vida sí hay temporalidad, hay ritmo, hay transformación. ¿Qué relación habría entre la autoevidencia y la vida? ¿Y cómo sería la vida digna de la experiencia de la Verdad? Esta última pregunta apela a una posibilidad distinta. La autoevidencia, interna, externa o mística, se da en el tiempo, es cambiante, aunque como trasfondo suyo aparezca siempre la luz cegadora del "dato en general", del "es así porque es así". El ritmo de ese cambio en la autoevidencia nos lo descubren los místicos – pero no los místicos de la unión indiferenciada – en la dialéctica del consuelo y del desconsuelo, de la presencia y de la ausencia (Agustín, Anselmo, la mística cisterciense), de la experiencia de la noche (Dionisio Areopagita, Gregorio de Nisa, San Juan de la Cruz). La experiencia de la Verdad, percibida como presencia, llega a ser percibida como ausencia hasta un grado en el que los sentidos de la mente pueden quedar ofuscados, desconcertados, y la claridad de ayer hoy cae, y hoy se pide a Dios que vuelva. Esta desproporción es la que nos sugiere san Anselmo al inicio de su *Proslogion*; para él, se trataba de encontrar un lugar inamovible de la Verdad, una percepción tan unitaria que expulsase toda posibilidad de sombra; también él pretendía, en un principio, la autoevidencia de la intuición divina, pero a la vez la autoevidencia de la amargura de su alma disputa con su evidencia racional de estar en la presencia de Dios. Su salida consistió en descubrir un *único argumento* que propusiera la certeza de la Verdad, formal y afectiva, a costa de romper la autoevidencia, porque lo divino era a la vez el *nihil maius* de la empiría de la mente y aquello que sobrepasa a la empiría de la mente, o sea, una forma de presencia respecto de la cual toda autoevidencia resulta siempre inferior y que a la vez está más allá de la presencia, más

[434] P. Florenski, *Ibid.*, 27 (trad. esp. 56).
[435] P. Florenski, *Ibid.,* 28 (trad. esp. 57).

íntimo que la propia intimidad y más otro que la mayor alteridad (fórmula agustiniana ésta en la que se expresa la ruptura de la autoempiría).

2.4. *La identidad es autodisolución*

Una vez visto que la ley de identidad no significa nada en su forzosidad y que de hecho resulta imposible espacial y temporalmente, Florenski levanta una tercera acusación contra ella. Parte, nuevamente, de la idea de que A=A es un centro de negación, un intento de autoafirmación que se aniquila a sí mismo. A esta negación corresponde el solipsismo, en el estado espiritual de imposibilidad de comunión. "La ley de identidad es el espíritu de la muerte, del vacío y de la nada (…). Es el *sheol*, el reino de la muerte"[436]. El sheol es el lugar de la no-relación; como reino de la muerte, no es una pura nada, sino un lugar de sombras, de semblantes sin vida creadora. Florenski nos está enseñando que *la experiencia del acto de ser como violencia*, que de todos modos queda encubierta por el espíritu de la autoevidencia cada vez que se pretende A=A, es la puesta a la luz de la prisión de la persona, de su imposibilidad de relación y de alteridad, de la imposibilidad de éxtasis, a pesar de que sobre esa experiencia y sobre A=A se hayan pretendido edificar sistemas metafísicos. Es el repliegue de la persona.

Florenski dice que la ley de identidad no sintetiza nada; aquí la 'síntesis' no hay que tomarla como un tercer elemento en el que se resuelva, autoevidenciándose, la tensión entre A y no-A. La síntesis esperada para romper la autoevidencia es la relación, la conyugalidad (*sizigia,* συζυγία) entre lo diferente de la que hablaron Máximo y Soloviov[437]. La contemplación del mundo que se resuelve en A=A no conoce la esponsalidad mística y sería incapaz de hacer siquiera un comentario filosófico al *Cantar de los cantares*. Sin conyugalidad, sin *sizigía*, no puede haber identidad, porque no hay diferencia. La unidad queda concebida como autonomía y no como comunión:

> La ley «A=A» se convierte en el esquema absolutamente vacío de la autoafirmación, esquema que no sintetiza ningún elemento real, nada que mereciera estar unido por el signo «=». «Yo=Yo» no es más que el grito manifiesto del egoísmo desenmascarado: «¡Yo!», porque donde no hay diferenciación no puede tampoco darse unidad. Lo único que se da aquí, por consiguiente, es la fuerza ciega de la inercia y de la autorreclusión, el egoísmo. Al no admitir nada fuera de sí mismo, el Yo odia a todo otro Yo, ya que para él todo Yo es no-Yo, de modo que, al odiarlo, intenta excluirlo de la esfera del ser; y puesto que el Yo precedente (el Yo en su propio pasado) es considerado también de un modo objetivo, es decir, aparece también como no-Yo, es entonces sometido de un modo inhospitalario a la misma exclusión[438].

---

[436] P. Florenski, *Ibid.*, 27-28 (trad. esp. 56-57). Este principio recorre toda la obra de I. Zizioulas: "La tautología «Dios es Dios» no afirma nada sobre ontología, del mismo modo que la afirmación lógica A=A es lógica muerta y, en consecuencia, la negación del ser que es la vida", *El ser eclesial*, 31.

[437] "A través de la acción de la conciencia racional universal de la humanidad, la idea divina debe penetrar hasta lo más íntimo este reino para vivificar la naturaleza y hacer eterna la belleza. En este sentido es absolutamente necesario que el hombre cambie su propia actitud ante la naturaleza. *También con ella debe instaurar esa unidad sizígica que determina su verdadera vida en las esferas personal y social*", V-Soloviov, *El significado del amor,* 123 (subrayado mío).

[438] P. Florenski, *La columna*, 28 (trad. esp. 57).

La contracción de A=A excluye "de la esfera del ser" lo que no acabe en ella misma. Hay que estar atento a esta afirmación, porque tiene ya planteada la posibilidad de otra ontología, aquella en la que "ser" no equivale a A=A, a datidad en general, ni a síntesis en la autoevidencia, o sea, a una ontología violenta, 'inhospitalaria'. Cabe imaginar una esfera del ser que dé cabida, espacio y tiempo a lo otro de sí mismo, donde el intercambio del puesto sea posible. Pero la contracción de A=A empuja veladamente al éxtasis ciego de la persona que acaba consigo misma, que no se soporta a sí misma, que se devora a sí misma en su ansia por tenerse: "El Yo no se soporta a sí mismo en el tiempo, hace todo lo posible por negarse a sí mismo tanto en el pasado como en el futuro, y de este modo, dado que el «*ahora*» desnudo es un puro cero de contenido, resulta que el Yo odia todo contenido propio concreto, es decir, su propia vida en su totalidad"[439].

Si "el ser en su totalidad" concluye en A=A, la posibilidad de que nada sea es mucho más radical y A=A queda expresado "como un inmenso «*No*»". En el interior de la persona, esto significa que mucho más radical que cualquier autoevidencia es el suicidio, o el estar indefinidamente comiéndose a sí mismo. En esta lógica, *dejar de ser* tiene una mayor ultimidad que el acto de ser puro y duro. O lo que es lo mismo, la persona sin éxodo es invivible[440], igual que la persona que no es liberada de sí misma no *se soporta* a sí misma. En esto queda la abstracción lineal, la "ficción" del instante y del punto, en un intento desesperante de autoafirmación, de una realidad que intenta ponerse a sí misma para inmediatamente negar lo que acaba de poner.

> El Yo se reduce al espacio desierto y sin vida del «aquí» y el «ahora». Pero entonces ¿a qué realidad se le aplica la fórmula «A=A»? Sólo a una ficción (el átomo, la mónada, etc.), sólo al instante y al punto segmentarios, que en sí no tienen existencia, convertidos en una abstracción hipostatizada. La ley de identidad es un monarca absoluto, ciertamente; pero sus súbditos nunca se rebelarán contra su despotismo, por la única razón de que ellos no son más que unos fantasmas exangües, carentes de realidad; no son personas, sino sólo sombras racionales de persona, es decir, cosas inexistentes[441].

2. 5. *La identidad imposibilita atravesar la muerte y, por tanto, la auténtica inmolación*

La ley de identidad traza un modo – lineal – de hacer ontología, considerando "como auténtico ente, como τὸ ὄν, τὸ ὄντῶν ὄν, como «verdad»" al ente "que está encerrado en sí mismo, que es idéntico consigo mismo"[442], o sea, descartando de la esfera del ser a todo lo que se revela como no ser, como τὸ μὴ ὄν. Es una ontología incapaz de asumir lo no-ente, y que reconduce lo no-ente a la inteligibilidad del ente, a A=A. Toda ruptura de la autoevidencia del ente tiene que ser sanada en la integridad del ente originario; toda ruptura – incluso si se hace como gesto libre – tiene que ser reabsorbida en A=A.

---

[439] P. Florenski, *Ibid.*, 28 (trad. esp. 57).

[440] "Todo ser creado que no sale de sí y se une sin división a aquello otro resulta aniquilado y muere", I. Zizioulas: *Comunión y alteridad*, 327.

[441] P. Florenski, *La columna*, 28 (trad. esp. 57).

[442] P. Florenski, *Ibid.*, 29 (trad. esp. 57).

De esto, se derivan diversas consecuencias. La primera, es que se trata de una ontología para la cual el crecimiento o el malogro (como posibilidad de desigualdad consigo mismo; como conversión o consagración, no como simple evolución) y la comunión (como posibilidad de unirse a lo que no es sí mismo) no son existencialmente decisivos hasta que no se desahoguen en el ente primario. O sea, el movimiento que atraviesa la negación de sí mismo es irrelevante e ininteligible, y queda a la espera de que el ente retorne a su sitio. "Todo lo que es desigual consigo mismo o es igual con lo que no es él mismo, el entendimiento rehúsa reconocerlo como un ser auténtico, lo ignora como si fuera «no ente», como τὸ μὴ ὄν. Este μὴ ὄν, el entendimiento no hace más que tolerarlo, sólo lo admite como algo no verdadero, captándolo – según expone Platón – por medio de un tipo de razonamiento ilegítimo"[443].

La segunda consecuencia es un fruto de la anterior, pero se decide en ella la vocación del hombre y su posibilidad de éxodo. Que lo no-ente sea descartado de la inteligibilidad del ente y de su propio régimen existencial significa que la muerte es comprendida como un límite exterior, irremediablemente tolerado, pero amurallado para que el ente se haga sostenible a sí mismo. La muerte se vuelve ininteligible, pero también se vuelve una proximidad respecto de la cual el ente en cada momento insiste por mantenerse en su puesto. Esto tiene una parte buena, porque aún a tientas reconoce que la muerte no es de justicia, que es un enemigo a batir y que el bien, como derecho a ser, está en la integridad existencial. Pero con ello pierde la posibilidad de comprender la muerte como drama, porque a lo sumo ve en ella un percance que, una vez atravesado, reafirma *inmortalmente* al ente. El problema es que una ontología así es incapaz de asumir la muerte en su seno, y eso supone contemplarla como algo accesorio, pero también le hace incapaz de darse cuenta de que el no-ser podría no identificarse con muerte o con corrupción. En una ontología así, lineal, la inmolación como sacrificio, y sacrificio agradecido, es imposible – o la inmolación es de otro tipo, antiexódica: todo se quema en un A=A insostenible –. El sacrificio queda reinterpretado a la única luz de A=A, pero con ello su sentido queda mermado por completo; a lo sumo, lo sacrificial se toma como un amago del ente de sumergirse en lo que no es él mismo, pero con el único fin de reafirmarse y de seguir descansando sobre sí mismo.

La tercera consecuencia tiene que ver, según Florenski, con el irracionalismo. La linealidad de la razón, el entendimiento (*rassudok*), no puede dar cuenta de sí mismo y resulta inexplicable, "porque no puede ni ser reducido «a lo otro» (al no-A), ni deducido «a partir de otro»"[444]. El entendimiento se manifiesta tan ciego y forzoso como la datidad del ser, y podemos empezar a aventurar que la percepción del acto existencial como un muro infranqueable, impuesto, violento y forzosamente dado, en realidad no es una culpa de los existentes concretos como tales, ni tampoco una impotencia de la persona, sino los límites de la perspectiva lineal del entendimiento (*rassudok*), que en su operatividad se

[443] P. Florenski, *Ibid.*, 29 (trad. esp. 58).

[444] P. Florenski, *Ibid.*, 29 (trad. esp. 58). "Pero, ¿cómo es posible, entonces, la organización de la razón con todas sus funciones? – preguntamos a Kant. A tal pregunta, él no se digna a responder, rompiendo la cadena de preguntas precedentes. En la organización de la razón, el pensamiento crítico se hunde como en un pantano. No sabemos cómo está organizada la razón, como ni siquiera sabemos si la razón misma existe", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 135.

muestra "incapaz de llevar a cabo sus aspiraciones en los estrechos límites que nadie sino él ha trazado"[445]. Es ésta aquella razón que es enemiga de la vida, pero no en la sentencia de los vitalismos de la época, sino porque el entendimiento lineal no es "la vida, la racionalidad, y por tanto, el sentido". Florenski afirma que el entendimiento lineal es irracional y ciego porque "no es transparente a la razón (*razum*)"[446]. Cuál es el alcance de la diferencia entre *rassudok* y *razum*, tendremos ocasión de descubrirlo; importa ahora notar que la transparencia de la razón de la que habla Florenski no es la autoevidencia de la intuición. Ésta pertenece al entendimiento lineal, mientras que a la razón le está dada la capacidad de *traspasar*, de ver en la realidad dada aquello que no es ella misma, capaz por tanto de que la vida y su movimiento – y también el no-ser – resulten inteligibles.

> La razón se opone al entendimiento, y este último a la primera, porque sus exigencias son contrapuestas. La *vida*, que siempre fluye, que nunca es idéntica consigo misma, *puede* ser racional, *puede* ser transparente para la razón (si esto es así, todavía no lo hemos averiguado); pero precisamente por ser profundamente racional la vida no podría dejarse encajar en el mero entendimiento: ella es *contraria* al mero raciocinio y, si quisiera instalarse en él, sobrepasaría sus limitaciones hasta rasgar sus costuras. Y a su vez el entendimiento, siendo hostil a la vida, buscaría consiguientemente el modo de darle muerte antes que consentir en acogerla en su interior[447].

3. La aporía de la razón suficiente

Habiendo juzgado a la ley de identidad, Florenski prosigue su examen del entendimiento lineal y pasa a ocuparse del principio de razón suficiente, como vía de demostrabilidad que pudiera ofrecer algún tipo de justificación al dato. Su crítica se basa en que la concatenación de juicios o bien se presta a un *regressus in indefinitum*, o bien tiene que frenarse en un principio indemostrado pero autoevidente, lo que devolvería a las aporías ya expuestas antes. "En esta demostración la razón pasa del primer juicio al juicio que ofrece el fundamento buscado. Pero éste no puede ya ser un simple dato, porque entonces todo el problema se reduciría de nuevo al criterio de la autoevidencia. Y el fundamento tendría que estar justificado en otro juicio. Y éste conduce a un nuevo juicio. Y así sucesivamente…"[448]. Pero también ahora el examen de una función de la razón va a poner de manifiesto una aporeticidad de alcance espiritual, metafísico, según su linealidad. Ahora va a ponerse en crisis un tipo de *movimiento* y de *dependencia*, no sólo en el juicio, sino para todo el ser personal. Habíamos dicho que la inviabilidad de la identidad estaba en su impotencia para remitirse a lo otro de sí misma, aceptando exclusivamente A=A como verdad del ente. Ahora vamos a ver que hay un modo de relacionarse con lo otro que resulta también imposible de sostener. Hay en esa relación un encubrimiento hecho en nombre de 'lo otro', pero que quizá no vuelva a ser más que un egoísmo disfrazado, una posibilidad de repetir indefinidamente A=A.

---

[445] P. Florenski, *La columna*, 30 (trad. esp. 58).
[446] P. Florenski, *Ibid.*, 29 (trad. esp. 58).
[447] P. Florenski, *Ibid.*, 29-30 (trad. esp. 58).
[448] P. Florenski, *Ibid.*, 30 (trad. esp. 59).

Podría pensarse que la liberación de la identidad, del grito "¡Yo!", pasa por reconocerse justificado en el otro y a través del otro. Sí mismo subsitiendo en otro, este es el principio reafirmado hoy por las llamadas ontologías relacionales. Ahora bien, si en la relación el ente originario pierde la desnudez de su facticidad, en cuanto ha pasado a ser otro quien lo justifica, entonces para que esa relación no se vuelva ella misma desnuda, ciega, e igualmente violenta, tiene que haber un modo de evitar que reaparezca A=A, en cuyo caso el egoísmo ontológico pasaría de ser un asunto de uno mismo para convertirse en un asunto de dos. Sólo hay dos posibilidades: o no hay fin para la cadena de remisiones de una realidad a otra (pero entonces, ¿para qué seguir avanzando, visto que no se haría otra cosa que aplazar perenemente la certeza de la Verdad?), o bien la cadena tiene un término pero inalcanzable, de modo que el ente originario puede recorrer infinitamente su relación.

Para evitar que el término de la justificación, como autoevidencia en lo divino, cortase la posibilidad de justificación radical frenándose en A=A, cortando de paso con ello la relación creador-Criatura y suprimiendo la distancia y la desproporción, cabría plantear el término "Dios" no como una realidad dada a la criatura, sino como límite ideal, pero inalcanzable, de un movimiento ilimitado, que quedase siempre por hacer. Aquí estaría una variante de la analogía, porque si bien el pensamiento atribuiría la razón de una realidad dada a un atributo divino, la verdad de esa atribución nunca estaría "llanamente dada", sino que exigiría un camino infinito para descubrirla. Esto, sin embargo, es una razón aparente del movimiento, porque lo único que haría sería suspender en el vacío una teleología que apuntaría a algún tipo de identidad, aunque ésta jamás compareciera ni se supiera nada de ella.

> Pero ¿dónde está el final? Nuestros antepasados culminaban sus "explicaciones" o "justificaciones" de la realidad presente apelando a los atributos divinos; pero, dado que no mostraban por qué estos últimos han de ser reconocidos como justificados, resulta que el recurso de nuestros antepasados a la voluntad de Dios o a su poder, si no era ya una renuncia directa a la explicación, había de tener necesariamente un carácter formal, como indicación abreviada de la continuación del proceso explicativo (…). Quieren decir que no existe un final para la justificación de la realidad dada[449].

Y que no exista un final para la justificación de lo dado trae consigo un efecto análogo al de la ceguera de la presencia desnuda. Se han ensayado diversas metafísicas de la infinitud que quebrando el término del movimiento, precisamente por tomarlo como coercitivo, "petrificante", se abandonan a un caminar "sin saber a dónde"[450], en la expresión de Shestov a propósito de la Carta a los Hebreos. Pero un movimiento así tampoco hace justicia a la irreductibilidad de la persona, porque se le incitaría a diluirse en un movimiento que se justificaría a sí mismo, como en una licuación de A=A. "A la pregunta «¿dónde está el final?», respondemos «no existe un final»"[451]. Una respuesta así trae el mismo vértigo que vérselas con el acto nudo de ser, porque lo que se está dando,

[449] P. Florenski, *Ibid.*, 31 (trad. esp. 59).

[450] L. Shestov, "Parmenide incatenato", en *Atene e Gerusalemme*, I, 185ss; I. Zizioulas, "Ser otro. Hacia una ontología de la alteridad", en *Comunión y alteridad*, 70ss.

[451] P. Florenski, *La columna*, 31 (trad. esp. 60).

de todos modos, es el nudo movimiento, por mucho que fuera un movimiento generador. También una respuesta así traería el 'éxtasis hacia abajo', "un descenso en las plúmbeas brumas de la nefasta infinitud, una caída imparable en un abismo sin límites ni fondo"[452].

Todo cuanto quiera decirse a propósito de la *epéctasis* de Gregorio de Nisa, del eterno encontrar para buscar más (del agustinismo), la desproporción infinita y negativa de san Anselmo, o el encuentro eterno entre amante y amado en el saber monástico, todas estas visiones fieles a la extaticidad no tienen nada que ver con la experiencia que aquí estamos describiendo. Porque en todas estas concepciones se da la verdad del encuentro, se está ya en la certeza y en el respiro de la Verdad, porque su éxtasis ha roto la autoevidencia del dato y del movimiento continuo. En la linealidad, el movimiento es potencialidad sin irreductibilidad – la irreductibilidad, que se juega en una solidez actual, en un modo de presencia, se hace ahora depender de una posibilidad que nunca lleva a parte alguna.

Además, este movimiento lineal tiene otro problema, y es la percepción de cualquier realidad dada como *provisional*, como un estar siempre "un escalón por debajo" de no se sabe qué, o "en la posibilidad siempre accesible de pasar de n a (n+1)"[453], solo que el escalón se deshace apenas lo pisamos. Este sentido de lo provisional conlleva graves consecuencias para la teodicea. Florenski nos dice que este movimiento "no hace otra cosa más que fabricar en el tiempo un sueño de la eternidad, pero nunca nos pone en contacto con la eternidad misma"[454]. Nunca viene nada a nuestro encuentro, no hay adviento que no se liquide a la espera de otro que igualmente se liquidará. La poética de esta "vanidad de vanidades" es suficientemente extensa. El hecho de que nunca viene nada – quizá el único hecho que puede afirmarse en esta vía de la potencialidad nuda – indica que aunque hubiera el éxodo permanente del hombre, no habría el éxodo de su alteridad. El éxodo divino es imposible en esta vía, pero si es así, de hecho también se imposibilita el éxodo humano, pues ¿qué realidad le movería a salir, si además nunca se libraría de su propio movimiento?

Por otra parte, aquí el éxodo está falseado – y también esa falsificación conlleva una falsa inmolación de sí mismo –. El movimiento se confunde con una huida, con un perenne pasar de realidad en realidad, que no lleva a parte alguna y que, por ello, jamás está saliendo de parte alguna.

Por otra parte, con la crítica al principio de razón suficiente, Florenski pone en cuestión un sentido de la demostración, concebido como el engendramiento de un juicio por otro. Este sentido de lo dialéctico ofrece a la razón su principio generador, pero no el principio de la irreductibilidad. Demostrar, para Florenski, significa mostrar la claridad interior de lo dado, significa trasparencia, validando lo irreductible y lo generador. El principio de razón suficiente, por el contrario, es la finitización de la infinitud:

> Lo diré con un proverbio: la intuición ciega es el «pájaro en mano», mientras que el discurso racional son los «ciento volando». Si la primera nos produce una satisfacción no filosófica por el mero hecho de su carácter presente, por su seguridad, el segundo es, de hecho, una racionalidad que no ha alcanzado su fin, sino que se limita a ser un principio regulador, una

[452] P. Florenski, *Ibid.*, 31 (trad. esp. 60).
[453] P. Florenski, *Ibid.*, 32 (trad. esp. 60).
[454] P. Florenski, *Ibid.*, 32 (trad. esp. 60).

> norma para la actividad de la razón, un camino por el que *estamos obligados* a transitar eternamente, para… para no llegar a ningún objetivo. El criterio racional es *una dirección* y no un fin[455].

4. Las aporías del entendimiento piden el éxodo a otro orden del filosofar

La conclusión a la que llega el examen hecho por Florenski es que el entendimiento se encuentra dividido en la aporía entre permanencia y movimiento, identidad y razón suficiente, finitud e infinitud:

> Un muro que no se puede demoler y un mar intransitable; la inercia de una detención obligada y la vana agitación de un movimiento incontenible; la torpeza y embotamiento del becerro de oro y el eterno proyecto de la torre de Babel, que no puede acabar de ser construida, es decir, el ídolo y el "seréis como dioses"; la realidad que está presente ante los ojos y la posibilidad nunca realizable; un contenido sin forma y una forma sin contenido; la intuición finita y el discurso ilimitado, estos son la Scylla y Caribdis en el camino hacia la certeza. ¡Qué dilema tan penoso! La primera salida: encerrarse de un modo obstinado en la evidencia de la intuición, que a fin de cuentas se reduce al dato de una cierta organización de la razón; de aquí procede el famoso criterio de la certeza propuesto por Spencer. Segunda salida: precipitarse desesperadamente en la discursividad racional, que no representa más que una posibilidad vacía, enredarse más y más descendiendo a las recónditas profundidades de las motivaciones. Pero ni en el primer camino ni en el segundo encontramos satisfacción para nuestra búsqueda de la Verdad imperecedera. Ni en uno ni en otro se obtiene la certeza. Ni allí ni aquí se nos da a ver "la Columna de la Verdad"[456].

Florenski concluye de esta manera su examen de las leyes del entendimiento (*rassudok*), de "la razón empecatada" o caída, una razón que pretende la linealidad (finita o infinita) pero que a la vez contradice a la linealidad, contradiciéndose con sus propias normas racionales apenas éstas actúan. Esta contradicción de la legalidad del entendimiento (*anti-nomos*) es la contradicción del entendimiento consigo mismo, puesto que el entendimiento como tal es determinación y orden, definición y regulación. "El entendimiento se muestra enteramente antinómico en su más fina estructuración. Las antinomias de Kant no hacen otra cosa más que entreabrir las puertas de los bastidores de la razón"[457].

Hay que tener claro que, cuando Florenski hable de la antinomicidad de la razón, y lo haga como "consecuencia de la caída", no estará sugiriendo que algún tipo de razón *pura*, o purificada, recobrase una linealidad reconciliada y – ya por fin – infalible. La razón es siempre polar, tiene siempre dos centros o ejes, tiene el principio irreductible y el principio generador. Para la conciencia purificada – y habrá que ver qué significa una conciencia así, y aun si es posible – ambos principios actúan simultáneamente y llegan a ver, en aquello que se manifestaba como una contradicción, una coherencia, y más aún, una necesidad interior y existencial. Por el contrario, para la conciencia caída, que se

[455] P. Florenski, *Ibid.*, 32-33 (trad. esp. 61).
[456] P. Florenski, *Ibid.*, 33 (trad. esp. 61).
[457] P. Florenski, *Ibid.*, 487 (trad. esp. 422).

aferra unas veces al movimiento y otras a la presencia, pero en todo caso se aferra siempre a sí misma, las contradicciones impiden cualquier salida e imposibilitan la racionalidad, porque los polos contradictorios "se excluyen mutuamente y al mismo tiempo no pueden existir el uno sin el otro"[458].

La estática y la dinámica del pensamiento, como principios irreductible y generador (principios de identidad, con todas sus variantes, y de razón suficiente), se exigen mutuamente y a la vez se imposibilitan la una a la otra. Apenas la una reconoce que ha sido habilitada por la otra, ésta aspira a absorberla, a negarla y a reducirla a sí misma, declarando a su vez que ella misma se habilita gracias a su contraria, que tiende igualmente a absorberla para a la vez reconocer que sólo es posible en la otra, creando un círculo vicioso del pensamiento en el que cada principio simultáneamente declara la necesidad de su contrario y su propia imposibilidad si se da su contrario:

> La multiplicidad estática de los conceptos y su unidad dinámica son incompatibles entre sí: por una parte, en efecto, el entendimiento tiene que permanecer fijado en un dato (que es por definición algo único) y moverse en lo finito (que es siempre limitado); por otra parte, ha de sobrepasar el ámbito entero de lo dado (y con ello la unicidad) y superar la finitud (y con ello la limitación), porque toda explicación exige una serie *infinita* de eslabones explicativos o demostrativos, *cada uno de los cuales* destruye la identidad consigo mismo del concepto del objeto explicado. Esta violación de la auto-identidad, repito, no puede tener *nunca* fin, porque cada definición exige una nueva definición y *cada* demostración necesita una nueva prueba. (…). La primera de las normas de la razón exige la detención del pensamiento, mientras que la segunda exige su movimiento ilimitado. La primera le obliga a establecer A, y la segunda a reducirlo a B. La primera es la *ley de identidad*, la segunda la *ley de razón suficiente*[459].

El entendimiento prescribe una legalidad necesaria, pero insostenible. Si la linealidad del pensamiento suponía un yugo para la persona, que tenía que callar e inclinarse ante la facticidad desnuda, o dejarse arrastrar indefinidamente por una potencialidad igualmente desnuda, ahora empezamos a entender que una esclavitud así se debe a la imposibilidad de la conciencia para sí misma. La persona queda esclavizada porque no es liberada de una conciencia que, a su vez, es esclava de sí misma. Y es esclava porque en ella lo generador y lo irreductible de la hipóstasis se han enquistado en las abstracciones separadoras de finitud e infinitud:

> Todas las normas del entendimiento se reducen a la ley de identidad, entendida en el sentido que acabamos de precisar, y a la ley de razón suficiente; pero estas normas radicales y reductoras son incompatibles entre sí, y por su discordia conducen a la aniquilación de la razón. La base del entendimiento es la ley de identidad, y su trama, la ley de razón suficiente. El tejido de la razón, entrelazado de *finitud* e *infinitud* (la mala infinitud, lo ilimitado), se desgarra en contradicciones. El entendimiento precisa de sus *dos* normas en la misma medida, y no puede funcionar sin la primera, el principio de la finitud, o sin la segunda, el principio de la

[458] P. Florenski, *Ibid.*, 484 (trad. esp. 420). "Allí arriba, en la Jerusalén Celeste, no se dan las contradicciones. Aquí se hallan presentes en todas partes; no las abolirán ni las estructuras sociales ni los argumentos filosóficos", *Ibid.*, 158 (trad. esp. 161).

[459] P. Florenski, *Ibid.*, 485-486 (trad. esp. 421).

infinitud. Y sin embargo, *tampoco* puede funcionar aplicando ambas normas a un tiempo, dado que son incompatibles. Las normas de la razón son necesarias, pero son imposibles[460].

Lo dicho hasta aquí no significa que la conciencia en su caída sea como el error de un espectador que se equivoca sobre cómo están las cosas en la realidad. La clausura solipsista de A=A es real, como es real – ontológica, y no sólo moral o psicológica – la necesidad de salvación en la persona. La ontología espera el reequilibrio en lo personal, porque está llamada a ser expresión suya, de modo análogo a como el mundo sufre los dolores del parto de la libertad filial en un hombre que hasta ahora ha estado volcado hacia el mundo. La persona tiene que salir del reino de lo autoevidente y del ansia potencial que nunca llega a nada; en ese éxodo, las aguas de la ontología se le abrirían. La realidad es presencia y movimiento, es identidad y diferenciación, es actualidad de la existencia y relación; pero para que estas vertientes ontológicas sean posibles para la persona, la persona ha de realizar un éxtasis creativo, no puede permanecer en el confinamiento de A=A, tiene que ser liberado de sí mismo y ascender a una región superior a toda autoevidencia posible, donde lo irreductible y lo generador sí estén armonizados, y donde el uno sea expresión del otro.

> Para que la ley de identidad se encontrase dada de otro modo que como una mera raíz estéril del entendimiento, para liberarnos de la empiría de la inteligencia, que no aventaja en nada a la empiría sensitiva, sería necesario salir de los límites del juicio del entendimiento, penetrar en aquel dominio donde éste, con todas sus normas, *hunde sus raíces*. Esto significa que tendríamos que efectuar *en la experiencia* la síntesis de aquello que no tiene correlaciones y de aquello que es pura relación, entre lo que es primario y lo que es deducido, entre el reposo y el movimiento, entre la unidad fáctica y el infinito, etc. El entendimiento no admite estas combinaciones. Allí donde cada A es A y sólo A, la síntesis que perseguimos es simplemente imposible[461].

Para el entendimiento no es posible; quedará por ver si lo es en la luz de otra racionalidad (*razum*), precisamente la de la persona. Si esa luz, que sería la síntesis actual de los contrarios, fuera posible, sería sólo en las raíces del pensamiento y de la persona, en el encuentro con el éxodo de Dios. Aquí se volverá a jugar la Teodicea, que no será ya un descrédito a lo real, del cual la conciencia ha salido contrariada, sino una verificación de que la síntesis actual, en la experiencia, de finitud e infinitud sea posible, o sea, de que el Sentido sea real.

C. Conclusión

Ninguna realidad que se presente en su carácter de meramente dado está radicalmente justificada. La impotencia del positivismo puede y debe ser extendida hasta la metafísica abstracta y hasta todos los órdenes de la vida humana, que, desde la búsqueda

[460] P. Florenski, *Ibid.*, 487 (trad. esp. 422).
[461] P. Florenski, *Ibid.*, 58 (trad. esp. 81).

incondicional de Sentido, quedan comprometidos por cerrarse como un muro que impide el éxodo. El positivismo ontológico obedece a una impotencia de la razón para ir más allá de sí misma, reduciendo toda realidad con la que entra en relación hasta el régimen de la evidencia, del *ego sum*, que es una fórmula de la ipseidad, antiexódica. La razón misma, para poder ser tal, necesita una salida trascendente, pero queda por ver si esta es posible. Toda la crítica hecha por Florenski a la ley 'inferior' de identidad mantiene la secreta esperanza de otra lógica, una ley 'superior' de identidad, en el que el movimiento de la persona, en su irreductibilidad y búsqueda de Sentido, sean posibles. Pero hasta encontrar esa salida, el fruto que se obtiene es la imposibilidad de contentarse con un modo de entrar en relación, incluso si se trata de una relación con lo divino.

La acusación a la clausura ontológica y la exposición de las aporías de la metafísica abstracta corren a cargo de la teodicea. Eso conlleva asumir la posibilidad del combate prometeico con Dios, y la posibilidad de que ese combate sea inducido por el mismo Dios para entrar en un modo metafísico diferente. La cuestión que queda abierta es: ¿cómo pensar a Dios tal que una teodicea así sea posible? ¿Y cómo es posible reconocer, en la propia experiencia, esta realidad a la que apunta la teodicea?

Además, una tesis que late en el fondo de la reflexión florenskiana es la siguiente: que en la metafísica aporética (que Florenski llamará *linealidad del pensamiento*) tiene lugar una inmolación injusta de los elementos – ontológicos o racionales – hasta un último, que permanece intacto, en una facticidad injustificada, y para el cual la inmolación es imposible. La cuestión, por tanto, puede abrirse de otra manera: ¿cómo pensar y vivir metafísicamente tal que una inmolación justa sea posible? ¿Cómo pensar a Dios tal que, en Él, el sacrificio sea una realidad basilar que conceda oportunidades a la criatura?

Esta es la dirección que adoptará la teodicea de Florenski, como iremos viendo en las reflexiones sucesivas. Pero antes de abrir ese camino, en esta segunda parte de mi reflexión considero necesario plantear todavía dos temas: qué dilemas morales pone al descubierto la teodicea al poner en crisis la linealidad del pensamiento, del que hasta ahora hemos visto la inconsistencia gnoseológica, y, después, en qué consiste la aporía descubierta en antropodicea. Es lo que haremos en los dos próximos capítulos.

CAPÍTULO VI

DILEMAS DE TEODICEA Y PERSPECTIVA LINEAL

He expuesto la aporeticidad en lo irreductible y en lo generador de la dimensión hipostática del hombre, desde su inmediatez existencial y desde un punto de vista formal. Podría sorprender que hasta ahora apenas haya aludido a los aspectos morales y sociales de la aporeticidad. ¿Acaso no hay un ámbito de la persona que persistiría en su aporeticidad incluso si la persona encontrase una salida a los muros de la facticidad desnuda? Si aconteciera para la persona el éxodo del confinamiento ontológico y si hasta el mismo Dios compareciera en la justificación interior de su Verdad, consolando a la furia del rebelde, ¿no quedarían todavía motivos por los que seguir elevando la protesta y por los que seguir clamando al cielo? Si la ontodicea deja paso a la teodicea, ¿qué se presupone desde el punto de vista de la moral?

Como mostraré en otro momento, Florenski es muy claro en este punto: en caso de tener lugar, el éxodo ontológico acontecería como bien, como amor y como belleza. El acto de existir es inseparable de su rango moral; Bien y Ser no se disuelven el uno al otro. Así que las aporías reconocidas por el camino de irreductibilidad en el hombre, ante el acto de existir, también han de ser reconocidas desde un punto de vista moral. Aquí se encuadran dilemas clásicos de la teodicea: el mal, el sufrimiento, la providencia, el perdón y el arrepentimiento, el juicio y la perdición eterna.

En este capítulo, voy a proponer un acercamiento a esta dimensión desde una cuestión muy concreta, pero muy importante en toda la tradición del pensamiento ruso: la cuestión de la reconciliación universal. En ella, se pone a prueba el ideal humano de la unidad, moral y política, condicionando, de un modo u otro, el sentido de la historia. Tratándose del destino último del hombre, en esta idea se sintetizan las aporías ontológicas y morales que se dan en la historia. Este tema, por tanto, puede servir de brújula a la hora de examinar lo viable y lo inviable en el hombre, poniendo en crisis un sentido de la teleología, en cuanto aspiración personal a un fin universal.

Para ello, articularé mi reflexión en dos partes, planteando dos cuestiones: ¿Qué signo y qué consecuencias tendría, para la teodicea, una fórmula aporética del destino de la historia? ¿Y cómo reconocer el modo de relacionarse con el mundo que llevaría hasta ese destino aporético? Ambas cuestiones dependen de una idea falseada de la unidad universal. Para la primera pregunta, trataremos el problema de la reconciliación tal y como se representa en las figuras literarias de Iván Karamazov y del Anticristo de Soloviov, que son muy próximas a la crítica que Florenski hace a la idea positivista del progreso. Para la segunda pregunta, estudiaremos la crítica que hace Florenski a la perspectiva lineal en el arte, poniendo de manifiesto su fundamento metafísico.

A- LA APORÍA EN EL DESTINO ESCATOLÓGICO DE LA HISTORIA

He querido mostrar, hasta ahora, cómo asume Florenski que la liberación de la persona no será posible mientras persistan las condiciones de un mundo sin la luz de la Verdad.

Pero la cuestión ha de ser iluminada en otro sentido. Porque ese mundo es el mundo de las relaciones entre hombres, y esa luz de la Verdad quiere ser pública. No en vano, en el libro del Apocalipsis el encuentro final entre los éxodos divino y humano queda simbolizado por una *Ciudad* (Ap. 21,2).

Las aporías ontológicas de la persona son inseparables de la civilización y del destino de la historia; es siempre la tensión entre el más allá de cada hombre y el más allá de la historia universal, entre el juicio particular y el juicio universal. Y el lugar exacto en el que lo ontológico y lo histórico se tocan en su aporeticidad es: la *reconciliación*. Porque lo histórico no es sólo la posibilidad de idas y venidas, de novedad y de creaciones, o de las revelaciones irrepetibles de Dios y del hombre. Lo histórico, a la luz de la reconciliación, es lo que ha sido de nosotros y ya no está, y, sobre todo, el mal que hemos hecho y el mal que hemos padecido, y que ya no está o ya no estará. Leon Bloy decía, como nos recordaba a menudo Berdiaev, que el sufrir pasa, pero haber sufrido no pasa jamás[1]. En el Apocalipsis también se dice que lo antiguo ha pasado; sin embargo, la lámpara de esa ciudad, según el mismo Libro, es alguien que aún lleva el signo perenne de haber sido inmolado en la historia (Ap. 21, 23). ¿Cómo concebir, pues, la reconciliación universal tal que ella misma no sea dada "desnudamente", forzosa en su facticidad, pero sobre todo tal que no vuelva forzoso ni desnudo ningún momento de la historia, cuando esos momentos se han sufrido y han merecido la lamentación, ni los neutralice formalmente en la reconciliación? ¿Cómo pensar la memoria universal y la "recapitulación" de todas las cosas?

El cisma entre la Realidad y el Sentido exige la idea de reconciliación en el espacio y en el tiempo, pero esa reconciliación – que es justicia – comporta un rango moral y político sin el cual no puede haber persona ni teodicea. Algunos padres de la Iglesia lo supieron cuando teorizaron acerca de la salvación universal (*apocatástasis*). Los pensadores rusos han retomado esta problematización, en la perspectiva escatológica que caracteriza a sus obras. Según Vladimir Losski, por ejemplo, las aporías de lo ontológico que hemos indicado son una cuestión de escatología[2]. Lo escatológico indica el logos de 'las cosas últimas'; indica el paso o éxodo final de este mundo al otro. Pero lo escatológico ¿es posible? El olvido de lo escatológico es el olvido del mundo de la persona: es el deterioro de su memoria profética y la ignorancia de la proximidad de una vida más fuerte y verdadera que cualquier A=A. Pero si lo escatológico es posible, hay que cuidarse mucho de concebir su éxodo y 'el mundo que vendrá' bajo las condiciones de A=A. Y dicha concepción sí es algo en lo que pueden caer frecuentemente muchas teodiceas y metafísicas religiosas.

En este apartado quiero acercarme a los límites aporéticos de un '*Cielo total'*, a través de mitos contemporáneos en los que creo que la cuestión ha sido planteada con mayor

[1] "«Sufrir pasa, haber sufrido no pasa jamás», escribía Leon Bloy en su libro *El peregrino del Absoluto*. Hay que darle a este gran aforismo el sentido más amplio. Podemos sobreponernos a la experiencia de la vida, pero la experiencia vivida permanece para siempre como patrimonio del hombre y como realidad ganada para su vida espiritual. No hay ninguna posibilidad de deshacer lo que se ha vivido. Cuanto ha existido, continúa existiendo de una manera transfigurada. El hombre no es un ser absolutamente finito, se crea y se forma en la experiencia de la vida, en el combate espiritual, en las pruebas de su destino", N. Berdiaeff, *Espirit et liberté: essai die philosophie chrétienne*, 13.

[2] Cfr. el capítulo «Dominio y reino», en Lossky, V: *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, XII.

fuerza, precisamente en autores del mundo ruso. Me refiero a la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski (con el diálogo precedente entre Iván y Alioscha) y al relato del Anticristo de Soloviov, dos textos sin los cuales, a mi juicio, hoy sería difícil hacer teodicea[3].

1. El dilema de Iván Karamazov y la unitotalidad anticristiana según Soloviov

1.1. *El rechazo karamazoviano del mundo de Dios*

Veamos en primer lugar, dos de los textos con los que Iván Karamazov provoca a su hermano Alioscha:

> Yo acepto la idea de Dios, no sólo con mucho gusto, sino revistiéndole de todos los atributos: sabiduría, designios inescrutables, orden, sentido de la existencia; creo en la armonía eterna, con la que nos fundiremos todos algún día; creo en la tendencia del universo, porque ella es Dios mismo. ¿Te parece que estoy en buen camino? Pero imagínate que ese universo de Dios no lo admito, sin embargo, en sus consecuencias definitivas. Sé que existe, y, no obstante, lo rechazo. No es Dios lo que yo rechazo, entiéndelo bien, sino el mundo que ha creado: no puedo resignarme a aceptarlo. Abrigo la convicción infantil de que los sufrimientos desaparecerán algún día; que la comedia mortificante de los contradictorios humanos acabará por desvanecerse como un burdo espejismo, como invención que es de un espíritu vil, insignificante, atómico, el espíritu de Euclides; que al fin del mundo, en el momento en que se revele la armonía eterna, se producirá algo tan bello, tan precioso, que se levantarán todos los corazones, se apaciguarán todas las indignaciones, se redimirán todos los crímenes; y eso será un motivo suficiente para perdonar y justificar todo lo que ha acontecido sobre el haz de la tierra... ¡Sí! ¡sí! Todo eso llegará a realizarse, pero yo lo rechazo, no quiero aceptarlo. ¡Que se

[3] A primera vista, la presencia de Dostoievski no parece determinante en la cosmovisión de Florenski, aunque las referencias al novelista, casi siempre puntuales, sean habituales en los escritos principales de Florenski, en *La columna*, en *La filosofía del culto*, etc. Para la recepción de Dostoievski en Florenski, es interesante leer P. Florenski, *A mis hijos*, 68-71. Lo cierto es que Florenski llega a afirmar que "después de las antinomias del apóstol Pablo, fue Dostoievski quien volvió a descubrir el carácter salvífico de la caída y la bendición del pecado, pero no de una falta pecaminosa cualquiera, sino del pecado auténtico, de una auténtica caída" (*Ibid*. 70); un juicio éste que hace pertinente tratar las 'antinomias dostoievskianas' desde el mundo filosófico florenskiano. En otra ocasión, ya desde el gulag, Florenski transmite a su hija Olga un juicio particular sobre Dostoievski, en relación al caos abismal que se revela en el fondo de la criatura: "Dostoievski se atiene sólo a valoraciones humanas, percibiendo e interpretando la actividad destructiva del caos como lucha con el bien, causando sufrimiento por el sufrimiento mismo, como una acción humana, pero perversa, orientada al mal. Dostoievski, aunque no siempre ni en todo, ve en el caos, no la raíz de la vida, sino una deformación de la vida, la inversión del bien y del mal, la vuelta del revés de la moral humana. (…) Dostoievski pone de manifiesto, en un hombre enfermo y perverso, sobre todo en sí mismo, esta perversidad, este deseo del mal por el mal (…). Pero fíjate en que, mientras en Tjutcev hay mucho sufrimiento, no es para nada karamazoviana, mientras que en Dostoievski no sólo hay sufrimiento, sino un tormento premeditado e intencional, en sí mismo y en otros. Eso era Dostoievski, no sólo en sus sentimientos, en sus ideas o en sus obras literarias, sino en su propia vida", P. Florenski, "Carta nº8[b], 8 de febrero de 1935" (a Olga), en *SĈT*-4, 178-179. En cuanto al mito del Anticristo ideado por Soloviov, es un tema que influyó profundamente a la generación de simbolistas a la que perteneció Florenski, y que en nuestro autor resulta decisivo a la hora de comprender el sentido filosófico y cultural de la orientación (que en Florenski es siempre orientación a la persona de Cristo, no a los valores o a una espiritualidad abstracta); cfr. P. Florenski, *La filosofía del culto*, 306-308; y, en general, las *La cosmovisión cristiana*, *Empiría y empirismo*, *El espiritismo como anticristianismo*.

encuentren las líneas paralelas, que lo vea yo con mis propios ojos...! Entonces vendré obligado a confesarlo: Se han encontrado; pero así y todo, no lo admitiré[4].

Los hombres tienen la culpa de todo lo que le pasa. ¡Les dieron un paraíso, y ambicionaron el fuego celeste! No merecen ninguna compasión. Los crímenes de los hombres han de condenarse, pero no relegando la pena a tiempos remotos, a una vida futura, sino que hay que castigarlos aquí, en la tierra, en presencia de todo el mundo. Yo no quiero servir de estiércol a la tierra, para favorecer las cosechas que se preparan: ansío ver con mis propios ojos a la gacela durmiendo junto al león, y a la víctima abrazándose con su verdugo. Este anhelo constituye la base, el fundamento de todas las religiones. ¡Y yo poseo esta fe! Pero ¿qué hacer de los niños? ¡Problema insoluble! Si es necesario que los hombres sufran para contribuir con sus sufrimientos a la armonía eterna, ésa no será una razón para que también los niños sufran. Concibo la solidaridad del pecado y del castigo entre los hombres; pero no entre los niños inocentes. Y por lo que respecta a la solidaridad en el pecado original, esa es una verdad ajena a este mundo y yo me niego a aceptarla. Y los niños creerán, dirá algún bromista de mal género, y serán a su vez pecadores... Pero, lo que es aquel pobre muchacho de ocho años, ¡no pecará ya...! ¡Ah! Alioscha, cree que no blasfemo... Sí, concibo muy bien el estremecimiento del universo cuando el cielo y la tierra se confundan en un mismo grito de loor y cuando todo lo que viva o vivió proclame: "Tienes razón, Señor, tu verdad nos ha sido al fin revelada!"; cuando el verdugo, la madre y el hijo se abracen repitiendo: "¡Tienes razón, Señor!" ¡Entonces lo comprenderemos todo, todo nos será explicado! Pero lo que me subleva es precisamente, que eso puede ocurrir algún día. Te digo, Alioscha, que es posible que el día en que esto ocurra, yo también, como los demás, viendo cómo se abrazan el verdugo, la víctima y la madre de ésta, grite: "¡Tienes razón, Señor!", pero será contra mi voluntad. Y lo declaro ahora, que aún es tiempo. Yo me niego a aceptar esa armonía universal; digo y repito que no vale lo que una sola lágrima de un niño, porque esta lágrima deja una huella indeleble en el mundo, y destruye la armonía del universo. Porque, ¿cómo redimirla? ¡Es imposible! ¡Que los verdugos se abrasen en el infierno! ¡También el niño tiene aquí su infierno! Y además, ¿qué significado tiene esa armonía que entraña la existencia de un infierno? Lo que yo concibo es el perdón, el beso universal, la abolición del sufrimiento, y si se exige que el sufrimiento de los niños vaya a completar la suma de sufrimiento que se necesita para que se nos revele la verdad, yo afirmo y sostengo que esa verdad no vale lo que nos cuesta. Yo no pretendo que la madre perdone al verdugo de su hijo, porque no tiene ese derecho. Está bien que le perdone todo lo que le hizo sufrir a ella; pero no lo que sufrió el niño bajo las dentelladas de los perros. No, ella no tiene derecho a perdonar en nombre de su hijo, aun cuando éste se lo ordenara. Pero si no existe el derecho al perdón, ¿dónde está, pues, la armonía? Si yo rechazo esta armonía, si me sublevo contra ella, es por amor a la humanidad. Prefiero que mis sufrimientos queden sin redención, aunque yo sea culpable. El ingreso en esta armonía es demasiado caro para mi bolsillo: renuncio a mi localidad. Y si soy honrado, la localidad he de devolverla cuanto antes; y es lo que hago. Yo no me niego a creer en Dios, pero le devuelvo la localidad con el debido respeto (…) ¿Puedes admitir el hecho de que los hombres a los que deseo ver felices consientan en aceptar esa felicidad al precio de la sangre de ese pequeño mártir?[5].

[4] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, 128.
[5] F. Dostoievski, *Ibid.*, 135.

Antes de relatar su leyenda del Gran Inquisidor, Iván ha planteado el dilema aporético de lo que yo llamaría 'el Cielo total'[6]. ¿Es la 'Ciudad santa', prometida en el Apocalipsis, el Cielo total? El dilema de ese Cielo total perdura como una barrera que ya no podrá ignorar ninguna religión ni ninguna filosofía, sea metafísica o sea una filosofía derivada, porque se trata de la cuestión de la armonía existencial, de la *teleología* incluso para regiones específicas del saber. Si el científico, el sociólogo o el esteta pretenden defenderse recurriendo a los límites de sus objetos de estudio, estarán mostrando su inconsistencia, o mejor dicho, su injusticia, enmudeciendo ante la pregunta: ¿qué espacio ocupa ese saber de cara a la salvación universal?[7] Sin embargo, la teleología puede plantearse aporéticamente, como ha hecho Iván. La injusticia de los saberes circunscritos a un objeto particular, y no solo, sino también la injusticia de cada acción humana en el tiempo, persiste si se conciben únicamente como 'momentos' que contribuyen a una resolución final, acabada en sí misma.

La posición de Iván pone sobre la mesa tres puntos principales:

a) que la persona puede ver delante de sus ojos la reconciliación universal en toda su potencia y beneficencia, y sin embargo rechazarla: aunque en el rechazo la persona se dañe a sí misma, con él estará mostrando una potencia de mayor verdad, otro rango posible de la justicia (esto, de momento, lo emparenta con las demandas de Prometeo que hemos estudiado anteriormente);

b) que si el presente se toma como el 'abono' para una fecundidad futura, en la que se resolvieran las contradicciones, se comete injusticia;

c) que "la sangre del pequeño mártir" no puede justificar ninguna reconciliación universal y que ninguna armonía es admisible si hay la sangre de ese inocente.

Mi tesis, como espero ir mostrando a lo largo de todo este trabajo, es que la filosofía de Florenski puede responder a estas tres cuestiones suscitadas en Iván Karamazov, a través, respectivamente, de la idea de santidad como la concibió Florenski, de la idea del símbolo y del martirio.

De algún modo, la posición de Iván puede considerarse un 'anti-argumento ontológico', porque está escindiendo definitivamente la identidad de la presencia de Dios

[6] Todo lo que va a seguir a lo largo de este capítulo está relacionado con las cuestiones de alteridad y totalidad, aunque no de un modo exactamente fiel al levinasiano. En sentido florenskiano, creo más conveniente hablar de irreductibilidad (o inconmensurabilidad) y linealidad. En la ontología florenskiana, lo total es lo católico, *catholou*, como una unidad compacta e irreductible a la uniformidad de la perspectiva lineal, como un portador de posibilidades infinitas. Habrá que verlo cuando estudiemos su teoría de la forma. Florenski contempla el mundo como un todo, como un entero; pero es una totalidad concreta que contiene posibilidades inconmensurables, múltiples y policéntricas, inagotables en la comprensión de un ojo único. Lo totalizante, en cambio, no es la unidad concreta de realidad y sentido, sino el plano o superficie sobre el que esa unidad se proyecta. Este es el efecto de la perspectiva lineal. Si se atiende al discurso que vamos a iniciar a lo largo de este capítulo, se entenderá que la persona, humana o divina, es una totalidad, y esto es un signo de su justicia, porque es irreductible; en cambio, la totalidad que se vuelve infernal para la persona es la unidad globalizante en la que la persona tiene que detenerse. Por eso hablamos de 'Cielo total', designando "no a Dios, sino a su mundo" (según la expresión provocadora de Iván Karamazov).

[7] De un juicio así eran conscientes las sociedades cultuales, teocéntricas; un juicio así fue a lo que aspiró Soloviov en su proyecto del saber integral que armonizaría arte, conocimiento y acción para la trasfiguración del mundo (cfr. la introducción a su obra *El conocimiento integral*); también fue la noción de la memoria (*anámnesis*) de Ivanov sobre la resurrección de los valores culturales en Cristo (cfr. M. O. Gerschenson – V. I. Ivanov: *Correspondencia desde un ángulo a otro*, «Revista de Occidente», nº 117-118, 1933).

con todo cuanto puede atribuirse a ese Dios, no sólo con los atributos de la teología natural, sino en su condición de salvador universal, como custodio de la reconciliación histórica. Y lo está haciendo mediante su voluntad: "lo rechazo".

Iván no rechaza a Dios, sino a su mundo, dice él mismo. Esta es una inversión – mucho más atrevida y significativa – de los términos del ateísmo filosófico. Si el ateo reconociese y aceptase el mundo de Dios, el ateo afirmaría existencialmente a Dios y creería en él. Pero, normalmente, no lo reconoce, no porque libremente lo rechace, como Iván, sino por reputarlo una contradicción lógica o material respecto del mundo de aquí. El ateo se mantiene en el argumento ontológico de Dios; aunque lo refute, lo refuta porque la esencia de Dios es un imposible, pero si fuera posible, aceptaría existencialmente a Dios. El movimiento operado por el ateísmo es una transformación del 'mundo de Dios' en mundo del hombre, como una esencia de Dios a pequeña escala (Feuerbach); Dios no es, pero su mundo, aunque sea en la criatura, no puede no ser. Iván hace un movimiento contrario: Dios es, pero rechaza su mundo.

El 'mundo de Dios' es su creación, su obra, la revelación 'energética' de su persona en este mundo nuestro, fáctico, junto con las condiciones para crearlo; la visión de Dios sobre el mundo, sus ideas y sus verdades eternas, su Sabiduría. El mundo que Iván rechaza es el creado y el increado, con sus atributos, aunque mantenga en pie el reconocimiento existencial de la persona divina. Para Iván, la posibilidad personal última de cara a ese Ser absoluto no está en su Logos, sino en la posibilidad de hacer de ese Ser algo que puede ser ofendido y rechazado mediante su subversión[8]. La ontología de Iván no es la de un existencialismo ateo, sino profundamente personalista: a la Persona divina puede rechazarla, consentirla o alabarla, pero eso es algo que queda más allá de su unidad Ser-Logos, irreductible a su presencia – incluso si aparentemente fuera la mejor presencia divina posible, donde la víctima se abraza con el verdugo en la luz de la pacificación universal.

Iván es otro arquetipo literario de la unilateralidad hipostática que venimos estudiando. Permanece fiel a la persona frente a la unilateralidad de la sustancia (en la que convergieran esencia y existencia). A Iván no le basta el *mejor* de los mundos posibles para justificar el acto existencial. Esto podría extenderse a la filosofía de la sustancia, como quiera que se tome (o de la 'identidad', como la llama Florenski, asumiendo el carácter sustancial de la conciencia o de la unidad mística). Solo que esta vez el rechazo de ese mundo no se debe al carácter ciego y forzoso del existir. Incluso si se tratase de la facticidad, Iván la aceptaría de buen grado, reconociéndola como Bien y sumándose, dice él, a la alabanza universal. Pero en Iván el acto existencial permanece injustificado porque en él se implican los desastres de la historia, el sufrimiento, los acontecimientos no ya 'ontológicamente forzosos', sino brutales y moralmente escandalosos.

[8] El descrédito hipostático es una potencia del Logos, del Sentido. Pero en la teodicea lo hipostático se pone en crisis encarando una existencialidad que no es reductible al Logos. Si el mundo de Dios fuera suficiente para afirmar la existencialidad de Dios, entonces la teodicea no sería necesaria; si el Existente divino quedara cubierto por el Logos, habría teología, no teodicea. Cuando Iván rechaza el mundo de Dios, no es que atente contra el Logos; atenta contra el Existente porque su única potencia lógica parece consistir en expresarse y donarse en el Logos. En el reclamo de Iván hay un reclamo invertido de la unidad trinitaria, pero también una confusión de los términos. Iván entiende los límites de concebir a Dios como la unidad Existencia-Sentido, Ser-Logos, pero no llega a comprender cómo ese Logos pueda ser filial, Hijo.

Esto abre una potencia mayor para la Verdad, si aceptamos el reverso de la afirmación de Iván: si Dios puede ser rechazado aun estando en presencia de su luz, de su vida, de su paz, de su salvación en su Cielo total, entonces a Dios también se le puede abrazar y alabar si ese Cielo total no llega nunca, radicándose en su Persona y no en su mundo. Esto es algo que los místicos de todo tiempo han conocido, como san Gregorio de Narek: "No añoro los dones, sino al Donante. No aspiro a la gloria: quiero abrazar al Glorificado... No busco el reposo; busco el rostro de Aquel que da el reposo: eso es lo que anhelo y suplico. No desfallezco por el banquete nupcial, ¡desfallezco por el Esposo!"[9].

Pero la trampa en la que cae Iván, al igual que la trampa de tantos intentos de teodicea lineal, es que el 'mundo de Dios' sea el Cielo total cuya armonía justifica su existencia. Y esto, que en su límite extremo se dice de la reconciliación divino-humana propuesta por el cristianismo, puede decirse, en cierta medida, de cualquier ámbito creatural, sobre todo político, que, desde una perspectiva inmanente, aparezca como un mundo que no puede no ser, absolutizando la perspectiva creatural.

Iván sugiere indirectamente – al menos hasta que relate su leyenda del Inquisidor– que la presencia de Dios sólo es posible en los términos armónicos dictados por su esencia, que el encuentro entre hombre y Dios tiene lugar en la forma innegable A=A, como las paralelas encontrándose ante sus ojos (una contradicción, pero que se hace evidente). Para Iván, el fin de la historia y del acto existencial está en el trono de Dios, en el punto de vista de Dios sobre la realidad de todas las cosas[10]. Por eso, aunque se asome hasta una conciencia personal capaz de separar la existencia y su justificación, solo es capaz de hacerlo para rechazarlo, porque no imagina una justicia de Dios de otro modo que como el punto definitivo del ser y de la historia. Y esto supone una consecuencia fatal: si la justificación del acto existencial sólo se concibe en la esencia – en sentido amplísimo, incluyendo la armonía universal de lo divino y de lo humano y reconociendo lo inagotable de la existencia para la esencia–, una esencia que la reconduzca hasta su identidad, entonces la mayor posibilidad ontológica es el rechazo, el "No" a la identidad de Realidad-Sentido que disuelve toda realidad posible.

Y la tesis fuerte, de la que fueron conscientes los rusos que teorizaron sobre la llegada del Anticristo, en especial a partir de Soloviov, es que bastaría poner a un usurpador en el trono de la armonía universal para que Dios se volviera innecesario. Si una Idea impersonal, pero real y efectiva, como ocurre en los mesianismos ideológicos, pudiera garantizar la justicia existencial, a través de una idea de la armonía universal, ¿para qué iba a necesitarse un Dios como el bíblico, el Dios de la pasión y de los sacramentos? ¿Y si el hombre fuera capaz de alcanzar por sí mismo esa armonía, quizá no hoy pero sí

[9] Gregorio de Narek, *Oración* XII, en Catequesis sobre la Eucaristía: Audiencia General, S.S. Juan Pablo II 18 de octubre, 2000. Huelga decir que este es también el secreto del auténtico 'argumento único' de san Anselmo, a diferencia de sus versiones "ontológicas" en filósofos modernos o en el monje Gaunilo: para Anselmo, la unidad nuda de presencia real y esencia nunca ha sido autojustificante, de lo contrario jamás habría propuesto argumento alguno, y la verdad de su argumento está en poner en relación toda presencia con el *nihil maius potest*. Por lo demás, el tema de la adhesión a la Persona de manera irreductible a la presencia *reconocida* (o sea, consolante) de sus dones recorre el tema de la noche en San Juan de la Cruz.

[10] La imposibilidad de la teodicea está en el monismo divino, como la imposibilidad de la antropodicea estará en el monismo humano. Este problema lo trató extensamente Berdiaev a lo largo de toda su obra, como *El sentido de la creación, Dialéctica existencial de lo divino y de lo humano, Metafísica escatológica* o *Espíritu y libertad*.

pasado mañana, como sugieren las utopías de todo tipo, sobre todo las políticas? Ahí se obraría una confusión y una inversión de los términos de la teodicea con los de la antropodicea; la idolatría se traduciría en poner a al antropodicea en el lugar de la teodicea, con todo lo que ese cambio significaría: la autojustificación del hombre sin la justificación de Dios, sin haberse intercambiado con el 'puesto' de Dios, la autojustificación de una humanidad incapaz de salir de sus límites inmanentes.

1. 2. *El anticristo de Soloviov exige una radicación del Bien en la Persona*

Algo análogo a lo anterior puede descubrirse en la leyenda del Anticristo concebida por Soloviov, en los inicios del siglo XX. Soloviov escribió, al final de su vida, un relato extraordinario en el que un hombre de paz consigue, por fin, traer al mundo las tres cosas deseadas en la historia de los hombres: el bien, la verdad y la belleza[11]. Sin poder entrar ahora en los detalles del relato, podemos sugerir que este mito nos obligaría, a cada uno, a imaginar en sus propias circunstancias la profundidad y el grado posible de realización de cada promesa traída por el impostor. Este es un desafío del camino para cada hombre, según su modo – aporético – de resolver la polaridad de existencia y sentido.

El hombre de paz del mito de Soloviov trae el final de las guerras, la solución a la cuestión económica y el ocio para todos, eliminando así los motivos de angustia social. También elimina la inquietud por las preguntas del hombre, algunas por responderlas con una filosofía inaudita, otras por reconocer que sobrepasan a las posibilidades humanas. Finalmente, elimina la cuestión religiosa eliminando las separaciones entre diferentes confesiones cristianas, concediendo a cada una aquello que más la caracterizaría (el Papado, o sea, el derecho romano; el estudio de la Sagrada Escritura, o sea, la razón y la fe; la belleza de la Liturgia, o sea, la síntesis suprema del arte, la cultura y la religión). Se trata de un mundo en el que por fin se han realizado a la perfección los valores cristianos: es el final de la historia.

Pero Soloviov achaca a este príncipe su imposibilidad de ofrecer lo más fundamental: la victoria sobre el 'enemigo último', que es la muerte[12]. Con ello estaba refutando, ya en el año 1900, la mentira fundamental del mesianismo de las ideologías contemporáneas: tal vez las ideologías consigan salvar el destino de la historia, pero no podrán salvar a la historia como tal, porque suplantan a la escatología, a la resurrección universal.

Sin embargo, todavía es posible llevar el mito de Soloviov más lejos. Nada nos impide extender el discurso de Soloviov y pensar que ese príncipe pudiera traer igualmente la inmortalidad para todos los hombres, incluyendo hasta el último de los ancestros (pues,

[11] Cfr. V. Soloviov, *Tres diálogos y el relato del Anticristo* (2016).

[12] "Imaginemos que un hombre dedicado al bien, Sócrates por ejemplo, consiguiera derrotar no sólo a sus enemigos internos, esto es, las pasiones malvadas, sino también a sus enemigos sociales, reformando así la *politeia* griega; pues bien, ¿cuál sería la ventaja de esa efímera y superficial victoria sobre el mal cuando este último triunfa definitivamente en el estrato más profundo del ser, en el mismo fundamento de la vida? Tanto al reformador como al reformado les tocará un mismo fin: la muerte", V. Soloviov, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo,* pág. 141; "Si la muerte es más fuerte que la vida mortal, la resurrección a la vida es más fuerte que ambas. El Reino de Dios es el reino del triunfo de la vida a través de la resurrección: he aquí, pues, el bien concreto, realizado y definitivo en el que se reencuentra toda la potencia de la obra de Cristo y se revela su amor real hacia nosotros y el nuestro hacia Él", *Ibid*., 144.

decía Soloviov, no puede haber justicia mientras las generaciones pasadas no resuciten). ¿Qué sucedería si esta tierra se pacificara con la política del Anticristo de Soloviov y, después de la muerte, *linealmente*, se encontrase un estado de cosas análogo, pero perfeccionado, donde todos y para siempre alcanzaran la plenitud de sus potencias? ¿No estaríamos realmente ante el final de la historia? ¿Y no es esa, acaso, la esperanza de ultratumba que nos mueve a casi todos los hombres? Pero en un caso así, Iván Karamazov podría seguir rechazando la política universal del nuevo príncipe. Y es lo que, en el relato de Soloviov, hacen los últimos cristianos, mártires, irreductibles al nuevo príncipe de la paz. ¿Por qué ese rechazo? Porque en el nuevo orden mundial, advierte Soloviov, la persona concreta de Cristo es innecesaria: "Lo que más apreciamos en el cristianismo es el mismo Cristo", pero Cristo no es el conjunto de los valores cristianos [13].

Más allá de un carácter confesional del mito, esta afirmación interesa porque es estrictamente personológica, y toda la filosofía de Soloviov puede reconvertirse en una filosofía de la persona a partir de su mito. Los últimos cristianos del mito de Soloviov renuncian al mejor mundo posible porque no es obra de la Persona, y prefieren la fidelidad a la persona concreta antes que una tierra armonizada a imagen del cielo total, o como lo llamaba Soloviov, de la 'unitotalidad', siendo una unitotalidad separada de la persona.

La filosofía misma de Soloviov, por cierto, se debate, no sin ambigüedades, entre una metafísica unitotal ('de la sustancia sin persona', dice Florenski) y la centralidad de la persona concreta, fundada en la irreductibilidad histórica de Cristo y en la que radica 'aquello' que formalmente denominó 'unitotalidad'[14]. Soloviov luchó, con la razón y con la acción, por el proyecto de la armonía universal, como profeta de la reconciliación, pero a la vez ese proyecto estaba condicionado por la pregunta: ¿a quién es atribuible ese proyecto de la unitotalidad? ¿Cambiaría alguna coma de esa unitotalidad si Cristo no fuera Cristo, sino un usurpador suyo, alguien parecido a Él pero que no fuera Él, o simplemente un nombre metafórico de un trono vacío?[15] ¿Es la unitotalidad (de la armonía universal)

[13] V. Soloviov, *Ibid.,* pág. 180.

[14] "Lo verdaderamente existente, precisamente por ser uno, es juntamente con ello también *todo*, o más exactamente: contiene en sí mismo todo, o: lo verdaderamente existente es *omni-uno* (*vseiedínoie*). De este modo, la plena definición de la verdad se expresa con tres atributos: *existente, uno, todo*… La verdad es *lo existente omni-uno*", V. Soloviov, *Crítica de los principios abstractos*, XLII, en P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, (trad. esp. 518); "Denomino omniunidad positiva o verdadera a aquella en la que la unidad existe no a cuenta de los demás o en detrimento de los demás, sino por el beneficio de todos. Una unión negativa, falsa, aplasta o engulle los elementos que la componen, y, por este motivo, se trata de una unión vacía. La verdadera unión, en cambio, conserva y refuerza sus elementos y se realiza en ellos como plenitud de ser", V. Soloviov, "El primer paso hacia una estética positiva", en *La trasfiguración de la belleza*, 113. Pero al mismo tiempo, Soloviov indica el carácter personal concreto de esa unitotalidad: "La verdadera individualidad es una determinada forma de unitotalidad, un determinado modo de percibir y de hacer propias todas las demás cosas", V. Soloviov, *El significado del amor,* 56. Sobre el personalismo o impersonalismo de la metafísica de Soloviov a la luz del último relato sobre el Anticristo, véase L. Shestov, *Speculazione e apocalisse. La filosofia religiosa di Vladimir Solov'ëv*. Shestov, *Speculazione e rivelazione*, 141-293.

[15] Esto se lo pregunta Florenski a lo largo de su diálogo de juventud, *Empiria y empirismo*. "Pongamos un ejemplo concreto para explicar el problema. Tenemos dos recipientes idénticos, dentro de los cuales hay dos objetos con el mismo peso y volumen. Los objetos son porosos y están empapados de vino, huelen a vino y saben igual. Con una experiencia inmediata, con los sentidos, no percibimos diferencia alguna entre ellos. Realizando un análisis más exacto sobre el peso específico, la solidez, la capacidad térmica, la conductividad eléctrica, la estructura a nivel microscópico y otras cosas del estilo, tampoco encontraríamos diferencias. Con un análisis químico, lo más preciso posible, la composición de sus partículas resulta ser la

la métrica real de Cristo, y, por tanto, de la persona? Soloviov ha querido unir en un único acto dos tendencias: 'todas las líneas convergerán en Cristo' (según una célebre expresión de Máximo Confesor) y 'todas las líneas convergerán en la unitotalidad'. Pero, si la segunda es suficiente, ¿a santo de qué la primera? Y si la primera es imprescindible (pongamos por caso: a causa de todo cuanto concierne a la gracia sacramental), entonces ¿es la segunda realmente la inteligibilidad de la primera? Y, sobre todo: ¿en qué condiciones puede llegar a imaginarse la escisión Cristo/Persona – Unitotalidad/Sustancia, como si Cristo volviera a ser despojado de sus vestidos?[16]

1.3. *¿Cómo ha podido decir Iván 'No' al mundo de Dios?*

En el caso de Iván Karamazov, el personaje dostoievskiano planta una situación de no-salida a todo propósito de reconciliación en el Cielo unitotal, porque ¿cómo convencer -convertir- a un individuo concreto, en su rebeldía, de la justicia del reino unitotal? Según Lev Shestov, la fe de Soloviov en las razones de la unitotalidad no buscaba otra cosa que convencer forzadamente, 'baculinamente', de las bondades de la salvación universal. Y no sólo baculinamente, sino también – advierte Shestov- *afectivamente*, porque la persona cierra el círculo de la necesidad unitotal mediante un afecto que se justifique a sí mismo, en la estética unitotal, en aquella 'empiría de la inteligencia, que en nada se diferencia de la empiría de los sentidos', como decía Florenski. "El alma humana – dice Platón– cuando siente placer o dolor por algo está obligada a considerar este algo como lo más evidente y verdadero, aunque no sea así…"[17]. Y lo que Platón considera un clavo del alma al cuerpo, Shestov nos dice que, análogamente, se repite en la visión espiritual: la necesidad de la visión noética es correlativa del placer o dolor en esa visión. Necesidad y principio estético conforman así el cumplimiento del principio armónico unitotal, como reino definitivo de lo autoevidente, la justicia de la armonía alcanzada y el entusiasmo que esa armonía despierta. La necesidad, según Shestov, en realidad siempre es – por mucho que se contradiga – *bendición de la necesidad*[18]: hacia esa bendición ha solido apuntar la filosofía, pero también la historia.

Así pues, el discurso de Iván no imagina su Cielo total contemplado fríamente, como concepto o como una realidad que no conmoviera. Él asiste a la alabanza universal, que provoca la revelación final de Dios ante el hombre; también él queda extasiado ante la magnificencia del mundo divino y está dispuesto a unirse a la glorificación total. Pero Iván, como le sugiere su demonio, se detiene: "Porque ¿qué pasaría después de mi

misma. Después de un experimento así, tú dirías que estos objetos no se diferencian; yo, en cambio, te diré que pueden ser diferentes, radicalmente diferentes: uno es un fragmento de pan bañado en vino, el otro es el Cuerpo y la Sangre de Cristo", P Florenski, *Empiria y empirismo*, en *SĈT* -1, 160.

[16] Este dilema abre el recorrido teológico entre el Cristo sufriente (y por extensión: impotente) y el Cristo de la gloria. Cristo, como Persona irreductible, es inseparable de Logos y de Sofía, así como no puede haber Esposo sin Banquete. La tentación continua es no reconocer el banquete, cualquier 'hecho' de la historia, como don del Esposo. Pero no lo es menos aceptar – no sin un fondo de resignación, de claudicación heroica –al Esposo sin los dones. El *solus Christus* en realidad es el *totus Christus*; de otro modo, la filosofía de la persona vuelve a caer en el unilateralismo sin sustancia. Cfr. Massimo Borghesi, "Cristo y Prometeo. Tragicismo, titanismo, redención", *Open Insight*, vol. V, nº 7 (2014), 9–31.

[17] Platón, *Fedón*, 83d.

[18] Cfr. L. Shestov, "Parmenide incatenato", en *Atene e Gerusalemme*, I, 185ss.

hosana? Inmediatamente después el mundo se apagaría y ya no pasaría nada" [19]. La fuerza del discurso de Iván está en pretender resistirse a esa alabanza y a la maravilla que provoca el espectáculo celeste, en nombre de un principio superior.

Lo luciferino aquí está jugando sus cartas, y quizá ahí se juegue el destino real del hombre. Podríamos pensar, en efecto, que la rebeldía del hombre ante la armonía unitotal injustificada no era más que un pecado de ignorancia por precipitación. ¿No habrá extendido Iván hasta el Cielo la insatisfacción propia de la vida presente? ¿Quién, ante la luz divina, no temblaría para después estallar en un grito de júbilo, sabiendo que esa luz es infinita y que el mundo jamás se apagará? ¿No será que Iván ha desconocido la fuerza, existencial y racional, de un mundo superior? ¿Quién como Dios para juzgar la armonía y la belleza de la reconciliación final? Ante el Nombre divino, 'supraesencial', ¿no se vería Iván forzado a retractarse, como Job (Job 42, 1-6), y a echarse polvo y ceniza por una falta cometida contra los límites creaturales? Pero Iván sabe perfectamente que la revelación final de Dios, en su armonía universalmente salvífica, es algo digno de alabanza y de decir 'Tú tenías razón'. Por eso, el testimonio de Iván nos dice que la posibilidad del rechazo a un mundo así es real, que no es una *hybris* ignorante. Pero con eso, Iván está abriendo un espacio mucho mayor al sentido de la salvación universal, del equilibrio y de la reconciliación – voces todas éstas del destino de la persona –.

Iván está diciéndonos que la verdad-justicia no puede jugarse para el hombre fenoménicamente, en virtud de aquello que contempla y recibe; que la justicia que enjugue las lágrimas no puede ser un borrador pasado sobre los afectos enclavados por el mal para trazar sobre ellos los afectos pacificados, dulces, amables y definitivamente felices. Creo que Iván está uniendo aquí dos inviabilidades de la *-dicea*: una inviabilidad moral, porque el mal cometido o sufrido es irreductible a la percepción de ese mal, sea como vergüenza o como sufrimiento; la inviabilidad gnoseológica, pues la contemplación de la verdad unitotal sugerida por Iván no sale del reino de las autoevidencias y se justifica a sí misma, como bendita, dulce, bella para el ojo del alma. Y estas inviabilidades, dicho sea, se correlacionan con inviabilidades sociopolíticas e incluso estéticas.

Seguramente, lo que Iván está poniendo de manifiesto es que una armonía así el hombre la recibiría desde su propia perspectiva y sin salir de ella, o sea, *concibiendo creaturalmente* al mundo de Dios. Iván plantea que el 'No' es más radical que el 'Sí' ante un mundo exteriorizado para el hombre, proyectado hacia fuera, sin que haya habido intercambio real del puesto entre el hombre y Dios. Al hombre le estaría dado contemplar las paralelas uniéndose, pero no sería capaz de unir las paralelas dentro de él mismo (cosa ésta distinta de 'por sí mismo'). Iván está diciendo, aunque negativamente, que el hombre está llamado a ser más que un consumidor de verdades y de bienes, que no puede ser un

[19] "Por una especie de decreto inexplicable – dice el diablo a Iván- mi misión es "negar". Sin negación no habría crítica, ¿y en qué se convertiría la prensa sin la página de crítica? Sin crítica, todo sería un hosana. Pero para que haya vida, no basta con que haya hosana, el hosana tiene que pasar a través del crisol de dudas. (…). Yo para mí pediría solo la anulación. Pero no, tienes que vivir, me dicen, porque sin ti no habría nada. Si en la tierra todo fuera según la razón, nunca pasaría nada. Sin ti no habría acontecimientos; ahora lo que quieren son acontecimientos… las personas, sí sufren, pero a cambio viven, viven una vida real y no fantástica, porque el sufrimiento es la vida. Sin sufrimiento, ¿qué placer ofrecería la vida? Todo se parecería a un único e interminable *Te deum*; santo, sí, pero aburrido. ¿Y yo? Sufro, pero no vivo", en P. Evdokimov, *Dostoievskij e il problema del male*, 135.

espectador pasivo del juicio de Dios; en fin, que la potencia de la Verdad en él ha de superar a la concepción asimilativa de lo conocido[20]. Iván está acusando a la posibilidad de un Cielo total, pero a la vez está desenmascarando que un Cielo así en realidad supondría concebir lo celeste desde el 'sum' del hombre, desde su autoevidencia, sin éxtasis. Tanto es así, que Iván no se rebela porque la armonía sea el destino final – el hombre concreto podría moverse indefinidamente en la unitotalidad sin sufrir violencia, tal como la imaginó Soloviov –; sino porque esa armonía es autoevidencia ('las paralelas se encuentran y la víctima abraza al verdugo', quiere decir 'yo lo veo'), evidencia más el afecto de entusiasmo y de reconciliación interior que la evidencia trae consigo. Iván nos dice que el Cielo total es el mejor mundo posible para el hombre, pero un hombre cuyos impulsos extáticos en verdad nunca lo liberan de sí, nunca lo llevan al éxtasis real y creador.

La cuestión que late de fondo en las *pars destruens* de Iván es semejante a la planteada por Soloviov en su crítica del anticristianismo: si las paralelas jamás se encuentran ante nuestros ojos, ni la víctima abraza al verdugo, si el mundo de Dios permaneciese eternamente eclipsado ¿seríamos capaces todavía de entregarnos a Dios? La mentira fundante del razonamiento de Iván, sin embargo, es pensar que ante el Cielo total el único éxtasis sea el del rechazo, que el único mundo divino posible sea aquel en el que el hombre se traga alegremente la armonía universal. La reconciliación no se justifica a sí misma, es un fruto del éxtasis del hombre a Dios. Y esto sí es la unitotalidad de Soloviov. Soloviov no sólo fundó su unitotalidad en el principio de que la unidad no destruya la autonomía de las partes, ni en que las partes no se autoafirmen al margen de la unidad, sino – en tercer lugar – en que la unidad ceda su espacio a las partes y las partes le cedan su espacio a la unidad[21].

2. El rechazo de Iván como imposibilidad de martirio

[20] Según Nicolás de Cusa, "entre la mente divina y la nuestra hay la misma diferencia que entre el ver y el hacer; la mente divina crea concibiendo, la nuestra asimila concibiendo, produciendo los conceptos el intelecto; la mente divina es una fuerza productiva, la nuestra una fuerza asimilativa", a lo que Shestov responde "Nicolás de Cusa sentía a Dios tan lejano, que es mejor no intentar alcanzarlo, sino aceptar de una vez por todas nuestro destino mortal, non *facere* sino *videre* y *concipendo assimilare*; consideraba que para el hombre el principio *adequatio rei et intellectus* era el principio universal de búsqueda de la verdad, ya fueran verdades positivas ordinarias o supremos problemas de metafísica", L. Shestov, "Parmenide incatenato", en *Atene e Gerusalemme*, I,

[21] "La diferencia entre el ser ideal, es decir, el ser que es como debe ser, el ser que es digno de ser y el ser no ideal, que no merece ser, depende, en general, del tipo de relación que mantienen entre sí y con el todo, los elementos particulares que constituyen este mundo. El ser es un ser ideal, o es como debe ser, cuando, en primer lugar, los elementos particulares no se excluyen mutuamente y se suponen el uno en el otro, cuando son solidarios entre sí; en segundo lugar, cuando no excluyen el todo, sino que reafirman su ser particular sobre el fundamento general único; cuando, finalmente y en tercer lugar, este fundamento omniunitario o principio absoluto no aplasta ni engulle los elementos particulares, sino que los descubre en sí mismo, cuando les otorga espacio en sí"; "El ser ideal o digno de ser exige el mismo espacio tanto para el todo como para las partes, y no es, en consecuencia, libertad de toda particularidad, sino solo de su exclusividad. La plenitud de esta libertad exige que todos los elementos particulares se encuentren unos a otros en el todo, que cada uno se suponga en el otro y el otro en sí mismo, que se sienta la particularidad dentro de la unión del todo y viceversa; en una palabra, que exista una solidaridad absoluta de todo lo existente, o que Dios esté en el todo y en todos", V. Soloviev, "El significado general del arte", en *La transfiguración de la belleza*, 126 y 128.

2.1. *El dilema de Iván plantea la imposibilidad de una inmolación injusta de la historia*

Hay todavía otra vuelta en el discurso de Iván, que es en el que realmente el modo abstracto de concebir la unitotalidad soloviéfica queda en entredicho, al menos hasta el relato del Anticristo. La armonía a la que se enfrenta Iván es el punto final al desarrollo histórico, igual que para Soloviov el progreso histórico "debe conducir a la sociedad hacia un fin determinado, hacia un fin absolutamente digno, perfecto e ideal"[22]. Si es así, la idea de justicia y su reconciliación suponen – en el sentido de que dan por supuesta, y se apoyan en ella – la injusticia de la historia, tomada como provisional. En una teoría de la salvación, al igual que en las metafísicas fundadas en la solidez del ente, es muy difícil no tomar el presente histórico como provisional, como un peldaño a la espera de alcanzar el estado definitivo. En este marco, el presente, la historia, los males cometidos y los males sufridos podrían quedar desterrados por la presencia unitotal, por la *parusía*. El presente, como mucho, se concebiría sólo como una preparación para el futuro, pero una preparación que en el fondo hay que saltarse cuanto antes.

Si es así, ¿por qué no saltar ya al Cielo total?[23]

Imaginar, como ha hecho Iván, el modo en el que se comparecerá ante la reconciliación universal, habla igualmente del modo en el que se comparece ante la realidad histórica presente, hoy mismo. El Juicio Final, en el cual todo queda recapitulado y consolado, está alterando el juicio presente, de aquí y ahora. Una cosa es afirmar que allá se juzgará lo que aquí se estuvo decidiendo (y esto es una verdad); otra cosa distinta es imaginar el presente como un momento anticipatorio, para bien o para mal, de la recompensa de ese juicio (y esto es ambiguo). El peligro es hacer del presente un 'por así decir', algo no suficientemente digno de juicio, como si importara la posición subjetiva, pero fundante, del alma humana ante un mundo que todo el rato está diluyéndose y cuya disolución quiere retenerse en un instante hasta que – ¡por fin sí!– se retenga en el presente de presentes que a todos satisfaga infinitamente. En el ahora tiene que haber un lazo con la eternidad; en el ser actual tiene que haber posibilidad de verdad y de bondad, pero precisamente aquí, en la actualidad que está dándose. Esto que está pasando aquí y ahora es lo que hay que salvar, aquí es donde hay que dejar la marca personalísima. Hay que salvar lo que aparece, dice Platón. Y ¿cómo hacerlo? No con la 'separación de fenómenos y noúmenos', no llevando las tensiones al día último, en el cual las tensiones ya no estarán, sino clavando el presente en la Memoria universal, rompiendo el tabique entre el presente y la reconciliación, haciendo así que el presente sea posible, tan posible como lo escatológico. Que la Memoria universal sea digna de recrear el presente, de hacer nuevas todas las cosas, no de sustituir unas cosas por otras nuevas, en cuyo caso las cosas actuales no habrían sido suficientemente posibles, viables, dignas de la persona. Que la memoria no sea sólo una respuesta satisfactoria, total y lineal, a todo por cuanto aquí ha merecido la lamentación, la lágrima, la sangre, la inocencia violada. Esto compromete un sentido lineal de la historia y de su término.

[22] V. Soloviov, *Los fundamentos espirituales de la vida*, 188.

[23] Cfr. La "impaciencia de eternidad" sugerida por G. Morente en *Idea de la Hispanidad*, 119-123.

Según el razonamiento de Iván Karamazov, la llegada de un Cielo total sería la razón de una injusticia, cometida tanto para los que estarán en el Cielo como para los que están ahora en la Tierra, aunque se trate de los mimos sujetos. La alegría de allí y las lágrimas de aquí son irreductibles. Por eso el abrazo entre víctima y verdugo es imposible. La víctima y el verdugo, ¿son los mismos que vivieron el crimen? El crimen ¿puede ser reemplazado por el abrazo de perdón o por la alegría consoladora de la víctima (incluso si el verdugo se pudre en el infierno), pero sin que en ningún caso el crimen haya sido digno de ser salvado? El crimen, en un momento, hizo la vida imposible; ¿sería una verdad-justicia recuperar la posibilidad de la vida regalando los bienes del Cielo total que compensen un mal que suena más bien a percance tolerable en nombre de lo que el Cielo total proveerá? ¿No quedará una marca en el corazón de la víctima que imposibilite la vida incluso en presencia del Bien? Creo que este es el dilema ante el que nos sitúa Iván.

La desproporción entre el presente histórico y el Cielo total es una cuestión escatológica del Bien. Pero le pertenece un hecho hacia el que Iván, como también Unamuno, es muy sensible: la *resignación*. Iván nos dice que no quiere que su presente sea el abono de las generaciones futuras. Como recuerda Evdokimov, esta actitud bloquea de raíz las utopías retrospectivas y prospectivas, con la idea misma de evolución. El evolucionismo, también escatológico, no vence a la ley inferior de identidad; para él todo es inmediatez, prolongación de sí mismo, linealidad. Se ha dicho que los utopismos contemporáneos eran una derivada ensombrecida y secularizada del mesianismo judeocristiano; pero lo que el mesianismo judeocristiano no puede ser es una utopía después de la muerte.

Ante la utopía del Cielo total, sólo cabe resignarse, o sea, devolver el billete de entrada a la vida. Resignarse es devolver la propia dignidad, la propia potencia, el propio signo o símbolo con el que fuimos marcados, la imagen divina en el hombre. Hay una resignación existencial y una resignación formal, cuando la persona se detiene ante el muro, ante la voz que le dice ‘es necesario detenerse’ (como dice Shestov a propósito de Aristóteles[24]). La persona se resigna ante el límite, y se da media vuelta, se vuelca hacia el dinamismo infinito de un mundo clausurado por el ‘es así’, convertido mediante la resignación en un ‘así sea’, convirtiendo la necesidad en bendición de la necesidad.

Pero hay otra resignación, moral y escatológica, cuando la persona decide devolver su pertenencia a la vida – su ‘imagen’ –. Puede decirse que Iván está haciendo un gesto contrario a quienes ya han renunciado a su propia dignidad, a su potencia, aquellos que se han dado la vuelta ante el muro. La resignación de Iván es una resignación a la resignación universal; también ella inviable y también ella una anticonversión, que se da la vuelta y se va. Iván no busca una dignidad superior: beberá la copa y se suicidará; pero con ello habrá puesto de manifiesto una resignación anterior, habrá hecho una renuncia al mundo de Dios sobre una renuncia que ya estaba operativa. Los resignados, los que ya han devuelto su billete de entrada en el mundo (resignados respecto del éxodo) son los que suspiran por el mejor de los mundos posibles con su Cielo total, son los hijos del Inquisidor, aquellos que han renunciado a la imagen divina. Ellos sí han separado a Dios

[24] Cfr. L. Shestov, “Parmenide incatenato”, en *Atene e Gerusalemme*, I, 200.

de su mundo quedándose exclusivamente con el segundo: han querido un banquete sin Esposo, y ellos mismos no se atreven a interpretarse a sí mismos esponsalmente.

La resignación es retrospectiva y prospectiva. Añora la inmediatez del hecho de ser autogozándose, quiere retroceder hasta el *prius* del desequilibrio entre lo irreductible y lo generador; también quiere ensancharse infinitamente. En el Cielo total, en el fondo, la persona sueña con diluirse en el Bien, sin reconocerse ni como irreductible ni como generadora. Pero sobre esa resignación que actúa ya ahora, en el presente histórico, se abre la resignación de Iván: si mañana todo se desenlaza, ¿para qué enfrentarse a la aporía, si lo posible y lo imposible ya han quedado sentenciados?

La resignación, en verdad, es el olvido. Quien intenta retroceder, se olvida de que está llamado a la libertad, apaga su conciencia y se olvida también de su caída, se olvida de la falta de equilibrio de alto potencial. Se ha olvidado sobre todo de que ningún paraíso ha sido jamás vegetativo, indiferente a lo irreductible-generador. Siempre que el hombre ha vivido su Paraíso, ha sido extáticamente, aunque ahora, pasado el éxtasis y demorándose en una tierra extraña, objetive el tema de ese éxtasis y se piense que se trata de una cuestión de inmediatez, de autoevidencia, de decir 'ego sum'. Por eso le aprovecha más saltarse el presente e irse al Cielo total inmediatamente, sin la experiencia extática del éxodo. El resignado del Cielo total quiere retornar a la primitividad infantil de ser, pero la infancia en verdad era éxtasis – como extático era el Bien de Platón[25].

2.2. *Iván confunde el sentido de la inocencia inmolada*

Aun con todo lo dicho, el motivo profundo e irrevocable de la rebeldía según Iván no es la rebeldía ontológica de la libertad ante el hecho de ser, sino la sangre derramada del inocente. Iván sabe que el billete del Cielo total puede ser devuelto, pero ¿quién estaría tan loco como para devolverlo, sino aquellos que expresamente consienten el mal y no desean el proyecto de reconciliación universal, con el bien que esa reconciliación supone para cada individuo? ¿Quién, en la luz, rechazaría la luz prefiriendo la tiniebla? ¿Quién preferiría el no-ser como posibilidad para sí mismo? Pero Iván, con su desafío, nos indica que la posibilidad del rechazo, la posibilidad del '¡No!' ontológico, es una posibilidad real, trágicamente real; pero una posibilidad cuya profundidad expone algo más fuerte que el libre arbitro entre los fieles al bienser y los viciosos que prefieren la oscuridad. Para quienes permanecen fieles al bienser, ¿qué significado habrá tenido la posibilidad del '¡No!'? Para ellos, habrá sido el precio a pagar para entrar en la unitotalidad, habiendo aceptado y preferido el mundo de Dios en oposición al no-ser. Pero para la persona concreta, ¿cuál es la razón – no suficiente – de esa elección? Ellos responderán: las razones del bienser, la plenitud una, existente y total de la armonía creada e increada; entre esas razones se incluyen la posibilidad de la sangre derramada, de la lamentación y del perdón. Y a eso Iván responde: la sangre y la lamentación son irreductibles al bienser. El bienser unitotal, según Iván, puede ser rechazado, pero no por una voluntad perversa

[25] Esta es la lección fundamental que Florenski quiere recuperar de la infancia. "todo dentro de mí, todas mis venas, estaban repletas de ese sonido extático que era mi conocimiento del mundo"; cfr. P. Florenski, *El arte de educar*, 169-172; *A mis hijos*, 71-75.

que aspire a destruirlo todo, sino en nombre de la sangre del pequeño mártir: desde que esa sangre ha sido derramada, la reconciliación en el bienser no será la verdad-justicia.

Pero Iván es un personaje desdoblado, y en él hay la indiferencia ante la gracia, gracia que, por el contrario y como a menudo se ha puesto de relieve, encarna su hermano Aliosha. Iván ha mostrado la posibilidad del 'No', pero inmediatamente la toma como definitiva y, de esta suerte, devuelve la prenda de su dignidad, se resigna a toda verdad-justicia. Esto tiene que hacer pensar que, en realidad, a su rebelión contra la idea de reconciliación universal no le interesa la sangre del mártir, por mucho que él lo tome como motivo para la rebelión. "Lo que yo deseo es el perdón, la fraternidad universal, la supresión del dolor"[26], pero lo desea en unos términos en los que la sangre del mártir sea imposible. En Iván, la sangre del mártir no implica una exigencia activa de la verdad-justicia, sino una imposibilidad, un absurdo, una incongruencia. Iván es un metafísico lineal, su razonamiento es 'euclidiano', y esto, en realidad, pone de manifiesto un racionalismo diabólico, inteligentísimo, pero cruel en su frialdad. Si el mal es posible, la vida es imposible, esta es su conclusión lógica. "

> Según mi lamentable entendimiento, terrestre y euclidiano, lo único que sé es que el dolor existe, que no hay culpables, que todo se encadena, que todo fluye y se equilibra pero esto no es más que un absurdo euclidiano, y yo no puedo vivir ateniéndome a él. ¿Qué me importa a mí que no haya culpables y que yo lo sepa? Lo que necesito es una compensación por este absurdo; de lo contrario, me destruiré a mí mismo. Y no una compensación en algún tiempo o lugar imprecisos, en el infinito, sino aquí abajo, una compensación que yo pueda ver [27].

Iván está diciendo que el martirio es imposible en el mundo euclidiano. Y si es imposible aquí abajo, lo será también en el encuentro, paradójicamente euclidiano, de los contrarios en el infinito. Una reconciliación así imposibilita igualmente al mártir, lo neutraliza; su verdad-justicia no podrá estar en la sangre derramada, sino que la sangre habrá sido nada más que un riesgo asumible con el fin de llegar a la reconciliación total. Pero el niño mártir permanece irreductible a la síntesis lineal de realidad y de sentido; es un sinsentido, es absurdo.

En Iván hay la linealidad del pensamiento; esto muestra la imposibilidad de una armonía lineal como destino de la persona y de la teodicea – y es aquí donde la rebeldía de Iván se muestra fecunda y donde tenemos tanto que agradecer a Dostoievski –, pero esto muestra también la imposibilidad del propio Iván, porque él mismo es lineal y su rebeldía no apunta hacia una Verdad superior de la que él mismo es portador, sino que queda desdoblado en la insostenibilidad del mundo lineal, euclidiano. Iván no es Prometeo, ni Jacob[28]. En él no hay apertura a la gracia, ni posibilidad de filiación. Iván no se ha atrevido a asumir que aquello que él acusa de modo abstracto a la reconciliación universal, cristiana, en verdad es algo que está aconteciendo entre él mismo y su Padre. Iván encara linealmente al Padre, pero en su perspectiva lineal la sangre del niño mártir

[26] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, II, 113.

[27] F. Dostoievski, *Ibid.*, II, 111-112.

[28] Iván no es Prometeo; lo que lo aleja de lo prometeico es su autodestrucción, el no permanecer, enfrentándose a lo inaceptable, en la rebeldía sufriente. Prometeo puede convertirse en mártir, Iván no.

rompe toda linealidad, así que el mundo del Padre y del mártir quedan excluidos de la perspectiva, una perspectiva que ya no puede sostenerse a sí misma, porque aspirando a ser 'unitotal', la sangre del niño mártir se le resiste. A Iván no le interesa tanto la salvación realmente universal en el niño mártir, sino la linealidad, que es un principio de la unilateralidad hipostática. Lo ponen de manifiesto sus sentencias sobre la imposibilidad del amor concreto, comprometido con una persona concreta. "Yo no he comprendido jamás cómo se puede amar al prójimo; a mi juicio, es precisamente nuestro prójimo al que es imposible amar, salvo, quizás, cuando está distante"; "a mi juicio, el amor de Cristo a los hombres es una especie de milagro que no puede existir en la Tierra"; "en teoría y siempre de lejos, uno puede amar a su prójimo, pero de cerca es casi imposible"[29].

Iván rechaza precipitadamente una posibilidad escandalosa para su linealidad, pero que abriría un modo muy distinto de afrontar el dilema. Esa posibilidad es que la sangre del niño mártir sea en realidad el lugar de encuentro de los dos éxodos, humano y divino, y no la carga que el hombre tiene que llevarse en su éxodo, ni la fuerza que le empuja al éxodo. Esto es una prueba del algodón tanto para Iván como para las teodiceas que preconizan la reconciliación universal. Y es que, para Iván, la sangre del mártir es más un obstáculo que una oportunidad para ser liberado de sí mismo. "Es muy raro que un individuo se preste a reconocer que otro es un mártir, aparte de que el sufrimiento no es precisamente una dignidad"[30]. Esta es una sentencia muy grave; con ella se sentencia la imposibilidad extrema de reconocimiento de otro y de romper la linealidad. Pero en la sangre del inocente estará la posibilidad de la inversión de la perspectiva y el martirio es el corte tajante entre el sí y el no ontológicos, ante el cual no caben términos medios. O Iván tiene razón, y la unitotalidad es una bestialidad en su perfecta linealidad de la que solo cabe huir, o hay que invertir la perspectiva radicalmente y en la sangre del niño mártir están sintetizados actualmente lo irreductible y lo generador. Esa sangre es irreductible a una armonía externa de esencia y existencia, e igualmente irreductible a la concepción del Bien como un aprovechamiento autárquico – individual o colectivo – en el bienser. La sangre del inocente también rompe la posibilidad de imaginar el Cielo como un consumismo de bienes y verdades. Es desde esa sangre desde donde se fundamenta un orden nuevo, rompiendo la linealidad en el movimiento de la persona.

Si hay la sangre del inocente – y la hay y la está habiendo, y lo sabe Iván – lo que entonces hay es la imposibilidad de retroceso ontológico en la historia. Si Iván, por la rebeldía ante una falsa reconciliación, decide darse media vuelta y autodestruirse, habrá pisoteado igualmente la sangre del niño mártir, cuyo martirio no ha reconocido; pero la reconciliación acusada por Iván tiene el signo precisamente del retroceso en lo ontológico, como una vuelta a la primitividad desnuda de ser. La unitotalidad imaginada por Iván, es la del punto de vista – el juicio – definitivo de Dios sobre el mundo, la perspectiva privilegiada sobre cómo están las cosas en la realidad; pero esto significaría la perspectiva irrevocable que Él tuvo antes e independientemente de que la sangre se derramase. La Encarnación y la Inmolación divinas – el Descenso – serían inútiles, o a lo sumo un apoyo

[29] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, II, 102-103.
[30] F. Dostoievski, *Ibid.*, II, 102-103.

necesario para realizar lo que de todos modos tenía que realizarse, como la escalera prescindible una vez llegados a la cima.

La sangre del niño mártir descentra la linealidad del cosmos, y siguiendo a esa sangre la descentran y la rompen igualmente todos los actos de sacrificio libre, de inmolación gratuita e injustificable. Se convierten, escandalosamente, en nuevos focos de luz, en creadores de mundo nuevo, de 'más allá', de *metafísica*. Esta es la irreductibilidad inmoladora que genera la historia, y que permea a la historia de irreductibilidad. Y que genera la posibilidad de reconciliación, de unitotalidad en lo personal: lo inmolado es el pórtico – no una parte – de la Memoria, divina y humana.

Que sea la sangre del niño mártir la que enjugue las lágrimas, esta es la única posibilidad escandalosa de verdad-justicia. Y si es posible, habrá que imaginar filosóficamente las consecuencias, cortando una y otra vez las tentaciones de linealidad. Pero habrá también que preguntarse cómo reconocer al mártir y cómo evitar caer en un mundo como el concebido por Iván. A esto es a lo que aspiramos con las reflexiones que seguirán en adelante.

2.3. *El punto de no retorno en Iván*

Gracias a Dostoievski, tenemos indicios concretos para saber si estamos caídos en la linealidad metafísica de Iván: se trata de la leyenda del Gran Inquisidor. A Iván Karamazov, después de rechazar el mundo de Dios, aún le queda un acto de autenticidad lineal: crear un mundo nuevo que *repare* la injusticia de la creación divina. Desde ahora la salvación solo podrá estar en crear las condiciones en las que el retroceso ontológico sea imposible; esta es la tarea redentora, antitética en cada orientación, del Gran Inquisidor y del asceta, del anticristianismo y del cristianismo. Mientras impere la ontología actual, la posibilidad del '¡No! es real; para Iván, la auténtica trasfiguración ontológica supondrá superar la nostalgia del retroceso. Y hay dos posibilidades para ello: la disolución, la autodestrucción, o construir un mundo nuevo, tal que en él la sangre del mártir no sea posible.

Si hay la sangre del mártir, el mundo es absurdo, dice Iván; entonces, o bien bebe la copa venenosa y corona la absurdidad, o bien ocupa el trono de Dios eliminando el derramamiento de la sangre. La última opción es más humana y filántropica. La rebeldía de Iván es hipostática, no sustancial; él en todo momento tiende a los principios abstractos, a la comunión formal, aunque en todo momento vaya a recordar su insostenibilidad. Y así Iván, en el proyecto del Gran Inquisidor, vislumbra la justicia de 'aquel que acusa', la justicia del '¡No!', el anticristianismo o satanodicea[31]: un orden perfecto de esclavos felices en los que la historia ha llegado a su fin, pero fundado en la rebeldía y en la anti-gracia.

Por el momento, no nos importan los detalles del discurso del Inquisidor. Como edificación de un orden nuevo en la historia, su juicio pertenece a la justicia o injusticia de la creación, a la antropodicea. El proyecto inquisitorial, como el principado del

[31] La expresión es presentada por Evdokimov en su obra P. Evdokimov, *Dostoievskij e il problema del male*.

anticristo, es una parodia nihilista del descenso creativo de la persona, que parte de un falso éxtasis y, por supuesto, de una falsa inmolación. Pero la razón de la que nace ese proyecto sí es asunto de la teodicea; igualmente, para desenmascararlo se necesita de la teodicea, para después seguir el movimiento de la persona por otros caminos, caminos martiriales que seguirán provocando al Inquisidor. Pero que el proyecto del personaje creado por Iván es un intento de ocupar el trono de Dios y crear un mundo nuevo, lo volverá a sentenciar Soloviov, a su modo, a propósito de la síntesis anticristiana en la historia[32].

Iván acusó al mundo de Dios de una armonía feliz a costa de la sangre; ahora el Inquisidor edificará ese mismo mundo, pero sin sangre, sin sufrimiento, sin tragedia. Él, en el secreto de su corazón, permanece en el rechazo ontológico, en la imposibilidad radical, porque sabe de qué va el misterio del mundo; pero para los *otros*, los débiles, inferiores e infames de los hombres, hay que procurar el Cielo total en la tierra. El mundo de Dios, según Iván, obligaba a elegir el Bien, pero, en esa obligación, la libertad corría los riesgos de la violencia y de la sangre inocente. Ahora, el Inquisidor regalará (imponiéndolo) el Bien, sin necesidad de elegir. Hay una falsa inmolación en el Inquisidor, que está dispuesto a sufrir la verdad de la injusticia existencial, pero a cambio de garantizar un orden nuevo y felizmente esclavo de las personas incapaces de jugar el riesgo de la libertad que Iván ha jugado, perdiéndolo.

Porque en Iván hay un razonamiento audaz: si es verdad que en moral y en religión estamos obligados a elegir el Bien, y no nos queda otra, entonces resulta más moral y religioso transfigurar el mundo y dar el bien sin libertad. El Inquisidor acusa por eso a Cristo de la ingenuidad de haber confiado 'demasiado' en el hombre, de haber sobrevalorado la posibilidad en el hombre de una libertad bienaventurada y martirial. El Inquisidor quiere teodicea sin antropodicea. E Iván solo parece conocer una libertad ante la gracia, en la que recibir el Bien gratuito es una condena refinada para el hombre, como si Dios espetara al hombre: 'si no aceptas mi gratuidad, púdrete tras las rejas de tu solipsismo'. Iván opone gracia y libertad, no sabe de una gracia que libera. "Vete y no vuelvas", dice el Inquisidor a un Cristo que permanece en silencio.

Eliminando al niño mártir y eliminando al otro mundo, perdura la imposibilidad personal de un Cielo total proyectado sobre la tierra: los hombres vivirán dentro de las fronteras trazadas por el Inquisidor, mientras fuera de esas fronteras permanecerá el 'No' eterno del Inquisidor al mundo de Dios, la vida imposible. Cualquier intento de ruptura, de martirio, de derramamiento de sangre inocente, será eliminada; igual de eliminada – resignada – que la imagen divina en el hombre que exigía otro tipo de liberación, otro tipo de éxodo. Esta pretensión de final de la historia es la aporeticidad infernal de la persona. Aporía que es una falsa libertad y una falsa inmolación: el Inquisidor ha renunciado al mundo de Dios y los súbditos del Inquisidor han sacrificado una libertad

[32] "Cristo, que ha predicado y realizado en su vida el bien, ha sido el reformador de la humanidad, mientras que yo estoy llamado a ser el bienhechor de esta humanidad en parte enmendada, en parte incorregible. Yo daré a todos los hombres aquello que necesitan. Cristo fue un moralista que dividió a los hombres según el bien y el mal, pero yo los uniré con beneficios que son necesarios tanto para los buenos como para los malos (…). Cristo ha traído la espada, yo en cambio traeré la paz. Él amenazó al mundo con el terrible juicio universal, yo, por el contrario, seré el último juez, y mi juicio no será sólo de justicia, sino también de clemencia", V. Soloviov, Los *tres diálogos.,* 164

que les situaría no solamente fuera de las fronteras del proyecto inquisitorial, sino sobre todo ante el dilema de la sangre derramada y de la posibilidad del rechazo ontológico.

En el mundo del Inquisidor, todo quedaría ya escatológicamente sentenciado. Ya no habrá el riesgo de la persona, ya no habrá necesidad de juicio, de -*dicea*. Pero si se quiere romper la linealidad, metafísica e histórica, del Inquisidor y de Iván, entonces hay que ir al Juicio entre una ontología lineal cuya posibilidad es el rechazo o una ontología de la inmolación que justifique el mundo. Para cualquier proyecto político 'linealizante' que absorba lo escatológico en lo histórico (y que para Soloviov representa el Anticristo), hay que recuperar la posibilidad de martirio y de Juicio. El Juicio es necesario, pero no para forzar a elegir entre A o no-A, no para evitar hacer del Cielo total una nueva condena, como si el hombre fuera libre pero sólo para elegir el Bien. El Juicio es necesario, no como correspondencia de la libertad, sino como revelación de la libertad en acto de gracia. Si el rechazo ontológico es lo más radical, se habrá obrado una desconfianza definitiva en la libertad e incondicionalidad del Bien, capaz de padecer, de asumir la tragedia de la historia y de vencer al sufrimiento inmolándose.

3. El objetivo y el significado del progreso según Florenski

Las aporías presentadas en la tensión de la historia hacia su término escatológico no son, en absoluto, ajenas a la filosofía de Florenski. Los dilemas presentados por Dostoievski y Soloviov condicionan especialmente cualquier propuesta de teodicea que quiera hacerse. Pero Florenski también ha tratado la cuestión del destino histórico en sus estudios sobre la cultura y en su propuesta de una nueva Edad Media. Sin embargo, hay un texto de Florenski en el que, cuestionando la idea positivista de progreso, nos da pistas para comprender, primero, que él asume – directa o indirectamente – buena parte de la problematicidad metahistórica que he expuesto, y, en segundo lugar, cómo podría sugerirse una salida de la aporía histórica ante la cuestión de la unidad universal. El texto se llama *Sobre el destino y el sentido del progreso*, procedente del discurso pronunciado en 1905[33].

[33] P. Florenski, *Sobre el destino y el sentido del progreso*, en *SĈT*-1, 196-204. Como se sabe, no es el único lugar en el que Florenski ha criticado la idea de progreso. En su Autorretrato, dice tajantemente: "El hilo conductor de las concepciones histórico-culturales de Florenski es la negación de la cultura como proceso unitario en el tiempo y en el espacio, con la consecuente negación de la evolución y de la idea de progreso en la cultura misma", P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 38. Desde el gulag, dirá a su hija Olga: "Me asombra lo absurdo de las acciones humanas, que no se justifica ni siquiera en el egoísmo, pues los hombres actúan incluso perjudicando a sus propios intereses. Traiciones por todas partes, engaño, asesinato, servilismo, carencia de cualquier tipo de principio; los lazos de parentesco se tiran por la borda, la ley se crea y se abole a gusto de las necesidades del momento, y de todos modos nadie la respeta. (…) Mi conclusión, a la que, por lo demás, había llegado desde hacía tiempo, es que en el hombre hay una carga de furia, de ira, de instintos destructivos, de odio y de rabia, y esa carga tiende a derramarse sobre las personas que están más cerca, contradiciendo no sólo a los preceptos morales, sino incluso a las ventajas personales del individuo (…) Es verdad que no sería justo decir que todos sean así. Pero así son muchos, muchísimos, y, con su activismo, estos elementos rapaces de la humanidad llegan a adueñarse de las posiciones que dirigen la historia, forzando incluso al resto de la humanidad a volverse también rapaz. (…) ¿Ha mejorado la humanidad? Lo dudo. Se habrá vuelto externamente más decente, revistiendo la violencia de formas menos llamativas, pero la esencia de las cosas no ha cambiado", P. Florenski, "Carta nº97, 4 de abril de 1937 (a Olga), en *SĈT*-4, 691-692.

Como tantas veces en sus reflexiones sobre la cultura, Florenski parte de una dicotomía. El movimiento de la historia tiene dos direcciones: o la vida en la trascendencia, o la vida en la inmanencia. La primera es la vía de la teocracia y de la divinohumanidad; es – dirá Florenski años después – el camino 'medieval', en cuanto afirma que su movimiento se debe a una realidad que le precede y que queda más allá de ella. La segunda vía es la vía de la autonomía, 'antropocrática'[34], no del Dios-Hombre, sino del Hombre-Dios. Esta vía concibe el destino de la historia como una propia construcción, "autopoiética" [35].

Esta segunda vía, dice Florenski, es últimamente intransitable y radicalmente contradictoria. Desde el momento en que el destino histórico es inmanente a la humanidad, nada impide considerarlo según un radio cada vez más reducido, hasta el punto en el que la autonomía del individuo concluye en anarquía. Pero esta vía conduce, continúa Florenski, a la autodestrucción: si es coherente hasta el final, debe renunciar a cualquier ideal de unidad moral, y, por tanto, de vida e historia. Lo que Florenski procura decir es que este camino es aporético y obedece a una inmolación falsa y declarada: "el fruto de la autoafirmación anárquica de la sociedad es la autoaniquilación (*samounictozhenie*); el hombre, como parte de una sociedad anárquica, pretende para sí la totalidad, pero, por esa totalidad, perece"[36].

El camino opuesto, en cambio, tampoco parece presentarse como viable; al menos, no en las condiciones de Iván Karamazov. Este camino es teocrático, porque sólo una jurisdicción divina (*Bogo-pravlenie*) permitiría que la irreductibilidad de cada hombre no se convirtiera en un principio autónomo anárquico, disgregador. "Cada sujeto social actúa por su propia voluntad para custodiar una ley pública específica, que al mismo tiempo es la norma interior de cada uno, percibida como verdad absoluta y bien supremo"[37]. No hay, dice Florenski, sociedad universal sin Verdad suprema; pero cada integrante de la sociedad la porta en su propia medida, presuponiéndose la heterogeneidad de los miembros de la sociedad, cada uno los cuales es irrepetible. Por eso, la otra condición fundamental de la teocracia es la libertad: "para el adviento de la teocracia, es imprescindible la libre adhesión a la Verdad en cada uno"[38].

Pero la teocracia, dice Florenski, es un imposible en las condiciones de la vida histórica. Aquí, Florenski se vale, también él, de la hipotética posibilidad de que la unidad social fundada en el bien y la verdad sea libremente rechazada en uno de sus miembros. Nuevamente, se pone de manifiesto que la posibilidad del rechazo libre del Bien es una posibilidad real, y, con ello, que en esa posibilidad el Bien mostraría algún tipo de impotencia, por cuanto no se podría realizar nunca en la historia. "Si tan sólo uno de entre los integrantes de la sociedad se halla en la condición de tener que adecuarse forzosamente a las intenciones de la teocracia, entonces, de hecho, no existirá teocracia alguna"[39], porque la teocracia, ante todo, tiene que nacer en la libre adhesión interior de

[34] P. Florenski, *Sobre el destino y el sentido del progreso*, en *SĈT*-1, 198.
[35] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 198.
[36] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 199.
[37] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 199.
[38] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 199.
[39] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 200.

sus integrantes: "el gobierno Divino, bajo el signo de la Verdad plena, presupone la libertad absoluta en cada uno de sus miembros para decidirse por Dios como Verdad. Admitido eso, la teocracia rechaza rotundamente la violencia"[40].

La teocracia, como reinado de la Verdad, no puede tener una mínima sombra de imposición. Florenski deduce de ello que, entonces, es imposible que se realice en la historia. Y ello, porque el rechazo de la verdad y del bien no es ya, tan sólo, una hipótesis escondida en la libertad, como se imaginó Iván, sino algo profundamente real: en las condiciones existenciales en las que nos hallamos, hay una propensión hacia el mal, que va en aumento con el mismo ritmo de crecimiento del bien. "El progreso del bien supone a su lado el progreso del mal, y el crecimiento del trigo está acompañado por el crecimiento de la cizaña"[41]. No es un mal que pueda corregirse a lo largo de la historia, a medida que el hombre consiga contemplar más adecuadamente la profundidad del Bien; el rechazo libre, dice Florenski, es plenamente consciente. "Con propensión hacia el mal se entiende el deseo de realizar el mal no por provecho propio, sino por el mal en sí mismo, incondicionalmente, como desprecio de la verdad y del bien"[42].

Al igual que el corazón del hombre, la historia de los pueblos se debate en la división, típicamente paulina, entre lo queremos, pero no podemos (el reino del bien) y lo que podemos, pero no queremos (la anarquía autodestructiva):

> En síntesis, si la sociedad anárquica, aunque teóricamente posible, conduce en su desarrollo coherente hasta la auto-aniquilación de la sociedad, está claro que, asumiendo las exigencias ideales de la sociedad, no es un camino que pueda recorrerse. Se debería, entonces, tender hacia la sociedad teocrática, pero ella, llevada hasta las últimas consecuencias, se declara impracticable, dada la constitución de la naturaleza humana[43].

La aporía del camino en la historia ha de ser llevada hasta el punto de llegada escatológico. Si es una ingenuidad pensar que la lucha entre el bien y el mal vaya a desaparecer en la historia por el progreso del bien, no menos cierto es que la coexistencia del trigo y la cizaña no pueden ser eternos[44]. Pero si la teocracia resulta ser una imposición también en el más allá, entonces ella misma entra en autocontradicción y se vuelve insostenible, tanto como el camino de la anarquía, deparándole el mismo fin de falsa inmolación. "Y, sin embargo – dice Florenski – la vida ya se habría detenido si la contradicción fuera irresoluble; pero la vida va adelante, el hombre actúa, luego, en lo más profundo de su espíritu anida el saber acerca de una resolución"[45]. El hecho es que vivimos, y el deseo de vivir conforme a un sentido último es ya una confirmación, en acto, del destino al que estamos aspirando.

Florenski, aunque no lo nombre explícitamente, está respondiendo a Iván. Como punto de partida, está recordando que el *modo* de comparecer ante el bien y la verdad es cualitativamente distinto de las condiciones históricas en las que estamos, aunque no

[40] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 199.
[41] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 200.
[42] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 200.
[43] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 200-201.
[44] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 201.
[45] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 202.

podamos dejar de recorrerlas – Iván ha extendido a la eternidad una condición contingente de la presencia, destruyendo con ello las posibilidades de la existencia contingente. Pero ello conlleva un reverso: ya aquí, ahora, es posible, cualitativamente, aquella vida a la que se aspira en la tensión histórica hacia el cumplimiento. La única condición consiste en una transfiguración radical, "la transformación cualitativa del estilo de vida es el postulado imprescindible para resolver la contradicción de la sociedad normal"[46], "sea que la acción favorezca o perjudique al cumplimiento futuro, en todo caso, la llegada de un orden público inédito queda a merced de la transformación radical"[47].

Florenski no resuelve con ello, al menos en este discurso, el misterio de poder rechazar el bien abrazando el mal por el mal. Lo que sí afirma es que eso no significa la impotencia del Bien, pero para ello lo que se exige es una transfiguración de la vida humana que no puede nacer simplemente del progreso histórico. La transformación ha de darse en la vida histórica, aquí y ahora, pero no puede ser un producto de la historia. Lo interesante de todo esto, para mí, es que la posibilidad que queda abierta para el hombre es atravesar la imposibilidad. Como por un milagro, necesitamos entrar en el espacio de lo imposible pero que se realiza en la historia. Y entonces lo que quedará por preguntar es: "¿qué es lo que producirá su adviento?"[48], que es como decir: si el éxodo es posible abriéndose en el hombre como una imposibilidad realizada, ¿cómo acontece ese éxodo y dónde podemos encontrarlo?

B. METAFÍSICA DE LA PERSPECTIVA LINEAL

Hemos perfilado la aporeticidad de la persona y de la teodicea en estos términos, que no son en absoluto ajenos al pensamiento florenskiano. Nos hemos aproximado a ello valiéndonos de Dostoievski y de Soloviov, pero se trata de los mismos términos que Florenski ha introducido en su crítica de la perspectiva en el arte, a través de su teoría del icono. Vamos a estudiar ahora esa crítica, que nos dará una fundamentación teórica de lo que significa realmente el proyecto nihilista, inquisitorial, de rehacer la realidad, pero también de su imposibilidad. Por lo demás, cómo la Inmolación para Florenski funda el mundo (en el sentido que hemos sugerido más arriba), rompiendo la linealidad inquisitorial anticristiana y posibilitando el martirio, es algo que vamos a intentar mostrar a lo largo de este trabajo, y que corresponde a aquello a lo que Florenski, también en relación al icono, se refiere como perspectiva invertida.

1. El intento antropocéntrico de reconstruir la realidad

1.1. *La perspectiva lineal es una expresión impersonal*

Conviene que los límites aporéticos de la persona y de la teodicea, que ya hemos visto, sean expresados en términos de *luz*. El proyecto inquisitorial y el gobierno del Anticristo es el proyecto de la convergencia en un punto único, en un único foco de luz. La

[46] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 203.
[47] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 203.
[48] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-1, 204.

unidireccionalidad en la proyección de la luz (que es luz personal) condiciona el modo de comparecer ante aquel mundo cuya posibilidad última resulta ser el rechazo ontológico, el 'No' del nihilismo. Por ello, la salvación de la persona o las cuestiones de la reconciliación universal, de la falsificación del Bien o del final de la historia han de juzgarse en el camino de la teodicea según el modo metafísico de comprender la Luz y como teoría metafísica del rayo visual.

Al hablar de 'luz', en sentido metafísico e iconológico, se presupone el juicio a la persona, en virtud de qué se estime como fuente y dirección de la luz. Dicho de otra manera, la puesta a prueba de la persona es un discernimiento de la luz. La luz indica la posibilidad de hacer venir a ser (γίγνομαι) algo o alguien. Una vez que esa posibilidad se compromete, problematizándola como hemos hecho hasta ahora, o relacionándose con ella como con algo misterioso, se declara que la persona a la vez es y no es la luz, que ella no es la fuente, aunque sin ella la luz no se manifestaría. Por el contrario, la determinación de un centro de luz organiza lo real y lo posible en un espacio en el que la iluminación ya ha quedado sentenciada por un artífice que, en verdad, no puede pasar de la calidad de espectador.

Es esta la esencia de la perspectiva lineal. Se trata siempre de lo mismo: un mundo cuyo alumbramiento quedase ya prefigurado, sin la posibilidad de instaurar ninguna otra relación que alterase al foco de luz, sería reconducible al foco único, que es la experiencia del 'sum', el régimen de la autoempiría (yo soy, quien lo ve). Así, la exigencia de éxodo es un problema de luz, y de "no limitarnos a la contemplación pasiva" de una conciencia aislada[49].

La salvación es cuestión de luz: que la luz esté dentro de cada realidad y en distintos puntos de lo que aparece, 'respetando' (tal es el verbo decisivo para Florenski en su teoría del espacio) la inteligibilidad propia de cada existente concreto, su 'forma', pero que es irreductible a la formalización homogénea de la luminosidad lineal. Lo que nos salvará de la linealidad será el descubrimiento de cada existente concreto como luminoso, como portador de luz; esta es la verdad que Iván y los 'iluminados' de todo tipo han confundido y pervertido, erigiendo unívocamente un lucífero único, absoluto y por antonomasia, indiscutible y autoevidente, relacionado exclusivamente con su propia subjetividad, que hace imperar, en su soledad, el despotismo de A=A cuyos súbditos – dice Florenski – son sombras.

Florenski querrá decirnos que la univocidad lineal es la anti-Sofía, la antítesis de toda creación y de la presencia energética de lo divino en el mundo. Lo cual, escatológicamente, significa que el Anticristo y el Gran Inquisidor no son sustitutos reales de Dios. Por eso, la teodicea ha de mostrar que Dios no es el Inquisidor, ni el cristiano el Anticristo. El Inquisidor, el Anticristo, la voluntad de reconstruir la realidad son obras del descrédito a la existencia, como construcción de un simulacro hecho por una satanodicea, esto es, la justificación *a posteriori* – con la propia voluntad – de una previa 'acusación' o 'separación' respecto la radicalidad de existir: desconfianza de la posibilidad vital, rechazo último de la luz.

[49] P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3, 50 (trad. esp. 28).

El juicio que Florenski hace de la metafísica lineal, a través del análisis del uso de la perspectiva en el arte, es, como hemos indicado, el juicio a una época posmedieval, que Florenski llama 'diurna' o 'renacentista', habida cuenta de que ni en un momento histórico concreto (como la Modernidad) impera sólo esa linealidad, aunque sí predomine, ni ocurre que esa linealidad no se dé a lo largo de toda la historia. Cuando Florenski hable de 'visión renacentista del mundo', 'visión kantiana', 'visión científica', 'principio de identidad' o 'uso de la perspectiva en la organización del espacio', estará aproximándose, a través de diferentes tipos significativos, a la misma metafísica lineal, que es la aporeticidad de la persona, el solipsismo, el 'yo soy' del que parten todas las líneas. Aquí la justificación de la Verdad, el destino concreto de la persona y los límites escatológicos de la historia se revelan en una misma luz.

Dice Florenski:

> Es precisamente así como surge del terreno del Renacimiento la visión del mundo de Leonardo, Descartes, Kant; de forma semejante surge el equivalente plástico, o artístico, de esta cosmovisión: la perspectiva. Aquí los símbolos artísticos es el modo de unificar las representaciones del mundo, de manera que éste se entienda como una red unitaria, indivisible e impenetrable de relaciones kantiano-euclidianas, concentradas en el "Yo" que contempla el mundo, pero, al mismo tiempo, en el modo en que este "Yo" funciona como una especie de punto focal imaginario, especular e inerte. En otras palabras: *la perspectiva es el procedimiento que resulta necesariamente de aquella cosmovisión en la que se reconoce como fundamento verdadero de los objetos-ideas pseudorreales una subjetividad desprovista ella misma de realidad*. La perspectiva es la expresión del "meonismo" e impersonalismo. Y esta corriente suele conocerse como naturalismo y humanismo, la corriente surgida con el fin del realismo y el teocentrismo medievales[50].

'Meonismo' (de μὴ ὄν) e impersonalismo son el modo en que la persona es puesta a la luz sin la fuerza generadora de la ousía; es este orden aquel que el principio hipostático desacreditaba, pero una vez que el descrédito ha desembocado en el 'No' ontológico, en el rechazo del acto existencial como maximidad de la persona, la persona se resigna, se desencanta de la realidad, y todo orden nuevo que vaya a crear será ocultamente trazado dentro de los límites del nihilismo.

La "subjetividad, desprovista ella misma de realidad", integra "pseudorrealidades", pero las integra haciéndolas pasar por la verdad definitiva de las cosas, como un 'es así'. La perspectiva es el intento del sujeto de detener el tiempo y absolutizar su espacio, exponiendo el único punto de vista posible para la persona. Es un intento por devolver la mirada hacia la unidad del punto, en la actualidad perfecta, acabada, de ser y de teoría. La perspectiva lineal en el arte es la expresión de la ontología descriptiva de la nudidad del ente, una forma de ontología en la que se intenta recapitular la verdad actual del estado de cosas. Florenski sostiene que esa linealidad es impersonalismo, aunque sea una proyección de la luz de la persona. Es una ontología del Inquisidor, donde el sujeto ha puesto de una vez para siempre el sistema de las líneas, de modo que a partir de ahora solo cabe dejarse llevar infinitamente a lo largo de esas líneas. En la perspectiva lineal,

[50] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 90 (trad. esp. 95-96).

como en el Inquisidor, ya no hay juicio, solo hay un logos que aspira a perfeccionarse cada vez más.

Pero no es solo cuestión de impersonalismo, sino de meonismo; aquí Florenski afirma con rotundidad la reciprocidad entre persona y realismo. Los intentos de simular el mundo al margen de la luz de la persona (y "la vida es la luz", Jn. 1, 4) no son realismo, sino una ilusión ("ilusionismo"). Luego el logos del ente desnudo en el que convergen las líneas de la realidad no es otra cosa que "no ser", igual que el A=A queda permanentemente negado. Y, finalmente, esta irrealidad es una proyección de una subjetividad vacía y separada de la realidad, un fruto de la arrelacionalidad, aunque se haga pasar por la relación por antonomasia. Humanismo y naturalismo son las expresiones antitéticas de persona y realidad.

La visión lineal de las cosas, ¿representa su verdad, o es cosa de encantamiento? Esta es la cuestión a la que Florenski dedica no sólo su ensayo sobre la perspectiva, sino su vida entera:

> En la estructura de mi percepción, el plano horizontal me resulta lejano, mientras que me apasiona la sección transversal. La simultaneidad habla y tiende a escindirse en grupos singulares de objetos analizados consecuencialemente, mientras que mi modo de pensar es la consecuencialidad, percibida, eso sí, como simultánea. La cuarta coordenada -el tiempo- era para mí tan viva porque perdía su carácter de mala infinitud y se hacía confortable y cerrada, rozando la eternidad. Estaba acostumbrado a ver las raíces de las cosas. Tal hábito visivo fecundó después mi entero pensamiento y determinó su rasgo fundamental: la tendencia a moverse en vertical y el escaso interés por lo horizontal[51].

Este es el juicio – escatológico – a la ontología y a la acción en la historia. "La visión perspectiva del mundo no es en absoluto un modo natural de observación"[52]; "la imagen perspectiva del mundo no es un hecho de la percepción, sino la mera exigencia de ciertas consideraciones, tal vez muy poderosas, pero absolutamente abstractas"[53]. La linealidad es la pretensión de la visión recta, y trae un estado de seducción, porque intenta hacer convencer de que "la representación perspectiva del mundo es la única correcta, que sólo a ella le corresponde la percepción verdadera, ya que supuestamente la percepción natural es de carácter perspectivo"[54]. Pero la seducción está en hacer pensar que la ruptura de la perspectiva lineal suponga la fragmentación, el irrealismo, la desfiguración relativista; exactamente esta es la trampa de la ontología lineal, que traza los límites de la realidad y del sentido. "¿Quién no se complace en considerar lo propio, real y natural como procedente, sin otra intervención intencionada, de la realidad misma? Los partidarios de la concepción renacentista del mundo se han apoderado y han manoseado estas preciadas palabras, raptándolas de manos del platonismo y de sus herederos medievales"[55].

1.2. *La proyección lineal es un simulacro de la realidad*

[51] P. Florenski, *El arte de educar*, 79, *A mis hijos*, 99.
[52] P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3, 76 (trad. esp. 78).
[53] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 76 (trad. esp. 78).
[54] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 77 (trad. esp. 79).
[55] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 77 (trad. esp. 80).

La perspectiva lineal no es "la verdadera *palabra del mundo*"[56], el logos incondicional de la realidad y que mejor se ajusta a ella. Es solo una de las muchas interpretaciones posibles. La linealidad es una posibilidad – que se muestra imposible, como dirá Florenski más adelante – pero en el mundo hay muchas otras posibilidades. Esto no significa simplemente constatar que la linealidad – en el arte o en la metafísica – es una producción contextual y que, por tanto, no existe algo así como el punto de vista de la Verdad (o al menos aquel que mejor se adecúa a las concesiones por parte del trono de la Verdad); lo que Florenski indica es que la linealidad es una expresión de la persona, un modo de encarar la realidad para abrirse un cauce en ella: un símbolo.

> De esta manera, la esencia del asunto reside en que la representación de un objeto está lejos de ser, en tanto que representación, también el objeto; no es una copia de la cosa, no duplica un rinconcito del mundo, sino que apunta al original como un símbolo suyo. El naturalismo en el sentido de parecido externo, como imitación de la realidad, como elaboración de duplicados de las cosas, como fantasma del mundo, no sólo es innecesario, según las palabras de Goethe acerca del perrito de la amada y de su representación, sino que es, sencillamente, imposible. La verosimilitud perspectiva, si existe, si es que en general existiera la verosimilitud, no lo es en virtud de su parecido externo, sino de su alejamiento del mismo, es decir, en virtud de su sentido interno, ya que ésta es simbólica. Además, qué similitud podría haber, pongamos por caso, entre una mesa y su representación perspectiva, si los contornos obviamente paralelos se representan con líneas convergentes, los ángulos rectos con otros agudos u obtusos, segmentos y ángulos iguales entre sí con dimensiones disímiles y las dimensiones desiguales con las iguales. La representación es un símbolo, cualquier representación siempre lo es, tanto si es perspectiva como si no, y las imágenes artísticas difieren entre sí no porque unas sean simbólicas y otras supuestamente naturalistas, sino porque, siendo tanto unas como otras no-naturalistas, son, por su esencia, símbolos de distintos aspectos de la cosa, de distintas percepciones del mundo, de distintos grados de síntesis. Las diversas formas de representación no se distinguen entre sí como un objeto de su representación, sino en un plano simbólico. Unas son más o menos rudas, más o menos perfectas; más o menos humanas. Pero la naturaleza de todas ellas es siempre simbólica[57].

En la metafísica lineal se está simbolizando. La persona busca la linealidad por algo, para recuperar el equilibrio perdido. Pero lo hace a costa de reducir el sentido de lo posible a lo fáctico: la persona no tiene que atravesar nada, simplemente tiene que atravesar la continuidad de las líneas hasta alcanzar el estado de equilibrio perfecto. Por eso Florenski pone esta disyuntiva: no es solo que haya diferentes simbolismos posibles, sino que hay o la perspectiva invertida o la lineal, la multifocal o la monofocal, *tertium non datur*. Se trata de la relación que la persona mantiene con lo posible. Si la posibilidad única es su actualidad de ser, entonces todo queda sentenciado y entonces él sólo tiene que prolongarse a sí mismo para vivir: lo posible, como tal, habrá sido cancelado. Pero si hay multiplicidad de posibilidades, hay la antinomia, la contradicción, de la cual nace la posibilidad de alteridad en la persona: *que en la luz haya otra luz*. También el Inquisidor

[56] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 51 (trad. esp. 29).
[57] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 79 (trad. esp. 83).

simboliza, pero hace pasar su acto relacional personal como el estado definitivo de la realidad, de la historia y de cada hombre: es la luz autoevidente en la que la persona se ha detenido, aunque se esté moviendo indefinidamente.

A partir de ahí, el juicio, la puesta a examen de la vida, estará en pensar cómo acontece el alumbramiento de la linealidad y "a qué logros espirituales conduce"[58].

El espíritu lineal está condicionado por el esfuerzo de reconducción de lo *posible* hasta lo *resuelto*, encontrando de una vez por todas la luz que todo lo ordena, así como el Inquisidor concede el Bien sin el riesgo heroico de la libertad. Por eso, dice Florenski que el espectador de la perspectiva, además de un contemplador pasivo, es un ojo muerto, que tan sólo se desliza a lo largo de un plano único ya antepuesto. Pero con ello, la linealidad descubre su verdadero esfuerzo: reconstruir el mundo.

Según Florenski, el espíritu medieval crea símbolos de la realidad, el espíritu moderno construye un simulacro de esa realidad. Es un modo de decir que, para quien ha descubierto y afianzado el secreto de la perspectiva (la cual, según los prejuicios antimedievales, los medievales desconocían), cualquier otra palabra dada para el mundo será secundaria y, en todo caso, concordará con la linealidad descubierta, como la llave que abre todas las puertas. La linealidad concede la posibilidad única de que no aparezca la aporía, de que en el mundo no haya contradicciones y de que el hombre no necesite su exodismo. Su éxtasis, dirá Florenski, queda confundido con una prolongación de sí mismo. Pero en el mundo hay contradicción, y mientras haya desequilibrio, habrá aporías. Para alcanzar la linealidad del espíritu se necesita duplicar la realidad – en un modo que lime las contradicciones – hasta quedarse con la virtualidad del doble, de la representación, hasta poder saltar por encima de la realidad provocadora.

1.3. *La perspectiva lineal es un modo de simbolizar que imposibilita el simbolismo real*

Para Florenski, es significativo que la linealidad artística en la Antigüedad naciera en el decorativismo teatral. Y "cuando se empieza a sospechar del carácter incondicional del teocentrismo, y la música celeste suena al tiempo que la terrenal (digo 'tierra' en el sentido de la autoafirmación del 'yo' personal), surge entonces la voluntad de reemplazar la teúrgia por la realidad nublada y turbia de los fantasmas, y los simulacros y la acción divina por el arte ilusionista del teatro"[59]. El arte ya no buscaría una revelación posible de lo real, sino la coordinación de diferentes aspectos del mundo de cara a un fin, inmediato y relativo tanto al artista como al espectador. Esto revela el alma de lo lineal, que empieza a comprender el mundo como 'contexto', como envoltura para la ejecución de un fin, y no como una revelación de una realidad superior.

> El objetivo de la pintura no es duplicar la realidad, sino ofrecer una comprensión más profunda de su arquitectura, de su material y su sentido; y la concepción de este sentido, de este material de la realidad, de su arquitectura, sólo se hace posible en la contemplación del pintor a través del contacto vivo con la realidad, compenetrándose con ella, sintiéndola. Por el contrario, el

[58] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 80 (trad. esp. 83).
[59] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 65 (trad. esp. 48).

> decorado teatral pretende, en la medida de lo posible, reemplazar la realidad por la apariencia. *En esta apariencia, lo estético es la conexión interna de sus elementos, pero no la manifestación simbólica de un prototipo a través de una imagen realizada* con los medios de la técnica artística. El decorado es un engaño, aunque sea bello; la pintura pura en cambio es, o por lo menos pretende ser, en primer lugar, la verdad de la vida, sin sustituirla, señalándola tan sólo en su realidad más profunda. El decorado es como una tapadera que ocultara la luz de la existencia, mientras que la pintura pura es una ventana abierta a la realidad. Para las mentes racionales de Anaxágoras y Demócrito, las artes plásticas no podían ser símbolo de realidad, pero tampoco era necesario: como para cualquier "*peredviznichestvo*" del pensamiento -si se nos permite convertir en categoría histórica este pequeño fenómeno de la vida rusa- al que se pedía conocer no la verdad de la vida, que permite el acceso al conocimiento profundo, sino el pragmatismo del parecido externo, útil para desenvolverse en las acciones vitales más inmediatas; no las bases creativas de la vida, sino las imitaciones de la superficie vital. Con anterioridad, el escenario griego sólo se decoraba con pinturas y telas, pero ahora empezaba a sentirse la necesidad de la *ilusión*[60].

Esta consideración estética desencadena consecuencias graves para el *modo* de la persona. El decorativismo es nihilismo: la belleza manifiesta ya no es "signo de misterios sublimes", en la palabra de Dionisio Areopagita; lo manifiesto no es una expresión energética de la Persona, porque ya no hay nadie detrás del telón. La linealidad supone una desconfianza profunda hacia la realidad; el mundo es defectuoso y nosotros tenemos que repararlo. Duplicar la realidad y reconstruir el mundo es el proyecto del Inquisidor, para solucionar artificialmente las fracturas del mundo caído. El mundo ya no es una potencia de símbolos, porque eliminando la multipolaridad, eliminamos lo posible como tal, sentenciándola en la unidad actual; esto es una expresión de la humanidad solitaria, que no espera ningún tipo de éxodo en la realidad creada (y que ya no se reconoce como creada, sino como 'simplemente dada').

Florenski repetirá, hasta sus últimos días en el gulag, que el espíritu lineal es aquel que lanza una red sobre el mundo. Pero "con esto se supone (y lo que es más peligroso, se supone de forma inconsciente), o se da como perfectamente demostrado por alguien o en alguna parte, que en la naturaleza no existe forma real alguna -como forma viviente encerrada en su pequeño mundo- puesto que en general no existen realidades que contengan en sí su propio centro y que estén sometidas así a sus propias leyes"[61]. El mundo es imperfecto y nosotros lo completamos, este es su estilo. "No es difícil comprobar que semejantes premisas niegan de raíz tanto la naturaleza como el hombre, a pesar de que se correspondan, por una burla de la historia, con los lemas del *naturalismo* y el *humanismo*, en los que se encuentra el origen de la proclamación formal de los derechos del hombre y de la naturaleza"[62].

Y siendo la linealidad una representación abstracta mediante la que sustituir a la realidad, tomándola no en su carácter de ofrenda, sino en su carácter de 'estado de cosas', el siguiente paso natural será asumir la preeminencia de la representación sobre el mundo, de la conciencia de la vida por encima de la vida como tal. El mundo medieval se ofrece

[60] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 53 (trad. esp. 32).
[61] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 59 (trad. esp. 40).
[62] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 59 (trad. esp. 40).

como camino, como posibilidad de encuentro o de desencuentro; ahora el mundo se ofrece como representación – que tendrá su razón última de ser en la infabilidad, teorética, tecnológica o estética –. Florenski insiste en que la representación no es *sobórnica*, comunional, sino solitaria, individual, "aislada", por la sencilla razón de que se ha cancelado tanto al éxodo como a las necesidades futuras de éxodos: con la monofocalidad se tiene ya, aunque fuera solo germinalmente, la llave que abrirá todos los cerrojos.

> Cuando se degradan el equilibrio religioso de la contemplación unitaria del mundo y la metafísica sagrada del espíritu común del pueblo, fragmentándose por las consideraciones personales de un individuo singular, a quien corresponde un punto de vista singular y, además, un punto de vista singular en este preciso instante, surge entonces la perspectiva como característica de una conciencia aislada. Esto no empieza a aparecer en el arte puro, cuya esencia es siempre más o menos metafísica, sino en las artes aplicadas a la manera de un momento de decorativismo que tiene como objetivo no la verdad de la existencia, sino la verosimilitud de la apariencia[63].

En la perspectiva lineal hay mediación, es decir, representación que quiere hacer pasar las cosas por 'eso'. Una vez encontrado el punto de vista correcto, puedo quedarme con la mediación y desechar lo real. Hay, dice Florenski, la proyección sobre un plano, sobre una superficie; lo profundo, capaz de abrir el mundo siempre más allá, capaz de abrir un éxodo, ya no interesa. El éxodo se ha cerrado una vez que el hombre ha encontrado el modo de ajustarse a las cosas y de insertarse en aquello que le concede linealidad. Su fin es otro: "desenvolverse en las acciones vitales más inmediatas", en "las aguas poco profundas del epicureísmo fácil"[64].

La linealidad hace entrar al hombre en un régimen de fines inmediatos, hace del mundo una mediación para llegar hasta esos fines. Es un modo de estar y de contemplar que se aprende de una vez por todas, y que supone, según Florenski, el adiestramiento de los existentes reales. "El aprendizaje de la perspectiva es un adiestramiento"[65]. Y el adiestramiento de la vida es una claudicación de la responsabilidad, del compromiso con la vida tal y como está ofreciéndose aquí y ahora. "Aquí radica la percepción festiva del mundo, privada de la sensación de la realidad y de la conciencia de responsabilidad que concibe la vida como un espectáculo, y nunca como una acción"[66]. Si el mundo es una representación desencantada de la luz de la Verdad, puede tomarse de él y aprovecharse lo que convenga, pero quedándose siempre más acá del aparecer. En este régimen, lo dado en el tiempo ciertamente se vuelve provisional y prescindible en un punto. La historia no tiene mayor alcance que el de un juego. Su única justicia es la posibilidad de reinicio, de volver al punto de la mirada incontaminada y reparadora, que queda como el comodín con el que la persona puede borrar sus desajustes vitales.

2. **Los presupuestos de la imposibilidad lineal**

[63] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 52 (trad. esp. 31).
[64] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 55 (trad. esp. 34).
[65] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 78 (trad. esp. 81).
[66] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 55 (trad. esp. 35).

2.1. *La perspectiva lineal es imposible*

El reinado del Anticristo y el proyecto del Inquisidor representan el extremo – imposible – en el que la perspectiva lineal se realizase. Es el mismo extremo, volcado sobre la historia, del caso en el que la ontología parmenídea triunfase sobre el mundo. Pero un triunfo así, por mucho que se asuma como norma reguladora de la visión, de la comprensión y del ser del mundo, está siempre quebrado en su actualidad: permanece de todos modos la diferencia creado-increado, y la superación de esa diferencia es ilusoria. Es por ello por lo que Florenski va a mostrarnos a continuación que la linealidad es un supuesto, pero un supuesto imposible. "El mundo es trágicamente bello en su fraccionamiento"[67]. En el hombre hay rupturas, pero que son una posibilidad de síntesis de contrarios, una posibilidad de romper lo monofocal, que será la posibilidad de alteridad y de éxodo. Peor el hombre, en su aporía, quiere proyectar las rupturas sobre un plano lineal que todo lo reconcilie, donde la historia habría terminado. "Quien enseñe a los hombres que todos son buenos, traerá el fin del mundo", dice Dostoievski[68]. Pero la perspectiva va a estar negándose continuamente a sí misma, porque no puede no hacerlo.

Florenski sostiene esa imposibilidad de la linealidad, como sostuvo la imposibilidad de la ley de identidad. La linealidad fue imposible para los propios artistas, y ellos mismos sabían que estaban violándola[69]. Y si la linealidad llegara a cumplirse, la realidad como tal sería imposible.

En el reino lineal "lo que vemos no es una realidad, nos encontramos ante un fenómeno visual; espiamos como a través de una ranura, con fría curiosidad, sin experimentar veneración ni pena, ni mucho menos *el pathos de la distancia*. En este escenario reinan las leyes del espacio kantiano y de la mecánica newtoniana"[70]. No hay posibilidad para el pathos de la distancia; en el espacio homogéneo, toda existencia y todo valor es modulado dentro de un mismo mundo, sin oportunidad para que se revele un espacio inconmensurable con el nuestro. No hay discontinuidad y no hay posibilidad de conversión: todo cambio es prolongación temporal determinada por lo que ya ha sido prefijado en la 'monoculidad', en la unidad de métrica y en la unidad de horizonte. La imposibilidad de lo inconmensurable es fundamental para comprender que en el espacio lineal no puede haber el movimiento de la persona; también es fundamental para desenmascarar a cualquier proyecto de convivencia histórica que se comporte como 'ente autocontenido', sin posibilidad de salto de un mundo a otro.

[67] P. Florenski, *La columna*, 143 (trad. esp. 149).

[68] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, 227.

[69] "Por suerte, la creatividad viva no se sometió a las exigencias de la razón y el arte, tomando caminos que se alejaban de los anunciados por estas declaraciones abstractas. ¡Es digno de atención y risa que incluso los propios pintores, los teóricos de la perspectiva, en el momento en que dejaban de hablar de las reglas de perspectiva que ellos mismos habrían descrito y, aun conociendo todos sus secretos, se abandonaran a la intuición artística directa de la representación del mundo y, en consecuencia, cometieran todos ellos "faltas" y "errores" graves contra sus exigencias! El estudio de sus cuadros revela sin embargo que su fuerza radica precisamente en estos "fallos", en estos deslices", P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3, 68 (trad. esp. 55). En las páginas siguientes a la cita, Florenski expone muestras históricas en las que la perspectiva lineal es violada por sus autores.

[70] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 69 (trad. esp. 57).

El reino del Anticristo de la parábola de Soloviov dice atender a las diferencias de la multipolaridad religiosa, pero lo hace bajo la misma métrica de su propio principado; es un reino antipersonal, por mucho que beneficie, asegure y dé sustento a sus individuos, porque es un modo de organizar el espacio que corta el paso a la revelación de lo irreductible y de lo generador, cuya expresión es la inconmensurabilidad de los valores y de la existencia. "Nada de lo existente puede ser considerado como material indiferente y pasivo con el que rellenar luego esquemas"[71], dice Florenski; esta es una fórmula de la resistencia martirial a los proyectos de finalizar la historia al modo del Anticristo o del Inquisidor, proyectos sin escatología, sin término y sin salto de un mundo al otro. Florenski ha hecho, con su crítica de la perspectiva lineal, una auténtica teoría de la libertad, como resistencia a la absorción lineal en impersonalismos ontológicos y políticos. Su correlato, como tendremos oportunidad de mostrar, es una libertad como recuperación de la confianza en las posibilidades del mundo, porque la realidad tiene formas concretas (centros de luz) y permite simbolizar, apela al éxodo.

¿Dónde está la prueba de la irrealidad lineal? En la posibilidad misma del rechazo ontológico señalado por Iván. Es que si la existencia y su armonía llegan a percibirse como 'forzosas' o 'ciegas', querrá decir que la existencia, en el fondo, se resiste a ser absorbida por un espectador indiferente y pasivo, que se traga la realidad. Esto sería un indicio de que en la realidad existe lo inconmensurable. El problema es cómo despertar a una libertad así, como salir del encantamiento lineal, que es el problema de cómo la perspectiva puede llegar a invertirse, revelando de paso que la perspectiva está de hecho invertida por todas partes y que la linealidad es una ficción ontológica – egoísta – que no actúa en ningún sitio.

2.2. *Las premisas teóricas de la perspectiva lineal*

El punto al cual Florenski llevará el centro de la discusión es la comprensión del espacio. Podemos decir que el tema de la transfiguración ontológica es el tema de la organización espaciotemporal. Florenski ha buscado salir del espacio 'kantiano-euclidiano', porque una salida así supone salir de la autoclausura de la persona. Y la crítica al humanismo renacentista y al naturalismo en el arte son el juicio a la autoclausura de una época. Estudiar las premisas teóricas de la perspectiva euclidiana-kantiana es un método para comprender – y juzgar – la temperatura espiritual de la proyección de la persona sin éxodo y del proyecto histórico sin *escathon*.

Al enumerar, como Florenski hace, aquellas "premisas teóricas de la orientación vital lineal"[72], podemos leerlas – si realmente se trata de 'orientación vital' – como una tendencia del espíritu y como un intento de organizar el espacio histórico en los 'linealismos' políticos (de entre los cuales los 'totalitarismos' son solo una muestra)–. Veámoslas:

[71] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 60 (trad. esp. 42).
[72] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 87 (trad. esp. 92).

a) *La fe en el espacio euclidiano, isótropo, homogéneo, infinito e ilimitado.* "La primera premisa en un orden lógico [de la perspectiva lineal] es la de un espacio cualitativamente homogéneo, infinito e ilimitado, es decir, indiferenciado y amorfo"[73]. La proyección sobre el plano es un modo fundamental de la objetivación del mundo desde la persona; cuando Florenski habla de una contemplación superficial del mundo, en contraposición a una visión 'profunda', hay que tomar los términos 'superficial' y 'profundo' en toda su precisión: se trata de que la realidad sea penetrable para ir hacia una realidad mayor, que haya aberturas para el éxodo, que la realidad misma sea quien invite a la extaticidad. En la superficialidad ontológica, la persona proyecta su mundo sobre el muro inconmovible de su aporeticidad. Ante ese muro podrá moverse como quiere y organizar los espacios y los tiempos como quiera, infinitamente e ilimitadamente, pero en la homogeneidad clausurada por el muro. Es una superficie plana sin éxodo, en la que "es posible representar un espacio sobre una superficie, pero sólo destruyendo la forma de lo representado"[74].

Considero esta afirmación particularmente importante, pues Florenski está diciéndonos que la amorfia de la realidad es una derivada de la ausencia de éxodo, o sea, que sin éxodo, personal o social, irremediablemente la realidad se deforma, pierde la forma concreta de cada ser singular, conservando un contenido abstracto pero sin la concreción existencial.

> Para representar un espacio con todo su contenido de puntos es preciso, hablando metafóricamente, o bien pulverizarlo hasta dejarlo convertido en un polvo infinitamente fino y, una vez mezclado, esparcirlo por la superficie de la representación, de manera que de su organización inicial no quede ni rastro, o bien laminarlo en capas, de modo que no quede nada de su forma original, para luego colocar estos estratos repitiendo los mismos elementos de la forma y, por el otro lado, encajando recíprocamente estos elementos los unos dentro de los otros[75].

Asimismo, la proyección sobre la superficie plana es una acción política en la historia, que – declarémoslo – es un modo de deformar la tradición de un pueblo. "Se transmite el contenido del espacio, pero no su organización", por eso "es incapaz de transmitir la forma de lo representado como algo entero, como un objeto internamente determinado en su estructura"[76], una estructura que era *sobórnica*, comunional, total en cuanto católica, polilógica y personal. Cuando el príncipe anticristiano concede todos los dones deseados por los hombres, pero al margen de la Persona, "el banquete, pero no el Esposo" (en la expresión citada de Gregorio de Narek), se asumen (¡en el menos malo de los casos!) los valores culturales, la memoria de la estirpe y de los héroes, las fórmulas doctrinales, la justicia social y la pacificación, con una proyección futuriza indefinida; pero es

[73] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 59 (trad. esp. 40). "Si Dios existe – dice Iván a Alioscha –, si verdaderamente ha creado la Tierra, lo ha hecho, como bien es sabido, de acuerdo con la geometría euclidiana, puesto que ha dado a la mente humana la noción de las tres, y nada más que tres, dimensiones espaciales", F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, 100.

[74] P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3, 84 (trad. esp. 88).

[75] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 84 (trad. esp. 87-88).

[76] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 83 (trad. esp. 87).

sintomático el hecho de que ese sistema aspira a la abolición de la historia, pues ya no hay éxodo, a la vez que diferentes grumos de rebeldes negarán esa abolición.

b) *La elección arbitraria de un centro óptico, como lugar privilegiado en el espacio que se había estimado como homogéneo*. "A pesar de la lógica y de Euclides, pero conforme a la visión kantiana en que el sujeto trascendental reina (lo que es más grave, a la fuerza) sobre el fantasmagórico mundo de la subjetividad, imagina, entre todos los puntos del espacio infinito -según Euclides absolutamente iguales entre sí-, uno excepcional, especial por su valor, monárquico"; "todos los lugares del espacio resultan, en esencia, lugares sin cualidades e incoloros, a excepción de aquel que gobierna con carácter absoluto, premiado por ser la residencia del centro óptico del ojo derecho del pintor"; "este lugar es el centro del mundo"[77], pero en realidad no se diferencia de ningún otro punto más que por ser el lugar de la visión del sujeto, pero precisamente su elección es infundada.

c) *La mirada sesgada del monóculo sobre el mundo se convierte en el legislador universal*. Este es el fundamento del príncipe que promete pacificar el mundo y reordenarlo, sea el Inquisidor, el Anticristo, o cualquiera de los pretendidos "iluminados". Es un legislador universal porque, de todos modos, totaliza, no puede dejarse nada al margen: fuera de su trazado, la vida no es posible ni real. Pero el secreto de ese legislador universal es un secreto negativo, es un 'No' al mundo; lo que significa que la razón de su ley es idéntica a la razón de su autodestrucción.

"Desde su punto de vista, este rey y legislador de la naturaleza es como un cíclope monocular, ya que su segundo ojo rivaliza con el primero y podría destruir la unidad y el carácter absoluto del punto de vista, revelando de esta manera que la imagen perspectiva del mundo es engañosa"[78]. La rivalidad ocular es la división interior del hombre entre su irreductibilidad y su potencia de creación; en el legislador universal, la unilateralidad legal ("el carácter absoluto del punto de vista") es una función de la hipóstasis vacía, que en cualquier momento puede ser derribada por la fuerza sustancial con la que permanece en desequilibrio: detrás de la pretensión de final de la historia, perdura el nihilismo y queda preparada la copa del suicidio. También el falso Imperio contiene dentro de sí el principio de la guerra de todos contra todos; necesita de esa guerra para sostenerse a sí mismo, autoafirmarse y autojustificarse; continuamente tiene que estar venciéndolo, como quien marca su tierra trazando la frontera respecto de los desterrados[79]. En la persona concreta, se traduce en una ficción de salvación, en un 'Sí' que todavía no es absoluto, sino que vive a costa de un 'No' a la realidad.

d). *El legislador universal se concibe eternamente encadenado a su trono*[80]. Ya hemos dicho que el proyecto inquisitorial es el final de la historia, el arribo hasta una orilla que

[77] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88 (trad. esp. 92-93).
[78] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88 (trad. esp. 93).
[79] Es la 'humanidad nuda' de la que ha hablado en nuestros días Giorgio Agamben.
[80] Esta expresión de Florenski ("…*naveki nerazryvno prikovannym svoyemu prestolu*", *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88, trad. esp. 93) resultará muy sugerente al contrastarla con la concepción, que veremos más adelante,

se justifique a sí misma, "autoconteniéndose", a imagen del Cielo total, dentro del cual los hombres pueden por fin descansar y abandonarse a las prebendas ontológicas (ha cerrado el éxodo). Pero esto es, sospechamos, una razón del movimiento, teleológico o inconsciente, del alma de la persona, que cotidianamente, en el fondo, busca su propia presencia por antonomasia y sin cese del tiempo, a no ser que, desesperando de la eternidad, se refugie en pasatiempos. La persona está buscando su monocularidad, su propio centro en el que amarrarse ya para siempre: si se atreve al combate del alma, será precisamente para recuperar lo antes posible su propio trono. Solo el gesto inmolatorio, el morir por otro, puede deshacer la tensión hacia la presencia de sí mismo por antonomasia y eterna.

Florenski dice que el contemplativo lineal se hace siempre "inseparable de su trono" atado eternamente a ese trono del que no puede – ni siempre quiere- desembarazarse. Esta es la angustia del hecho de ser y de no poder dejar de ser, sino es suicidándose. Es la imposibilidad de éxodo: la persona no puede liberarse de sí misma. Por ello, el proyecto inquisitorial más perfecto habrá de apuntar – como en las beneficencias del Anticristo – a conceder a cada individuo su trono dulce y eterno, haciendo innecesaria la inmolación. "Si descendiera de este lugar absolutizado, incluso si se moviera en él, toda la unidad de la construcción perspectiva se despedazaría instantáneamente"[81].

e) *El mundo entero se concibe como absolutamente inmóvil y completamente inmutable*. En el falso equilibrio de existencia y logos, no hay movimiento, porque no hay éxtasis. Florenski dice que, aunque en la presencia lineal haya la apariencia de movimiento y de acción, en ese régimen no hay vida. El cielo total apetecido por la persona, o la tierra sistematizada por el linealismo político, trae "un mundo muerto, como sumido en un sueño eterno, parece una imagen petrificada en su congelada inmovilidad"[82]. Y no puede ser de otra manera, porque clausurado el éxodo, no hay posibilidad de acontecimiento alguno ni de inconmensurabilidad. La persona, en ese régimen, "no puede ni debe tener historia, ni crecimiento, ni dimensiones, ni movimiento, ni biografía, ni desarrollo de la acción dramática, ni juego de emociones en este mundo sujeto a la representación perspectiva" [83].

f) *No hay colaboración creadora en la vida*. Esta es una conclusión de lo anterior, porque – no lo olvidemos – en Florenski la posibilidad de crear consiste en salir extáticamente de la propia autorreclusión. En el estado en el que el éxodo ha cesado, el espectador se hace pasivo, sin posibilidad de compromiso ni de colaboración activa en el proceso vital. Toda ofrenda que el individuo pueda hacer para sacar adelante el proyecto lineal, ha quedado ya sentenciado en lo que la linealidad dicta: él simplemente tiene que seguir las líneas. Esta es falsa inmolación. La mirada, por tanto, es mecánica, sin la

del trono divino en sentido trinitario, o de lo trinitario como 'cesión del trono', si así puede decirse: entonces el encadenamiento eterno al propio trono de la perspectiva lineal es la anti-trinitariedad.

[81] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88, (trad. esp. 93).

[82] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88, (trad. esp. 94).

[83] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 88, (trad. esp. 93).

colaboración activa de los propios procesos psicofisiológicos[84], sin la memoria, sin las fuerzas espirituales (empezando por la esperanza): nada de esto es necesario, porque basta con seguir inercialmente el carril trazado por los rayos visuales. De esta ilusión, por cierto, nace la falsa creencia en la observación pura (en los diversos positivismos), como si la persona no aportase nada al proceso del conocimiento.

Esto también corresponde a la mentira de que el hombre haya venido a la vida sin su consentimiento. "¿Quién me consultó para traerme a este mundo?", dice un personaje de Dostoievski[85]. Lo cierto es que la persona misma lucha activamente por venir a ser, desde su concepción; toda su vida en su compromiso activo de sus fuerzas para el éxodo ontológico. La participación en la visión de todo cuanto es propio del observador (su circunstancia histórica, su físico, sus emociones, todo cuanto pertenece a su métrica y que la linealidad considera 'impurezas') obliga a reconocer como ilusoria la condición de espectador aislado, como el observador frío de la reconciliación universal tal y como lo insinuó Iván. Esto supone cargar a la persona de responsabilidad: si sigue las líneas de su propio trono, debe recordar que está consistiendo, que está obrando libremente, aunque el Inquisidor le haga creer que ya no es necesario elegir; en todo caso ya ha elegido no aportar nada nuevo – irreductible ni generador – al mundo, ha preferido la justicia de Anaximandro a la justicia de Jacob o de Prometeo.

Enunciados estos principios de la metafísica lineal, Florenski advierte que bastará violar cualquiera de ellos para romper la linealidad, o lo que es lo mismo: para reconocerse en las fronteras de lo aporético, para esperar al éxodo desde este mundo hasta un mundo inconmensurable, para lanzar la provocación para que advenga una revelación nueva. Pero lo cierto es que esta es la situación real, histórica, en la que estamos en todo momento; el cierre inquisitorial del mundo y el final de la historia son una ilusión, y la perspectiva lineal está siempre violada en alguno de sus seis puntos. La persona está ante el muro de la aporía, aunque proyecte sobre ese muro el teatro de su propio mundo; bastará algo (¿el qué? eso es lo que hay que preguntar), una crisis, para rasgar el telón y enfrentarse al muro inconmovible.

Pero, se pregunta Florenski ¿qué ocurriría si se hubieran satisfecho plenamente las condiciones de la perspectiva y, por consiguiente, se hubiera alcanzado con exactitud la unidad de perspectiva"[86]? Este es el proyecto de la civilización no exódica, sin trascendencia de lo creado a lo increado, sin *culto*. Y este proyecto tendría el signo de haber traducido perfectamente la realidad a una representación de la realidad. "Sin embargo – dice Florenski – en el caso de que todo hubiera sido satisfecho, incluso así, la imagen integrada obtenida no correspondería a la verdaderamente artística, a causa de la falta de correspondencia entre su concepción del espacio y la de la obra de arte que,

[84] "Los defensores de la perspectiva olvidan que la visión artística es un complejo proceso psíquico de fusión de elementos psíquicos, acompañado de resonancias psíquicas: sobre la imagen que se reconstruye en el espíritu, crece una capa de recuerdos, ecos del movimiento de las emociones interiores, y junto a los granos de polvo de estos datos sensoriales cristaliza el contenido psíquico activo de la personalidad del pintor. Este coágulo crece a su propio ritmo, y precisamente a través de este último se manifiesta la reacción del pintor ante la realidad que representa", P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 96, (trad. esp. 103).

[85] I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 64

[86] P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3, 89, (trad. esp. 94).

organizada como unidad íntegra, se presenta cerrada sobre sí misma"[87]. Creo que Florenski está diciendo que, en esa situación imaginaria, el arte sería imposible; pero no sólo el arte, sino cualquier obra del hombre, porque el hombre en todo momento, a través de su acción cultural, genera espacios irreductibles. No habría más arte ni ninguna otra acción cultural, porque éstas traen, de todos modos y pese al intento de linealidad, lo inconmensurable en el espacio. Pero podemos sostener entonces que, mientras hubiera arte y acciones culturales, por lineales y perversas que se manifestaran, estarían delatando la imposibilidad de la linealidad; el proyecto lineal estaría negándose a sí mismo, como en la aspiración al final de la historia y la negación del fin del que hablaba Dostoievski. Esta contradicción es el imposible de la linealidad que vuelca a la persona a la hipocresía, a la falsificación, al círculo interminable en su propio desdoblamiento. Sentencia, en fin, Florenski:

> No es difícil reconocer en este pintor de perspectivas la personificación misma de un pensamiento pasivo, condenado a la pasividad, que mirara el mundo por un instante a través de sus limitaciones subjetivas, casi a hurtadillas, como un ladrón inerte e inmóvil, incapaz de abarcar el movimiento, pero que, sin embargo, reclama para sí el carácter divino e incondicional de su lugar, de su momento de asomo. Se trata de un espectador que nada aporta al mundo y que ni siquiera puede sintetizar sus propias impresiones heterogéneas, uno que sin alcanzar el contacto vivo con el mundo, ni vivir tampoco en él, es inconsciente de su propia realidad, a pesar de que pueda creer, en su arrogante aislamiento del mundo, que constituye su instancia última, o que reconstruya toda la realidad de acuerdo con esta su experiencia furtiva, introduciéndola, con la excusa de la objetividad, dentro de su propio diferencial observado[88].

2. 3. *Hipótesis para salir de la linealidad*.

A partir de aquí, quedará preguntarse no sólo si la linealidad puede romperse (lo cierto es que está siempre violada), sino si acaso puede concebirse una visión del mundo no lineal, o sea, otra concepción de la realidad y, con ella, la posibilidad de éxodo. La aporía, al menos para el camino hipostático, nace de la pretensión de una concepción lineal del mundo; aunque la linealidad sea imposible y aunque en el mundo hubiera la posibilidad de éxodo, la aporía se mantiene hasta que el sujeto no ceda su espacio propio y salga de su pretensión de linealidad, hasta que no se rompa la prolongación indefinida de sí mismo. "Si descubriéramos que las condiciones de la perspectiva son transgredidas también en la experiencia, quedaría también refutada la importancia vital de esta concepción"[89]. Quedaría refutada su importancia en una tautología experiencial, porque la perspectiva se arroga el derecho de ser la única posibilidad de la experiencia.

Habrá que ver si, siendo imposible la linealidad, la persona es capaz de otra vía, o si está condenado a un 'quiero y no puedo', afirmando y negando simultáneamente la linealidad. La linealidad está rompiéndose, pero, como en el principio de identidad, puede romperse mediante un principio que también él resulta contradicho (no-A es negado por

[87] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 90 (trad. esp. 95).
[88] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 90 (trad. esp. 95).
[89] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 91 (trad. esp. 96).

A), con lo que la persona estaría condenada al sí y al no simultáneos, a la ilusión ontológica, a cubrir su desnudez existencial nada más que con proyectos de linealidad, que son virtualidades de salvación proyectadas sobre el muro para imaginarse a sí mismo yendo más allá. La victoria sobre la linealidad tendría que traer la liberación de la persona de su propio trono, de su autoevidencia *(ego sum*) y de los rayos que emanan de ella. Una victoria así, que sería el inicio del éxodo, se reconocería "como renuncia al principio de su poder – característica, como veremos, del subjetivismo y el ilusionismo – en favor de la objetividad religiosa y de un carácter metafísico supraindividual"[90], o sea, la victoria sobre la soledad.

Florenski, al final de su ensayo sobre la perspectiva, ofrece seis objeciones a los seis fundamentos del espacio euclidiano[91], mostrando la trasgresión de la linealidad en la experiencia. Me interesa resaltar las dos últimas objeciones, porque tienen, a mi juicio, conclusiones decisivas para la teoría de la persona que nosotros buscamos. Florenski rechaza la intención de aferrarse a un presente inmóvil, aunque fuera el presente de presentes, el presente por antonomasia: "el mundo es vida y no inmovilidad glacial" y quien contempla "debe sintetizar, creando las integrales de aspectos particulares de la realidad, de sus secciones instantáneas a lo largo de la coordenada del tiempo"[92].

El tiempo no queda absorbido en las tres dimensiones euclidianas, y eso supondrá romper la pretensión de la visión simultánea de diferentes objetos, así como la posibilidad de integrar diferentes planos y rayos visuales en una misma presencia. Pero este punto tiene una consecuencia todavía mayor, que tiene que ver con la idea de incondicionalidad. La linealidad quiere darle al contemplativo un punto de vista incondicional, el más adecuado, respecto del cual toda otra visión es imperfecta, mejor dicho, indebida e indigna. "Constituye un enorme prejuicio pensar que la contemplación deba producirse en inmovibilidad y con el objeto contemplado inmóvil; pues de lo que se trata es de qué percepción concreta del objeto debe ser representada en cada caso particular, sea desde la grieta de la pared de una cárcel o desde un automóvil"[93]. Esto es importante para la 'vía para todo hombre', que es una vía incondicional y libre para cualquier circunstancia: no tenemos que esperar a ser privilegiados, ni siquiera respecto de nosotros mismos; no tenemos que emanciparnos de nada: ya aquí y ahora hay el juicio y hay la posibilidad de que la perspectiva se invierta y de abrir el éxodo, sea que estemos en una cárcel o en el automóvil que nos lleva a los quehacer cotidianos.

Por otra parte, Florenski reafirma la policentricidad de la visión en movimiento, que imposibilita algo así como la visión fija e inmóvil, pero que posibilita captar sintéticamente en la contemplación la *forma única* sin fragmentarla mecánicamente. Ese acto único contemplativo, capaz de relacionarse con la forma del objeto, quiebra la simultaneidad de la percepción consigo misma. Florenski insinúa así que la contemplación es irreductible a una espacialización en A=A:

[90] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 52 (trad. esp. 31).
[91] Cfr. P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 90-98 (trad. esp. 96-105).
[92] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 95 (trad. esp. 101).
[93] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 95 (trad. esp. 101).

> Se nos dirá: "¡Pero, aun así, es imposible ver simultáneamente las tres paredes de un edificio!". Sin embargo, si esta crítica fuera correcta, habría que continuar adelante con ella y ser consecuente. No sólo tres, tampoco dos paredes de un edificio pueden verse *simultáneamente*. A la vez tan sólo vemos un pequeño fragmento de la pared, y tampoco a la vez, y es que, en la práctica, simultáneamente no vemos nada. Sin embargo, aunque no simultáneamente, sí recibimos la imagen de la casa de tres o cuatro paredes, e imaginamos gracias a ello el edificio. En la realidad viva tiene lugar un continuo fluir, un suministro, el intercambio, la lucha; ésta incesantemente juega, brilla, late, pero nunca se detiene en la contemplación interna como en un esquema muerto de las cosas. Y es precisamente así, en la pulsión, irradiación y juego internos, como vive en nuestra imaginación el edificio. Mientras tanto el pintor puede y debe representar el edificio de acuerdo con su idea del mismo, pero no puede transferir al lienzo el edificio. La vitalidad de su idea, sea de un edificio o de un rostro humano, la captura el pintor escogiendo entre sus partes las más vividas, las más expresivas, para, en el lugar del flujo psíquico prolongado en el tiempo, ofrecer un mosaico inmóvil de diferentes momentos particularmente impresionantes. Cuando un espectador *contempla* un cuadro, su ojo, pasando gradualmente por estos rasgos característicos, reproduce en su espíritu la imagen temporal nuevamente extendida en el tiempo de una representación que late y brilla, pero que resulta más intensa, más compacta que la imagen de la cosa misma, pues ahora los momentos más destacados, contemplados en tiempos distintos, se ofrecen en su estado puro, densificados, y no requieren ya el esfuerzo físico de eliminar sus escorias. Suavemente, como el plato giratorio de un fonógrafo, se desliza la aguja de la visión cristalina a lo largo de los surcos de las líneas y de las superficies de las imágenes, y en cada punto se suscitan en el espectador las vibraciones correspondientes. Y en verdad son precisamente estas vibraciones lo que constituyen el *fin*[94].

Sabemos que esta cuestión de la ruptura de la linealidad y de la entrada en otro orden de espacialización es una cuestión no sólo estética, sino escatológica para la persona y, como espero haber mostrado, para la historia universal. Superar la aporía, ser salvado de sí mismo y alcanzar el equilibrio de alto potencial entre lo irreductible y lo generador: todo esto es sinónimo en el camino hipostático de vencer a la linealidad en ontología, en el conocimiento abstracto, en el arte y en la acción histórica.

C. CONCLUSIÓN

El largo recorrido que hemos hecho en los apartados anteriores, de la mano de Dostoievski y Soloviov, ha sido necesario para entender los pasos sucesivos que Florenski nos invita a dar en la teodicea. A mi juicio, cualquier teodicea posible – sobre todo si es sacrificial, como la de Florenski – ha de mostrarse capaz de responder a los dilemas de Iván Karamazov. Esta posibilidad, en último término, tendría que significar una respuesta a la rebeldía karamazoviana en la que el 'No' a la existencia se presenta como la mayor radicalidad posible en el ser humano. La teodicea, como justificación de Dios, habrá de representar, entonces, la posibilidad radical de decir un 'Sí' incondicional a la vida. Esto concuerda con la puesta a prueba que Florenski, como vimos en capítulos anteriores, hace

[94] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3, 97 (trad. esp. 104-105).

al acto existencial en nombre de lo irreductible en la persona: ¿es posible encontrar una salvación trascendente al descrédito de la existencia, proyectado por la unilateralidad hipostática?

He planteado este dilema, además, a partir de una esfera moral, que incluía principalmente la cuestión del mal y del sufrimiento del inocente (la imagen del 'niño mártir') y la aspiración histórica a la unidad universal. La conclusión es que aquella teodicea que posibilite la radicalidad del 'Sí' a la existencia estará fundada en la posibilidad de que ese 'niño mártir' sea portador de una justicia mayor, o sea de una inmolación auténtica, sagrada, que fundamentaría la realidad y la historia. Pero ello, según Florenski y de acuerdo con el mito escrito por Soloviov, exige una transfiguración cualitativa, un tránsito (éxodo) a otro orden de ser, que, además, se presenta como una entrada en el espacio de lo imposible realizado. Por otra parte, el mito de Soloviov plantea una exigencia que recogerá Florenski en la propuesta positiva de su teodicea: que el bien, la verdad y la belleza sean atributos de la persona irrepetible, no valores abstractos ajenos a su portador.

Finalmente, el estudio de la perspectiva realizado por Florenski nos permite comprender las premisas teóricas de un modo de relacionarse con el mundo, que hemos denominado 'metafísica lineal'. La linealidad es el proyecto autónomo del hombre que, como el Gran Inquisidor de Dostoievski, pretende reconstruir la realidad una vez que se ha descubierto que el acto de existir es insostenible. Las premisas teóricas de la linealidad, que concuerdan con las premisas de la metafísica abstracta, en realidad son un signo del nihilismo. La metafísica del éxodo, entonces, habrá de procurar una salida frente a este modo de relacionarse con el mundo, la cual se presenta a sí misma como la única posible a la vez que se revela como imposible.

La linealidad es la aporía de la persona puesta a la luz. A partir de aquí, quedará por ver si es posible, y cómo, otra teodicea y, por tanto, el éxodo de la persona desde el punto de vista de su irreductibilidad. Esto será el tema de la segunda parte de este trabajo. Antes, tendremos que estudiar la aporía en la antropodicea, o sea, en el principio generador del hombre.

CAPÍTULO VII

APORÍA EN ANTROPODICEA

Habiendo examinado el principio hipostático y su obra, su puesta en crisis en la teodicea, su límite aporético y la premisa de su salvación, ahora cabe hacer lo propio con el principio de la ousía y la antropodicea. Lo haré en tres partes, en las que se divide este capítulo.

En primer lugar, examinaré los caracteres propios de la ousía, tal y como Florenski los presenta, especialmente, en el capítulo que ya conocemos de *La filosofía del culto*, "Sacramentos y ritos". Veremos cómo y por qué Florenski asocia el principio generador con un principio de titanismo. Lo titánico se descubrirá como una clave para interpretar los movimientos creadores en la historia.

Por eso, en segundo lugar, estudiaré las manifestaciones de la acción en la historia, con una particular sugerencia respecto de la historia contemporánea y en diferentes visiones (también contemporáneas) de la persona que la hayan podido animar. Para este punto, propongo una lectura de un texto, también inserto en *La filosofía del culto*, concretamente en "Culto, religión y cultura", en el cual Florenski sugiere tres fuerzas que operan en la acción histórica y que originan diferentes combinaciones con las que interpretar los movimientos de organización social recientes. El objeto de este apartado no es sólo examinar cómo se desenvuelven dichas fuerzas, sino – una vez más – cuáles son sus límites para la justicia de la persona.

A esta lectura, añado en este segundo apartado una interpretación de diferentes posibilidades de la creación en la que la persona busca la salvación; propongo los tipos del artista, el héroe y el superhombre, mostrando también sus límites. Para esta parte, recurro especialmente a algunas fuentes del pensamiento ruso, por cuanto respecta al tema de la teúrgia y de la resurrección universal.

En tercer lugar, propongo una posibilidad de puesta en crisis del principio generador, del que nace la posibilidad o imposibilidad de antropodicea. Cabe, en efecto, preguntarse: ¿hay algún tipo de acto creativo en la persona, por el cual la libertad creadora se vuelve contra sí misma, como máxima expresión de su puesta en crisis de cualquier Sentido? Inicialmente, sondearé esta cuestión mediante una primera aproximación al suicidio, en la forma típica del nihilismo ruso; pero después presentaré el modo en el que, según Florenski, se juega realmente la génesis de la antropodicea, es decir, en el asesinato de Dios, recurriendo a un texto muy complejo, también inserto en "Sacramentos y ritos".

A. Primera aproximación al sentido de la antropodicea: la justificación del principio sustancial en el hombre

El camino de la antropodicea, y por tanto la revelación del acto creador en el hombre, es una puesta a prueba de la criatura y de aquello de lo que la criatura es capaz. Esto puede entenderse unilateralmente, pero también – y conviene hacerlo así – a la luz del

camino de la teodicea. El camino de antropodicea corresponde a la asimilación de la teodicea, como una puesta a la luz de sus frutos.

La revelación del principio generador está siempre condicionada por alguna revelación hipostática previa, incluso si es oponiéndose a ella o ignorándola. Por eso, las aporías de un principio tienen que ver con las aporías del otro. Y su fondo es el mismo: la imposibilidad de entrar en la raíz de una realidad trascendente. Además, la vía que vamos a examinar tendrá que poner sobre la mesa la potencia creadora y transformadora, 'transfiguradora', de la Verdad.

A la hora de leer la teoría de antropodicea de Florenski, en su límite aporético, como haremos ahora (e igualmente en la antropodicea positiva que se propondrá más adelante), hay que entender la fecha y las condiciones de su concepción: son los años en los que la cultura rusa ha dado un vuelco, con la revolución, y que se encaminan hacia el sacrificio final, consumado en el titanismo totalitario. Además, esta parte hay que leerla como una tragedia (la influencia de Ivanov, en este punto, será notoria), es decir, no como un conjunto de datos determinados sobre lo que es o hace el hombre, sino como un acontecimiento metafísico y metahistórico, al que está asistiendo Florenski.

1. Analítica de lo generador en el ser humano

1.1. *La ousía es potencia de ser y de vaciamiento*

La antropodicea, como dije anteriormente de la teodicea, también es teoría y acto de la libertad para la persona. Pero si, en la teodicea, la libertad queda instaurada como libertad ante la Verdad, como posibilidad para entrar en esa Verdad y como resistencia a lo que subyuga, juzgando a la persona entre su libre 'sí' y su libre 'no', en la antropodicea, en cambio, la libertad se instaura como *posibilidad para ser sí mismo y sin obstáculos*. Podría parecer contradictorio pensar la libertad en este camino del principio generador, sustancial, como 'libertad para ser sí mismo'. ¿No es acaso lo hipostático la revelación del quién y lo sustancial la irradiación de su fuerza? ¿No ha representado la defensa de lo hipostático una defensa de lo irreductible en el quién, no derivable ni absorbible en el ser o en el sentido? Pero – digámoslo una vez más –lo hipostático y lo generador no son principios "autosubsistentes", son correlativos; de modo que no puede haber libertad en lo irreductible sin fuerza positiva o sin comunicabilidad de su propia vida. Sin lo generador, el quién no es nadie, es a lo sumo una mónada en continua resistencia entre la autoafirmación y la autonomía.

Veamos, primero, cómo presenta Florenski el carácter 'sustancial' de este principio del hombre, para después indicar algunos de sus puntos más significativos (como son, principalmente, la potencia de creación y de vaciamiento, y la furia titánica):

> Su esencia está en una irresistible voluntad de apoderamiento que se expande cada vez más, en un ansia ilimitada de libertad, en un hambre incontenible de realidad. El motor de este camino es la sed insaciable de ser y el rechazo del sentido, en la medida en que éste carece de fuerza. Todo sentido debe ser capaz de realizarse: lo que carece de fuerza carece también de verdad. Fuerte es aquello capaz de sostener el empuje. Por eso, el camino que ahora

> examinamos consiste en experimentarlo todo, adueñándose de todo y abatiendo todos los obstáculos y todo lo que represente sólo una realidad a medias. Lo titánico arde de ira contra la verdad, porque la verdad oprime su ímpetu, sin conseguirlo debido a su falta de fuerza. Y entonces el oleaje se alza todavía más. Nada puede superarlo, porque es infinito; brama, arranca y arrastra todo lo que encuentra a su paso, porque, para él, el sentido no tiene ningún valor, pues no ve ni conoce sentido alguno. Siendo infinito, únicamente podría medirse con la potencia del Infinito, porque a esta potencia lo titánico sí la reconoce[1].

Este principio elemental, dice Florenski, es potencia generadora, que aspira a medirse con la potencia e infinitud de una realidad potente, porque tiene sed de una realidad sin límites. "Siendo impersonal, es pura potencia (*chistaya mosch'*), en la que reside el origen de las cosas; es abismo generador, empuje ciego (…). En términos teológicos, este principio de realización, plenitud de la potencia existencial, se llama οὐσία, es decir ἔσία, de ἐἰμί, esencialidad, substancialidad" [2].

El camino de la antropodicea, donde el principio generador de la persona quiere exprimir infinitamente sus derechos, es la expresión real de la vida: la οὐσία, lo generador, es flujo vital y – nos dijo Florenski – "poder de creación"[3]. En este camino la persona ya no busca, como en la teodicea, el punto absoluto de su anclaje firme, sino que, habiendo encontrado el lugar de su acción, simplemente actúa[4].

Su vitalidad porta un entretejido de variables que podemos anticipar, para sugerir el destino de lo sustancial y, sobre todo, para aproximarnos mejor a lo que será su aporeticidad. Lo generador es una fuerza de centrifugado, es la sístole ontológica en la que el ser se concentra en su máxima concreción derramando el flujo de su vitalidad. Lo sustancial es la fuerza expansiva desde la máxima concreción y hacia la máxima amplitud. Pero un movimiento así conlleva algún tipo de desnivel, no es rectilíneo inercial, sino ondulatorio. No es un acopio de energías hacia la solidez, sino la dispersión de fuerzas. Es descenso, aunque la exigencia suprema de esa potencia de descenso todavía permanezca velada para nosotros y sólo la antropodicea habrá de descubrirla. Es descenso porque esta potencia, afirmándose en su plenitud de ser, lleva consigo un ímpetu profundo hacia "dejar de ser"[5].

---

[1] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 141.

[2] P. Florenski, *Ibid.*, 133.

[3] Cfr. P. Florenski, *La columna.*, 196 (trad. esp.194) y *supra*., nota 17 en cap. III.

[4] "Lo titánico es la fuerza elemental de la noche, en el cual resplandece la luz. Sin potencia no habría nada: el sentido sería algo flácido, la razón algo estrecho y la verdad-justicia una vanidad. Sin esta fuerza elemental, ni siquiera habría la actividad hacia la realización, ni la realidad misma, porque sólo a través de nuestra ousía arraigamos en las raíces de la existencia. La verdad-justicia de lo titánico radica en la potencia, como verdad original e irrevocable de la Tierra", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 135.

[5] Sostengo que esta es una clave para interpretar el sentido de la antropodicea, apoyándome además en lo que el propio Florenski ha dicho: que la justificación del hombre es un ὁδός κάτω. En el bloque que dedicaremos al descenso, quedará clara la exigencia – mística – de ese descenso. Sin embargo, soy consciente de que Florenski puede sonar algo ambiguo cuando dice explícitamente que la antropodicea corresponde al paso *a realibus ad realiora*. "Esta es la vía de la potenciación de las cosas dadas, del paso de las cosas reales dadas a las todavía más reales. Es una vía fundamentalmente práctica", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 142. Esto concuerda, obviamente, con el hecho de que esta vía práctica es un ansia de realidad creciente, pero ¿cómo concuerda con el hecho del descenso, con el flujo desde las cumbres hasta la irrigación de los campos de la materialidad humana? Entender esto será entender el sentido florenskiano de la creación.

Lo generador exprime hasta el máximo la solidez en la que está, hasta esparcir toda su sustancia. Creo que un autor medieval, Ricardo de San Víctor, ha conocido este movimiento descendente al hablar de las corrientes que nacen en la montaña y desembocan en las orillas de un mar de sal[6], indicando con ello la asimetría y la pérdida que significa la idea de generabilidad y de vida. El poder de creación lleva consigo agotamiento; esta es la verdad del estado actual, desequilibrado, de lo sustancial y esto es lo que hay que salvar. Pero el declive de lo creador es una imagen invertida de su vocación de abajamiento, de humildad y de servicio, como serán una perversión de su auténtica vocación aquellos cauces de lo sustancial que degeneran en aporía y en formas de muerte.

Hambre de ser y de no ser, este es el movimiento de la ousía, resultante de la acción, en su interior, de lo irreductible y de lo generador (hipóstasis de la ousía y ousía de la ousía). Este camino de lo generador es el auténticamente sacrificial, inmolador; no como aceptación, tácita o declarada, de otro inmolándose (el monarca por sus súbditos), ni como inmolación de sí ante el ídolo (una inmolación que se haría buscando algún tipo de protección hipostática): aquí son todas las fuerzas vitales las que aspiran *a arder y a hacer arder*. La afirmación de sí mismo como fuego que enciende al mundo, tal es la posibilidad que a cada paso busca la οὐσία. ¿Tiene que ver la santidad humana con un fuego así y puede perfilarse el santo como la figura única posible de esta vía? Habrá que verlo. Pero habrá que ver también que, en este camino, hay otras muchas formas de incendiar. El poeta, el héroe, el inventor, son todas ellas fuerzas movilizadoras de la civilización, pero también lo es – infernalmente – el suicida.

Otra variante de la fuerza de la οὐσία está en su *-dicea* creatural. Por una parte, el existente creado toma sobre sí mismo la razón del derecho a ser: él es un dios creado, una forma de convergencia universal y un centro de comunicación de vida. No es una parte, no es una mediación, no es una participación ni un reflejo: es otro dios, es otro centro de ser y de crear. Pero al mismo tiempo, es un existente creado, obra habiendo sido puesto en la fuerza de ser y toca continuamente el límite. Podemos imaginar que

[6] Ricardo de San Víctor, en un texto magnífico, *De exterminatione male et promotioni beni*, habla de revertir las aguas del Jordán que, por su propio cauce, terminarían en el mar muerto, perdiendo su dulzura, en un simbolismo del destino de las pasiones inferiores del hombre. Primero hay el descenso de la naturaleza y el deseo abandonados a sí mismos: "Recoge en un único lugar las aguas que caen del cielo y no dejes que corran hacia abajo. ¿O no sabes que quien deja escapar sus propias aguas se convierte en víctima de injurias? ¿Por qué dejas que los deseos fluyan hacia abajo? ¿Acaso no sabes que todas las aguas que corren hacia abajo descienden hasta el mar? Todas las corrientes se precipitan al mar y cada ínfimo deseo se resuelve en el dolor. (…) Pues toda agua dulce desciende hasta el mar y pierde su dulzura, así como pasa este mundo y su concupiscencia. (…). Por eso, cuánto mejor será conocer las cosas del cielo, buscarlas y hacer que las aguas del Jordán se reviertan hasta sus fuentes", Riccardo di San Vittore, *Lo sterminio del male*, 51. Pero cuando las aguas del Jordán se revierten, no es que vayan a desahogarse en su fuente, eliminándose, eliminando la pulsión del deseo. Se trata de un cambio en el amor, de una auténtica conversión, que fuerza a un nuevo descenso: "Atraviesa la gran multitud de deseos, atraviesa el arca ideal de la inteligencia hacia alegrías internas y externas, hasta que el Jordán recupere su libre curso y todo afecto humano se dirija, de modo lícito y voluntario, hacia todo buen deseo y hasta que el ánimo humano (unido de modo estable y firme a los bienes supremos y espirituales) no se dé con la contradicción entre lo interior y lo exterior. Y la ola que al principio se había engrandecido, volverá a fluir con un ímpetu todavía mayor, expandiéndose todavía más y rebasando los límites precedentes, hasta el punto de que el amor por el Verbo y por las criaturas procura recompensas riquísimas con un ardor aún mayor, precipitándose desde cualquier lugar hacia todas las cosas, con un deseo todavía más ferviente", *Ibid.*, 63.

esta creaturidad aspira a erigirse como centro universal absoluto, eliminando sus límites propios y haciéndose ella misma Dios. Pero también podemos imaginar que, en cuanto consciente de su estirpe, quiere ser portadora de un principio superior que actúe a través de ella. Ahí también obrará su potencia de anihilamiento, muriendo por algo o por alguien. Pero, sobre todo, la *-dicea* creatural supone la conciencia – aunque en forma de *fuerza* – de que hay una dignidad confiada a sus manos y que tiene que entregar esa dignidad: también la antropodicea es salvífica, pero puede salvar – si es que tomamos el riesgo de la libertad y de lo creado en serio – al mismo Dios y a su mundo.

1.2. *Lo generador es furia titánica*

Así como la teodicea buscaba la superación de la afirmación unilateral de lo hipostático en el hombre, cuya función era el descrédito al acto de existir y a su sentido, ahora la antropodicea buscará santificar lo sustancial del hombre, siendo la función de esa unilateralidad no un descrédito, sino la *furia* por desatar toda su energía. Lo sustancial pone en crisis el mundo de la persona no por la exigencia de sentido, sino por el deseo incontenible de realidad, no porque algo haya de ser mostrado radicalmente en su verdad, sino porque rivaliza contra su vitalidad. En esta vía, no hay pregunta de por qué o para qué; de hecho, no hay lugar a preguntas: lo sustancial simplemente quiere y hace aquello que quiere y hace. Es fuerza que rompe todas las barreras y encara a la oposición para apoderarse de ella; como potencia vital, es enemigo de la finitud que amenaza con retener a esa potencia. La pulsión de lo infinito ni siquiera va a descubrirse como insatisfacción dejada por la presencia de seres finitos, como si estuviera reflejando la acción en ella de un ansia superior a toda presencia y a todo agotamiento. Para esta fuerza, finito es todo objeto, todo lo que le viene al encuentro. Incluso si se tratase del Objeto infinito y eterno, el modo de darse a esta fuerza sustancial provocaría su violencia como algo que infinitamente se le opone.

¿Cómo acontece esa oposición objetual? A través de la forma, a través de la delimitación en un sentido, mediante un *logos*. Toda realidad finita que se ofrezca a la vía de la ousía hace empalidecer a la fuerza, porque está demarcada por un sentido; eliminando el sentido, tendría lugar la explosividad de la vida[7]. Incluso si el Absoluto saliera al encuentro de esta potencia sustancial, lo haría como Logos, como Palabra para ella, pero lo sustancial no querrá saber nada de esa inteligibilidad porque cree mermarle su potencia vital, atenazándole y obligándole a retirarse, porque, sin reconocer su potencia en cuanto Logos, sólo puede contemplarla como lo otro de su potencia vital y que se opone a ella. La realidad sin límites es lo que la ousía apetece, pero lo apetece sin el cara a cara que es propia de la hipóstasis, *sin intencionalidad*, sin la representación de un objeto, sino más bien como apoderamiento del propio flujo generador. Esta fuerza es potencia y se opone *violentamente* a todo cuanto, con un signo de objetividad, tienda a

[7] Este es el auténtico drama contemporáneo, puesto de manifiesto con especial sensibilidad en el arte. Se trata, de todos modos, de la crisis del ente concreto concebido por Santo Tomás, la imposibilidad absoluta de equilibrio polar entre existencia y esencia.

desdoblar a la potencia personal hasta neutralizarla. Lo que este principio – y, en él, la antropodicea – quiere vencer es la escisión interior de la voluntad creadora[8].

Florenski, como he dicho, llama a esta potencia "lo titánico". Lo titánico simboliza la acción (y acción transgresora del límite) que está en todo principio y que vuelca furiosamente todo su ser bajo el presentimiento heroico e inmolador de su propia derrota. Aunque en la definición de este principio hay ecos del romanticismo, del titanismo y la rebelión como la concibieron Goethe o Schelling, así como una particular lectura de Nietzsche, creo que la inspiración de este principio, para Florenski, está en dos poetas: Tiutchev e Ivanov[9]. Pero sea cual sea la inspiración de Florenski en este punto tan complicado, lo que hay que preguntarse es por qué Florenski se refiere a la οὐσία como titanismo. ¿Corresponde el titanismo al ser de la ousía en su unilateralidad en desequilibrio y en guerra contra lo hipostático, o también a la la ousía salvada? Es decir, el titanismo ¿sería también propio de un hombre que se hubiera reconciliado interiormente hasta alcanzar el equilibrio superior, y, por tanto, propio incluso del santo?

Para Florenski, titanismo y 'sustancialidad' son sinónimos de desbordamiento, de potencia sin límites. Es en ese sentido en el que puede comprenderse como algo propio de todo hombre, ni bueno ni malo, aunque se puede dirigir hacia fin moral determinado. "El principio titánico, en sí mismo, no es el pecado, sino un bien, porque es la potencia de la vida, el existir mismo. Pero conduce al pecado. ¿Siempre? No. Porque este mismo principio titánico, esta fuerza elemental de la naturaleza, también se realiza en el bien. Lo titánico es la potencia de cualquier actividad. Está más allá del bien y del mal"[10].

Plantear el titanismo como lo hace Florenski puede ser interesante para ofrecer una descripción filosófica del abismo potencial humano en su carácter tenso y desmedido. Pero no puede dejar de levantar cuestiones problemáticas desde una perspectiva creatural (como de hecho es la de Florenski), del ser creado no tomado autónomamente, como ser potente que rivalizase con el Creador. Lo mismo ocurriría si intentásemos poner en relación esta teoría del titanismo con la antropología tradicional. ¿Cómo

[8] Este modo de comprender la potencialidad creatural, que, a su manera, era característico del pensamiento de Berdiaev y su oposición frontal al 'mundo del objeto' (cfr. su obra *El sentido de la creación*), heredado de la mística germana, probablemente fue integrado por Florenski procedente de Schelling y sus investigaciones sobre la libertad humana.

[9] "Tiutchev conocía este fondo oscuro de la existencia", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 134. "El sentimiento de la revelación de los misterios de la naturaleza y del horror asociado a él, el Abismo de Tiutchev y la atracción por él, fue y sigue siendo uno de los repliegues más secretos de mi espiritualidad" (P. Florenski, *A mis hijos*, 33). Cfr. también V. Soloviov, "La poesía de F.I. Tiútchev", en *La transfiguración de la belleza. Escritos de estética*, 171-192. En cuanto a Ivanov, fue él quien en mayor medida proporcionó a Florenski la clave imaginativa del titanismo, sobre todo con su poema *Los hijos de Prometeo*, que Florenski cita abundantemente: "Nosotros, los Titanes, conocemos tan sólo / la eterna llama, siempre ardiente en la ira de la culpa, / la llama que consume, pérfida y sedienta, / la añoranza anhelante de la Madre (…) Pero no nos plegamos / Bajo el yugo de Atlante, / Sino que nos rebelamos como mieses de serpientes; / Y gemimos, y nos lamentamos / En las orillas de diamante, / ¡Prometeo! (…) ¡Odiamos los grilletes / Del cosmos formado por la luz, / Y a la sombra nativa de las noches / Hacemos vacilar los fundamentos / del reposo del mundo, / ¡Prometeo!", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 132-133; cfr. V. Ivanov, *Syny Prometeia*, en *Russkaia mysl'*, 1915, 30; *Sobr. soch.*, t. 2, 147; *Cor ardens*, 23; *Liriche Teatro Saggi*, 184-317.

[10] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 134.

entender el titanismo en referencia a unos límites existenciales y hermenéuticos (los del ser creado) en los que cabría interpretar al ser humano?

Florenski está leyendo el interior de la persona creada con categorías patrísticas (hipóstasis-ousía) a las que hace atribuye, con originalidad, experiencias y símbolos que, aunque universalmente humanas, no pertenecen a las categorías patrísticas ni medievales. A lo sumo, el cristianismo tradicional apuntó a esas experiencias de modo indirecto (refiriéndose a ella con la rebeldía de la carne, en sentido amplio), pero nunca como una realidad distintiva en el hombre. Esto es un ejemplo de cómo Florenski es un autor contemporáneo y para el hombre contemporáneo; Florenski nos habla desde el posrenacimiento, cuando la potencia humana ha sido puesta a la luz en un sentido irreversible, sin posibilidad de dar marcha atrás ni de ofrecer respuestas que fagociten a la potencia humana, incluso si ésta conduce a la autodestrucción. El carácter florenskiano no consiente la mera sustitución de una realidad por otra, como si la *hybris* moderna simplemente hubiera que recogerla en los límites (límites benditos, por lo demás) de la filiación perdida, también por cuanto concierne a la epocalidad filosófica. La crisis moderna no podía sustituirse programáticamente por los principios medievales. Estamos de hecho en una serie de rupturas cuyo cáliz hay que beber hasta el final, con la fe confiada en que al final la ruptura revele una posibilidad de filiación superior, al modo en que el hijo pródigo agota sus posibilidades y retorna, *hambriento*, encontrando no un servilismo resignado, sino una corona superior. Florenski, pues, interpreta a la persona a la luz de una experiencia humana universal, pero que ha cobrado una fuerza singular en los últimos siglos, si bien desbocándose, y de esta suerte llega a vislumbrar una posibilidad de salvación que asume esa experiencia, que la bendice, que la santifica y la dispone como fuente de futuros dones.

Esta fidelidad al movimiento del corazón, rebelde en su creaturidad, corresponde a la exigencia misma de que la teodicea se complemente con la antropodicea. El titanismo, con todas las significaciones románticas, telúricas o rebeldes que se quieran, representa la lucha por la justificación creatural, como justificación de la Tierra frente a los derechos celestes, divinos, espirituales, luminosos. Pero, a la vez, lo titánico es una potencia capaz de convertirse, capaz de expresar la filiación en el hombre. Hay un principio de la persona *justificada* que la eleva en su éxodo y que corresponde a las aspiraciones del titanismo, aunque liberando al titanismo de su propia prisión. El titanismo, lejos de tomarse unilateralmente como *hybris* pecaminosa, condenándola, o como justificación existencial en absoluto, ha de llegar a simbolizar la potencia de santidad y de martirio en la persona. Lo titánico se da en el hombre, y esto no hay que negarlo, hay que llevarlo al máximo de su expresión para allí hacerle justicia, desde el momento en que lo titánico mismo es una fuerza de *-dicea*, un reclamo de un tipo de justicia. Probablemente la mayor cercanía patrística para un proyecto así la encontramos, una vez más en la lucha contra el monotelismo de Máximo Confesor; no en vano, tanto Máximo como la filosofía contemporánea, han entendido la necesidad de teorizar sobre Getsemaní, como lugar de encuentro de los éxodos[11].

[11] "La predicación de Máximo el Confesor no era de este modo: «no tengas pasiones», porque esto significaría «dejar de ser», sino sólo esta: «sírvete de las pasiones para lo más elevado». Así nos enseñó

Es importante entender el modo en el que Florenski concibe ese titanismo y, más aún, el puesto que ocupa esa comprensión en la teoría de la persona. Tampoco es indiferente que Florenski considere más acertado referirse a la potencia sustancial como 'titanismo', y no como 'lo dionisíaco' frente a 'lo apolíneo'. Esto también es muy importante, pues afina el sentido de la inmediatez del querer frente a lo normativo. Veamos lo que nos dice Florenski:

> Es una potencia ciega, que embate y no conoce ninguna barrera. No la conoce porque no la reconoce, y no la reconoce porque en sí misma no tiene el sentido. Es un principio de abolición. Fue llamado principio dionisíaco. Yo prefiero llamarlo, de un modo más preciso, menos ambiguo, principio titánico. Lo titánico indica aquello procedente de la tierra; los titanes son la progenie de la tierra. Es una emanación procedente de la realidad. Pero es impersonal. Eternamente hambriento, empuja siempre y siempre se rebela (…). Como el abismo marino que genera sus olas, el principio titánico azota una y otra vez los acantilados. Su rebelión carece de sentido; lo titánico puede oprimirse, pero no suprimirse, porque lucha incansablemente contra cualquier límite, contra el νόμος[12].

1.3. *La persona ante su titanicidad: lo individual y el declive*

Florenski habla del principio generador de la persona en estos términos de titanismo; la naturaleza de lo sustancial queda caracterizada de esta manera, pero ¿qué relación asume la persona con este tipo de vitalidad?

Ya indicamos en su momento la confusión entre personalistas y naturalistas al reclamar un principio u otro en la persona. Lo cierto es que la fuerza del titanismo, de la acción y del impulso contra lo normativo es, según Florenski, todo lo contrario de una expresión personal; o mejor dicho, las razones de la persona, en su concreción, no están en el pulso sanguíneo que se rebela y quiere, aunque la persona sí esté llamada a personalizar, de algún modo, ese pulso. De igual manera, el ímpetu y la rebelión no se alzan contra lo general (es estirpe, en sentido metafísico, y los titanes son siempre un "nosotros"), sino contra lo generalizado convertido en norma.

De nuevo vuelve a jugarse la distinción entre lo personal y lo individual. Lo individual es un punto de acción para la descarga del flujo, pero un punto que no puede tener ninguna pretensión de irrepetibilidad irreductible. También esto es de una importancia crucial, porque una falsificación fundamental de la persona está en confundirse con su propia potencia e intentar justificarse a sí mismo en virtud de ella. Los afectos de la persona, su fuerza creadora, su audacia para romper la convencionalidad, pero también los afectos alicaídos y victimistas, a menudo son pretensiones de justificación de la persona, diciéndole 'tú eres esto', cuando en verdad son realidades de las que la persona es portadora. Aquello en lo que el individuo pretende la razón de su personalidad son lo más impersonal que hay; de hecho, lo natural espera ser personalizado – "iluminado", dice Florenski – por la persona. La ousía tiene el signo de la *pasión*; siendo *flujo*, la naturaleza es una fuerza que es movida

---

Platón y, esencialmente, esto mismo enseñan los santos ascetas", "Carta de Florenski a Kozhevnikov del 15 de marzo de 1912", en *Voprosy Filosofii* 1991, nº 6, 100.

[12] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 132-133.

y que arrastra, llevándoselo todo consigo, incluido el secreto personal del quién, y por eso la tarea "ascética" está en saber encauzar la pasión hacia un fin personal. La persona no es su pasión, ni siquiera los frutos de esa pasión, aunque sin frutos ni pasión la persona esté muerta. Lo que realmente importa es la libertad para elegir qué hacer con aquello que nos sucede y que brota en nuestro interior. Y no es sólo que la pasión titánica aspire a romper la dualidad entre lo irreductible y lo generador, confundiendo a la primero en el segundo; es que para él toda irreductibilidad permanente, sólida, hipostática, es una potencia hostil. Dice Florenski:

> Lo impersonal pretende usurpar el lugar de la persona, porque desconoce a la persona en cuanto persona, al ser incapaz de comprender que la persona existe y lo que la persona es. El principio titánico se representa todo según lo que él es, como una emanación de la tierra e impersonal. En el límite impuesto por la persona, lo titánico sólo ve una oposición también titánica, nada más. Percibe el límite sólo como Potencia impersonal, como una potencia más que se le cruza; en el sentido impersonal sólo ve la fuerza de una corriente opuesta. No puede pensar diversamente, debido a su carácter impersonal. En eso consiste su ceguera. La contraposición encrespa las olas; como un torrente en las cimas, lo titánico irrumpe siempre hacia abajo. Intentad ponerle delante un dique y él hará que se derrumben las montañas. En él no hay ningún principio interior de contención, así que es inútil proponer cualquier contención exterior: no lo aplacará, sino que revolverá con fuerza todavía mayor el empuje perenne del flujo titánico[13].

Lo irreductible, para lo titánico, es una emanación de su pasión. En esto se cifra el individualismo. Lo personal, lo irreductible, lo intransferible, el sustento de cada hombre, aquí se confunde con la ejecución vital en el hombre *ex se* y *de se*, queriendo hacer sacar de sí mismo la razón de su justicia. Por eso hablamos de individuo: el principio sustancial lo ve como una ejecución reductible a su flujo. La confusión de lo personal con lo individual realizado en el impulso creador es uno de los desequilibrios fundamentales de la persona ante su naturaleza, que la antropodicea está llamada a reparar.

El otro desequilibrio es la experiencia del declive, que no está lejos de la anterior. La fuerza de la ousía resulta ser como el retorcimiento de unos trapos mojados que se secan después de retorcidos. Tal es su descarga en lo individual, que deja a su paso la experiencia de lo disolvente y del declive:

> El principio titánico, mientras sólo quiere algo sin todavía haberlo realizado, atrae como algo heroico y magnífico. Pero, sorprendentemente, apenas se lleva hasta el final, este principio, careciendo de sentido, se revela como algo banal, apestoso y podrido. Los impulsos desordenados de la persona, todavía no permeados de sentido ni de luz, todavía no 'espirituales' (en la expresión de los Padres), aparecen como algo atractivo. Pero dadles plena libertad y entonces, después de causar su daño, la persona escapará de lo que ha hecho. santos padres, le parecen atractivos a la persona: pero entregadles la voluntad, y entonces la persona, viéndose ensuciada, se retraerá de lo que ha hecho. Ruge como un cañón magnífico, el agua rebulle en el molino, pero al salir se desborda y se derrama por los prados anegados

[13] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 133-134.

como una charca sin profundidad, convirtiéndose rápidamente en una ciénaga llena de mosquitos. El «¡Allons, enfants de la patrie!» se convierte en *Los demonios* de Dostoievski en un vals chabacano. Ahora bien, de este autodestrucción de lo titánico no hay nada por lo que alegrarse, porque lo que decae es la naturaleza humana misma, al fuente de la acción del hombre, su propia potencia. Con el principio titánico muere, y muere de verdad, el hombre entero, perdiendo el bien de la potencia, de la creatividad, de la vida, un bien que era su primer tesoro.[14]

La experiencia del declive es una de las variantes que hay que reparar en la antropodicea. La otra es esa confusión furiosa de lo personal con lo individual, y no está lejos de la primera variante. ¿Cómo lograr que el impulso creador originario no decaiga a causa de su propia acción? ¿Cómo liberar a la naturaleza de lo insulso en que degenera todo frescor original? ¿Y cómo liberar a la persona de una extaticidad orgiástica, que le arrebata en un principio para después abandonarlo en el erial de la desolación? Todas estas preguntas convergen en una única: ¿cómo puede la vida ensancharse sin límites ni falsas concesiones, con una contundencia mayor y superándose siempre a sí misma?

Para el abismo generador de la οὐσία, el muro aporético es la incapacidad para seguir creando, para seguir dando de sí, pero esto acontece en la facticidad mortal a la que van a parar todos los entusiasmos, todas las elevaciones del corazón, todas las promesas de consuelo y todos los gestos heroicos, siempre que lo hipostático se deje arrastrar por su pasión; al igual que la muerte es el destino aparente de todo hombre[15]. "Todo lo que nace merece hundirse"[16], dice Mefistófeles. Este parece ser – dice Florenski – el punto de llegada que amenaza a lo titánico, que se rebela, pero cuanto mayor sea su rebelión, y mayor el reconocimiento del límite que se le opone, mayor resulta ser la caída, a la que seguirá una rebelión y una embestida aún mayores.

Pero a la vez y contradictoriamente lo titánico enfurecido apetece ese apagamiento, el desahogo de su fuerza, la descarga. El declive lleva a una falsa inmolación. Es una salida falsa de la persona, que toma la forma de la inmolación, falseando de paso el sentido de la inmolación real. Es una salida en forma de autodestrucción, que espera una falsa liberación en el declive total, hasta extinguir todo deseo.

El falso equilibrio del titanismo acaba en una falsa inmolación por un falseamiento de lo que significa dejar de ser, que desemboca en un empantanamiento; pero, más

[14] P. Florenski, *Ibid.*, 134.

[15] Dionisio y Hades son lo mismo, dice Heráclito. Es esta una constatación de en qué queda en el ansia de vida desbordante, la experiencia de la vida que se marchita, decayendo hasta morir; por más que se apetezca una afirmación incondicional de la vida, el hecho es que esta desemboca en la muerte. La antropodicea tiene que salvar de esto, para que lo vital sea pleno de otro modo, incapaz de morir.

[16] "Lo irreligioso, lo demoniaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo aquel que pone Goethe en boca de Mefistófeles cuando le hace decir: «Todo lo que nace merece hundirse» (*denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht*). Este es el pesimismo que los hombres llamamos malo, y no aquel otro que ante el temor de que todo al cabo se aniquile, consiste en deplorar y en luchar contra ese temor. Mefistófeles afirma que todo lo que nace merece hundirse, aniquilarse, pero no que se hunda o se aniquile, y nosotros afirmamos que todo cuanto nace merece elevarse, eternizarse, aunque nada de ello lo consiga. La posición moral es la contraria. Sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse perdería su maleza, perdiendo su temporalidad. Que la esencia del mal está en su temporalidad, en que no se enderece a fin último y permanente"; M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, XI.

todavía, hay una voluntad de retroceso en la que la furia titánica se revuelve contra toda posible presencia real, deseando la destrucción de todo. Este misterio de la autodestrucción es una herida del ser creado, que se revuelve contra el acto creador que le ha puesto en su ser, por descubrirle su intrínseca impotencia. Esta tragedia es, como lo fue en los dilemas de teodicea, una cuestión de filiación: lo titánico no puede dejar de afirmar su propio ser, que ha recibido, pero cuando ese ser pierde su potencia y se halla en un callejón sin salida, acusa a aquel que se lo ha transmitido, como si una acusación así no fuera al mismo tiempo una negación de sí mismo, como la criatura que niega los derechos de su Creador, o como el hijo que quiere no ya destruir al padre, sino maldecirlo, maldiciéndose así él a sí mismo. Creo que aquí hay un misterio fuerte, pues, en efecto, cuando la vitalidad pierde sus posibilidades existenciales, si no confía – hipostáticamente – en la salvación desde la otra parte del muro, entonces antes que resignarse y contentarse, maldice, y desea no haber venido nunca a la existencia (Job 3, 1-25). Hay la voluntad empantanada de retroceso, perceptible hasta para las acciones más insignificantes, en las que el hombre quiere negar su propia historia, maldecir su suerte y disolverse del todo, pues la inviabilidad de un acontecimiento se remonta hasta otro y hasta otro, perdiéndose hasta en el nacimiento.

2. Las obras del titanismo

Hemos visto el fundamento existencial de la acción creadora en la historia. Pero la antropodicea se ocupa también de las manifestaciones históricas de la voluntad, como hechos concretos o como fuerzas que determinan el movimiento del hombre y de los pueblos. Por eso, vamos a examinar esas manifestaciones, que resultan aporéticas por traer un falso equilibrio de lo sustancial humano. Después, habrá que estudiar el caso extremo de la imposibilidad total de antropodicea, donde el principio generador es capaz de destruirse a sí mismo.

2.1. *El titanismo en la historia universal*

Lo generador es la justificación de la acción histórica. El primer derecho del titanismo es su propio ser, que nunca se le aparece como "coercitividad de lo dado", ni existencial ni formalmente. Su facticidad es potencia de ser que se justifica a sí misma. Detener el torbellino de lo creador, parar el tiempo y contemplar el mundo como una prisión que no se sabe de dónde viene ni dónde va, el titanismo esto lo recibiría como un signo de pusilanimidad, aunque no como una fórmula verbal, lógica, de lo pusilánime, sino como una singular falta de fuerza. Sólo para una conciencia desdoblada, separada de la vida, llega a problematizarse la vida como tal y en su pleno florecimiento. La prisión, la violencia, lo coercitivo y lo ciego son para lo titánico todo cuanto se oponga a él, reteniéndolo u obligándole a fallar. A la pregunta "¿por qué ser y no más bien dejar de ser?", lo titánico responde con las razones de su acción. La razón, para lo titánico, milita al servicio de la vida generadora; imaginar que esa razón se

revolviera contra la vida misma pidiendo su justificación última sería el signo de una enfermedad, o sea, de la impotencia de lo sustancial para seguir generando[17].

Lo que antes representaba la autoevidencia como expresión aporética, ahora se traduce en una autoposesión en lo histórico; la creación histórica es evidente para sí misma y no necesita de ninguna otra justificación. Lo titánico podría decirle a la persona (pero ni siquiera se para a decirlo: simplemente lo demuestra actuando) que la coercitividad del dato existencial es un cautiverio mental, como el gallo de Soloviov que ve una traza de tiza ante él como si fuera una franja insuperable, cuando le bastaría con dar un paso adelante para reconocer que la línea era ficticia[18]. La libertad del titán no es objetivante, como libertad de aceptación o de rechazo, o de elección entre una vía u otra; su libertad está en acto y es libertad de expansión ilimitada de sí mismo: el principio generador nunca es esclavo de la presencia, porque es él quien continuamente está creándola[19]. La luz mental proyecta sobre el mundo, como una linterna, un estado plano de los existentes, pero lo generador expone el acto de existir como capacidad de dar a luz lo imprevisible y lo irrepetible, con el signo de la libre expresión. Como decía Paul Valery, hay en la historia "el comienzo de un mundo"[20], donde la realidad amanece sin el signo de la obligatoriedad y sin la amenaza de la crisis racional, porque es la persona misma quien participa activamente en la constitución de un mundo naciente.

Pero, ¿cómo se alumbra el mundo nuevo? ¿Cómo puede realmente quedar justificada la acción histórica desde el principio generador?

Puede hacerlo como potencia de transformación, partiendo del mundo 'efectivamente existente' para acumularlo y ensancharlo, llevándolo siempre más allá; puede también negar el mundo presente y sustituirlo por un orden nuevo a través de la revolución. También puede obrar individualmente, en cada hombre, o colectivamente. El principio generador tiene diferentes cauces parar abrirse paso en el mundo; con su reparto de fuerzas, se entreteje la historia universal[21]. Esto debería ya dar cuenta de que ningún proceso generador en la historia obedece al principio de la linealidad, aunque ese proceso se conciba a sí mismo como el único posible que lleva hasta el final de la historia. La acción humana es antinómica; hay en ella rupturas, idas y venidas, emergencia o declive de lo irreductible y de lo generador dentro del mismo proceso creador histórico. Por eso, a la hora de comprender el destino histórico del principio generador humano, la primera condición es "la negación de la cultura como proceso

[17] Como se sabe, este es el tema de *Del sentimiento trágico de Unamuno*, cap. V. "La disolución racional".

[18] Cfr, V. Soloviov, *La justificación del bien*, 33.

[19] Zizioulas dice que la persona es capaz de generar *presencia*, algo que en sentido más fuerte significa "generar alteridad" en el espacio y en el tiempo, a través de la historia y del arte; I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 271.

[20] En P. Valéry, *Oeuvres* (1957), I, 1327, cfr. I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 127, 271.

[21] Soloviov habló de "tres fuerzas" que se desenvuelven en la historia, en un desequilibrio respecto de la unidad: la fuerza monista que, en nombre de la unificación, aplasta a sus miembros; la fuerza disgregadora, que en nombre de la autonomía, sacrifica el principio colectivo; la unión de comunión, donde las partes concuerdan con el principio del todo y el todo se realiza en la libertad de cada parte. Era un principio metafísico que, decía Soloviov, aspiraba a realizarse en la historia, hasta la realización del destino universal, cfr. su introducción a la obra *El saber integral* y el discurso "Tres fuerzas".

unitario en el tiempo y en el espacio, con la consiguiente negación de la evolución y de la idea de progreso en la cultura misma"[22].

A continuación, vamos a ver los diferentes caminos unilaterales de lo creador. No haremos aún una metahistoria como la que Florenski hace en algunas lecciones suyas sobre la cultura. Únicamente hemos de ver cómo opera el titanismo a través de diferentes vertientes, pero que comparten 1) la inmanencia en la historia y 2) un principio de retención de lo titánico, a partir del cual lo titánico entra en crisis y abre la necesidad de antropodicea. Para el estudio del movimiento histórico según estas fuerzas referidas por Florenski, podemos aventurar la siguiente tesis: que estas tres fuerzas se explican como desequilibrio de la correlación hipóstasis-ousía, es decir, que el movimiento histórico aquí representado indica una falsa imagen de Dios y del hombre.

A mi juicio, el análisis florenskiano de la historia, según las tres dimensiones del hombre – la acción, la palabra y lo sagrado – es un análisis extremadamente fino y sugerente, rico en combinaciones para interpretar las tensiones políticas modernas. "En la actividad de la comunidad humana, se distinguen a simple vista tres aspectos diferentes: teórico, práctico y litúrgico; visión del mundo, actividad productiva y culto"[23], dice Florenski. Notemos que son tres principios de la acción; que lo litúrgico y lo teórico aquí se comprenden como funciones de la acción creadora. En la acción creadora, el titanismo puede tener en su raíz una idea, una condición material o una síntesis de materia e idea (como ocurre en los ritos). Ninguna de las tres actividades opera al margen de la otra, pero según cuál de las tres se reconozca como actividad originaria (y cuáles se tomen como derivadas) se tiene una teoría de la acción y de la cultura u otra. Además, a la preeminencia de una actividad u otra corresponde la primacía del individuo o de la colectividad, o de la síntesis de ambos. Y son tres principios que se corresponden con tres modos de concebir al hombre: como *homo sapiens*, como *homo faber* o *economicus* y como *homo liturgicus*.

2.2. *El titanismo histórico en el dominio de 'la hipóstasis de la ousía'*.

La primera posibilidad de acción, según Florenski, es el *ideologismo*. La potencia de transformación está en un sistema de ideas, doctrinas y dogmas, declaraciones constitucionales de derechos y deberes, principios científicos, pero también de mitos. Sobre este principio verbal, se generan las condiciones materiales de una civilización, pero también determinados ritos: "el ideologismo ve en las formas de actividad productiva y en los ritos del culto una simple aplicación de estructuras teoréticas (científicas, mitológicas, dogmáticas) del intelecto: primero proyectamos esto y aquello (instrumentos, armas, ritos y elementos sagrados), después lo realizamos"[24]. Las grandes ideologías contemporáneas, los proyectos de revolución ilustrada de diversa índole, las planificaciones de ingeniería social, además de algunos gnosticismos, son tendencias del titanismo lógico.

[22] P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT*-1, 38.
[23] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 61.
[24] P. Florenski, *Ibid.*, 63.

El presupuesto de este titanismo, en el fondo, es una desconfianza hacia el Logos, aunque él parta de un sistema de ideas. El logos, en esta tendencia, se asume como movilizador; esto supone que la fuerza de la razón no estriba en su potencia de comunión con la Verdad, sino en su potencia de acción social. Es una razón de validación social, su arché está en el modelo cultural que aspira alumbrar. Que la razón se conciba como la semilla de la voluntad de poder, asocia este titanismo a los sofistas de todas las corrientes; también a los "iluminados", ilustrados o gnósticos, que habiendo poseído la verdad, no tienden a desembarazarse de la historia, sino a influir en ella. Pasar de la teoría a la acción, tal es el pulso primigenio de esta tendencia. La proyección ideal del estado de cosas al cual la realidad habrá de obedecer es una desconfianza hacia el Logos, porque quiere decirse que el Logos no está seminalmente ya en el mundo, ni que el Logos tenga fuerza incluso si toda una sociedad lo contradice; desconfía de que el Logos pueda ser mucho más creador que el ideólogo (él es una criatura).

Florenski señala, por otra parte, que de la combinación de las tres acciones del principio generador se obtienen diferentes variantes dentro de cada tendencia principal. Si la primacía de la acción está en la idea, la idea puede prevalecer a un mismo tiempo sobre lo material y sobre lo ritual, o también sobre lo material y del cual deriva lo ritual, o sobre lo ritual del que se origina lo material[25]. Esto origina diferentes tipos de ideologismo:

A. El primero supone que tanto la solidez de los valores espirituales como la efectividad de las condiciones materiales son reductibles a una programación ideológica (tal es, continuamente, la sospecha política de la *intelligentsia*). Al mismo tiempo, el movimiento ideológico crea tanto su propia tradición, con sus ritos, como condiciones de existencia concretas. La totalización política necesita legitimarse no solo por la articulación coherente de ideas, sino mediante transformaciones efectivas en el modo de vida, pero al mismo tiempo valiéndose del sostén ritual de la colectividad – si falla uno de esos dos puntos, la idea no moviliza.

B. Otra posibilidad es que las condiciones materiales se comprendan como una derivada de la tradición ritual y ésta, a su vez, derivada de la ideología.

B. 1. Esta es la acusación que suele hacerse a regímenes teocráticos desde una perspectiva atea. Las condiciones materiales de convivencia están ciertamente condicionadas por una tradición ritual irreductible, pero el substrato de ésta es simplemente ideológica; luego bastará reemplazar una ideología por otra para cambiar la historia, aunque durante un tiempo perduren algunas manifestaciones rituales y materiales que, de todos modos, podrán purificarse con el tiempo mediante la nueva ideología. De todos modos, atacando al rito, se consigue cambiar el modo de vida social, porque depende de él, pero no al sistema de ideas fundante.

[25] Florenski representa una triangulación entre *Notiones*, *Instrumenta* y *Sacra*. "Dados tres puntos (S,I,N) y todas las posibles combinaciones entre ellos mediante líneas rectas, se forma un triángulo equilátero SIN. La elección de uno u otro vértice como fundamental caracteriza de por sí el tipo de teoría (una de las tres), y la elección de la relación entre ese vértice y los otros dos indica las variantes del tipo de teoría, su modo, también entre tres posibles", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 78.

Por otra parte, la ideología puede querer hacer las veces de la teocracia: sabe que no habrá transformación social directa desde la idea, así que necesita de símbolos aglutinadores.

B. 2. Pero también este es un ideologismo posible desde un punto de vista religioso: dadas unas condiciones materiales explícitamente antirreligiosas, la transformación no recae en el rito ni en lo sobrenatural, sino en el discurso; asimismo, la custodia de los valores espirituales que configuran una cultura nueva se confía últimamente a lo que Florenski llamó "dogmatismo", donde la sistematicidad es la que legitima el sentido de la tradición y donde la tradición puede reformarse si la sistematicidad lógica lo requiere.

C. Otra posibilidad de comprensión es imaginar que las condiciones materiales alumbradas por la ideología pueden ser las que determinan a la ritualidad. La ideología no necesita de ritos para transformar lo material, pero los ritos son un fruto suyo, una vez se asientan sus condiciones de vida. Desde una perspectiva religiosa, puede estimarse que las posibilidades de la tradición están a merced del orden material, y que lo material está sujeto al discurso reinante; o lo que es lo mismo, la tradición es inoperante mientras lo ideológico y lo material no sean transformados.

A cada forma de ideologismo, que es una forma de titanismo, pertenece también la manía (μανία, como particular furia titánica) de la "concienciación". No sólo el fenómeno de "la conciencia fanatizada" de la que habló Marcel[26], sino la aspiración de una minoría a influir sobre el resto de la sociedad a través de su conciencia. Ycuando esa minoría triunfe, empleará todas sus fuerzas en "concienciar" desde arriba y mediante la educación al resto de individuos. La lucha de la concienciación es siempre elitista, de un grupo reducido y aislado, es obra del individuo que tiende a extenderse hasta la colectividad. El titanismo de la conciencia se vierte en el heroísmo del movilizador, que lanza toda su vitalidad hacia la acción pública. La persona busca su sustento en el servicio a una 'causa', por la cual se sacrificará, confiando la fuerza generadora de su persona no a su irreductibilidad, que ha sacrificado, sino al influjo sobre otros.

> La actividad teorética es individual. Así que es propio del ideologismo resaltar la importancia de una conciencia aislada y de la actividad creadora individual de un cierto personaje. El ideologismo desemboca irremisiblemente en el culto de los hombres ilustres, de los héroes de la historia, de los creadores del pensamiento, que proyectan nuevas direcciones de vida con el que regulan después la vida misma. Los grandes inventores, los fundadores del orden estatal, legisladores y políticos, reformadores religiosos y fundadores de religiones, representan en el ideologismo las fuentes primarias de la ordenación de la vida. Esta teoría imperó especialmente en el siglo XVIII, el siglo del racionalismo. El absolutismo ilustrado la hizo suya, haciendo gala de un modelo ideal de vida proyectado a la perfección e impuesto desde fuera. El terror llevó a su cumplimiento a esta teoría, queriendo reconstruir la vida entera, desde la cima hasta abajo, con órdenes separados entre sí y siguiendo esquemas elaborados en un escritorio[27].

[26] Cfr. G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*.
[27] P. Florenski, *La filosofía del culto* 63.

A mi juicio, quien mejor ha representado lo que significa el ideologismo para la metafísica de la persona ha sido Dostoievski en *Los endemoniados*. Lo ideológico es un demonio que posee a la persona y que tiene fuerza destructora, pero es una expresión más del nihilismo contemporáneo (que podemos interpretar de todas formas como una vida de espaldas al Logos).

2.3. *El titanismo histórico en el dominio de 'la ousía de la ousía'.*

La segunda posibilidad del principio generador consiste en imaginar que las fuerzas materiales sean el fundamento de lo teórico y de lo sagrado. Estas fuerzas materiales ya no incluyen el derecho, la ética, la ciencia ni el mito, sino principalmente la economía y la guerra. Los *instrumenta* son máquinas y armas, destinados a la organización social según su producción y a la defensa o extensión de esa producción[28]. De esa actividad productiva y bélica deriva un determinado modo de pensar y una determinada consagración ritual: "la visión del mundo es la justificación hecha a posteriori de un orden económico que ha ido formándose con sus propios instrumentos y con sus propias armas, así como con relaciones económicas y sociales que derivan de ellos, mientras que el culto es la consagración de este mismo orden, hecho también a posteriori"[29]. Florenski, evidentemente, asocia esta tendencia al "materialismo histórico o económico", aunque en realidad, como veremos con cada variante, no se trata de una tendencia atribuible exclusivamente a un sistema político (y el marxista no es el único de esos sistemas, además de que los materialistas son igualmente "ideólogos").

Nosotros tenemos que preguntarnos qué lugar ocupa en la acción de la fuerza generadora de la persona y de qué clase de titanismo se trata. Hay, creo, dos notas fundamentales en esta tendencia. La primera es el antiindividualismo, el principio de la colectivización y de la masa; la segunda es que la linealidad racional, que el ideólogo pretendía conservar, es desplazada por los derechos de la fuerza y admite la acción caótica para la consecución de los fines.

> No es obra de grandes mentes, sino de las masas, que actúan de modo impersonal e inconsciente. Si el ideologismo que imperaba en el siglo del despotismo de la razón teorética aislada del resto, siglo de la monarquía absoluta y del terror, había reconducido todo a la gran y solitaria *ratio* que ordena toda la vida, el materialismo económico, difundido en la mitad del XIX, marcado por un velocísimo progreso de la técnica, pero también por un sentido de los valores y de la fuerza del individuo reducido al mínimo, así como de un tumulto de masas impersonales cada vez mayor, masas populares que aspiraban a hacer caer

[28] "Esta contraposición entre herramientas y armas se desarrolla históricamente de modo gradual. El bastón en punta para desenterrar raíces comestibles se convierte, por una parte, en armas de defensa, y por otro en palas y arados. El bastón, el arma de guerra más antigua, se convierte tras pequeñas transformaciones en azada para labrar terrones y el cuchillo para trabajar la corteza los árboles. Y solo recientemente y en algunos pueblos civilizados, el hacha de metal se transforma de arma en herramienta, usado para fines exclusivamente pacíficos, aunque a veces siga teniendo su uso originario", P. Florenski, *Ibid.*, 62.

[29] P. Florenski, *Ibid.*, 63.

a quienquiera que estuviera por encima de ellas (al emperador, al sacerdote, al profeta), ese materialismo reconducía todo a las necesidades económicas de las masas[30].

La movilización total es una forma de titanismo, que destroza el principio hipostático en el hombre. La supercivilización tecnológica es su verdadero destino. Ciertamente, la masificación interior de la persona acontecerá cuando participe en la movilización ideológica – y sobre esto ya se ha escrito suficientemente en la filosofía del XX (quizá en Rusia fue Berdiaev quien lo expuso con mayor insistencia). La movilización ideológica, por muy colectiva que sea, es algo que pone en juego lo hipostático de lo sustancial en el hombre, su principio lógico; pero, en realidad, la definitiva masificación de la persona no está en su asociación revolucionaria que lucha por un orden nuevo, sino que tiene la lógica del asentamiento, del mantenimiento de las fuerzas nudas[31], de un principio de generación que explota la concreción individual para seguir extendiéndose indefinidamente. Por eso, históricamente, su destino es idéntico en el capitalismo liberal, en el marxismo soviético y en el totalitarismo tecno-nacionalista (como el alemán). La supertecnología es la proyección sustancial sin hipostaticidad, allí donde el individuo humano queda destinado a ser un miembro de la gran maquinaria industrial y bélica, que sostiene la red de tecnificación con su consumo y con su obra, a la vez que la padece. Lo que hoy llaman transhumanismo también es un tipo de este titanismo.

Si seguimos el esquema florenskiano, encontramos de nuevo tres variantes.

A. Tanto la ideología, con su mito y con su ciencia, como la fe, con la tradición y los valores espirituales, son reconducibles a las condiciones materiales. Y no sólo como una explicación genética de lo ideológico y de lo sagrado. Este materialismo supone que tanto lo ideológico como lo sagrado son últimamente impotentes respecto de la tecnología y de la guerra; que ni lo ideológico ni lo sagrado pueden ser últimamente transformadores en comparación con la fuerza material; que, en fin, el destino histórico real lo marca la actividad bélica y productiva, de modo que lo ideológico y lo sagrado, reconocidos como periféricos, tienen que recurrir al mismo nivel material para conseguir mover a los pueblos.

Pero también hay que tener en cuenta el reverso de la cuestión: ¿en qué momento el titanismo "materialista" necesita una ideología y algún tipo de fe ritual para mantenerse en su potencia generadora? Tal vez se trata, para esta corriente, de encauzar los movimientos libres, irreductibles, de cada hombre, encaminándolo a objetivos específicos (ideales, rituales) que consientan sostener las condiciones materiales; naturalmente, esos objetivos son cambiantes y dictados por dichas condiciones.

B. Lo material genera lo ideológico, y éste genera lo ritual. El orden de los fines tecnológicos condiciona el modo de pensar y, con su desarrollo, genera una consagración del modo de vida: lo técnico es lo sagrado, omnipotente, omniexplicativo, pero perdura como una alteridad desconocida reconocida como válida aun ignorándola.

[30] P. Florenski, *Ibid.*, 64.

[31] Sobre esto, sería interesante recordar al filósofo también eslavo J. Patocka y sus escritos sobre la vida en amplitud, opuesta a la vida en equilibrio, sobre todo "Vida en equilibrio y vida en amplitud", en *Libertad y sacrificio*, 33-45, y "La supercivilización y su conflicto interno", en *Ibid*., 105-186.

La resistencia a ese orden deberá tener en cuenta que, por fuertes que sean sus ataques a ídolos originados por ese tecnologismo, y por fuerte que sea su batalla ideológica, no conseguirá cimentar nada nuevo si no llega a transformar las condiciones efectivas. En otras palabras: el ideologismo es sólo un "momento", y un momento infecundo, para la transformación cultural real.

C. Lo material genera lo ritual, y éste genera lo ideológico. Lo ideológico entonces es nada más que una justificación a posteriori, sin ánimo generador, respecto del estado de cosas que ya había sido legitimado por su propia acción y por la consagración; lo ideológico en modo alguno será un intento movilizador, sino un factor autoexplicativo. Aquí se explicita, con mayor claridad, el sostén popular: es la masa social la que, con su ritualidad y con la aportación de algún sentido – mítico y poético – a las condiciones materiales, genera un orden nuevo – la justificación lógica del orden vendrá después –.

2.4. *El titanismo histórico en el equilibrio inferior de lo hipostático y lo sustancial*

La tercera posibilidad de la acción creadora está en la Tradición, que Florenski, desde el punto de vista de la acción en la historia, entiende como una síntesis de materiales concretos y de logos, como espacio de fe y de simbolismo, de existencia y de sentido. "El culto es el conjunto de los objetos sagrados, acciones o palabras, incluyendo las reliquias, los ritos, los sacramentos, etc. En general, todo cuanto contribuya a establecer vínculos con otros mundos, con mundos espirituales"[32]. En esta perspectiva, ni lo teórico ni la actividad material condicionan a lo sagrado; "cualquier interpretación es sólo un momento del culto mismo, pero no el principal ni el primero"[33]. Florenski se reconoce a sí mismo en esta comprensión de lo generador, caracterizado como el *idealismo concreto* o *materialismo de lo sacro* (diferentes modos de referirse al principio de la encarnación). El principio espiritual influye tanto en la ideología como en la organización material, y estas dos tienen que dar cuentas ante el tribunal espiritual.

Pero Florenski, no lo olvidemos, sostiene esa posición como un movimiento correlativo de la teodicea; o sea, como equilibrio de las fuerzas hipostática y sustancial. Nosotros ahora estamos estudiando las formas de desequilibrio provocadas por el unilateralismo de lo sustancial, en oposición a lo hipostático – por eso profundizaremos más adelante la caracterización del idealismo concreto como salvación de la persona–. La pregunta que ahora interesa es: ¿puede la Tradición convertirse en una forma de titanismo histórico, en una forma de unilateralismo de lo generador? ¿Puede la Tradición, la custodia de lo sagrado, la fe, el símbolo, la síntesis actual del existir y de la idea (la Iglesia y lo que hay en ella), vivir desconfiando del Logos? ¿Puede significar lo tradicional una fuerza en la cual el derecho hipostático se disuelve? Sí, sí puede. El unilateralismo sagrado, como afirmación de una realidad determinada atenta contra el Logos, aun queriendo ser su custodio, cuando olvida que ese Logos es creador y cuyas energías están presentes, activas, en el mundo.. Al unilateralismo cultual se opuso también, en su día, Soloviov, al oponerse a algunos eslavófilos, para los que parecía que

[32] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 62.
[33] P. Florenski, *Ibid.*, 73.

nada de la cultura contemporánea occidental pudiera tener huella alguna de la inspiración divinohumana[34].

Lo sagrado puede volverse, de algún modo, un principio de inmanencia en lo histórico. Lo sagrado ha sido verdaderamente creador en la historia cuando ha sido apocalíptico, es decir, cuando en la historia ha abierto una perspectiva de la Eternidad; pero cuando se convierte en una fuerza de resistencia y de ofensiva contra determinadas fuerzas materiales e ideológicas, su juicio pasa a pertenecer a este mundo, no al escatológico. Algunas variantes de esa sacralidad sin apocalipsis (sin fe, sin profetismo) podrían ser las siguientes:

A. Lo cultual provoca unas condiciones materiales particulares, de subsistencia o de guerra, de las que nacerá una ideología. Esto significaría una caída de lo cultual, porque si bien en lo cultual debe actuar con contundencia y responsabilidad material, una acción así debería poder sostenerse simultánea y antinómicamente con la acción de la palabra, pero donde la palabra y la acción, sostenidas simultáneamente, son irreductibles entre sí. Si lo cultural provoca unilateralmente un orden material, la palabra deja de ser necesaria, y en ello se esconde la creencia de que algo como la conversión es innecesario, siempre y cuando los fines cultuales y materiales estén garantizados. Además, una vez lo material alumbra lo ideológico, se inicia la cadena de desmembraciones de lo cultual[35]; cuando lo cultual alumbre una condición material divergente respecto de la anterior, la teoría desencadenada empezará a adquirir un ser propio y a actuar como ideologismo que busca "emanciparse".

B. También puede pensarse que lo espiritual se verbaliza en un sistema de pensamiento que después haya que aplicar a la materia. También sería ésta una caída de lo cultual, solo que ahora el peligro está en la falta de operatividad real e histórica del culto, amparado por una teoría, sin encarnación: la acción material es una derivada la teoría, no del culto, y el culto actúa directamente sólo sobre la conciencia, no sobre la acción. La puerta que dejaría abierta sería que unas condiciones materiales concretas se revolvieran contra el orden cultual a través de su rebelión hacia lo ideológico.

Para interpretar la interacción de estas tres variantes históricas del titanismo colectivo en la historia postmedieval, hay que atender al tipo de equilibrio al que aspiran. Es un mismo equilibrio para las tres, cada una bajo sus aspectos propios, y aunque lo nieguen. El equilibrio no es "el alto potencial", es decir, la generación creativa irrevocable y sin fisura del mundo nuevo. No se da, como no sea imaginativamente, aquello con lo que Gerschenson soñaba, "una eterna plasticidad en libre progreso hacia el infinito" [36]. Una libertad infinita así se daría, para cada actividad, en su propio desarrollo utópico de sus

[34] Seguramente, la figura del profeta, tan querida por Soloviov, es la única que rompe el principio autárquico de la sociedad teocrática. Pues ese profetismo actúa no solo *in partibus infidelium*, sino en el interior mismo de la sociedad sagrada, y muchas veces su voz – como Florenski también advirtió en *Dogmatismo y dogmática* – es una voz que llega desde fuera del templo. El unilateralismo cultual sería una forma de reducir la vocación creadora del hombre. Por lo demás, también Soloviov mostró, en el relato del Anticristo, que la Tradición puede servir a un nuevo orden universal, pero antipersonal, aplastando el verdadero destino irreductible de la persona.

[35] P. Florenski, *Filosofía del culto*, 68ss.

[36] M. O. Gerschenson–V. I. Ivanov, *Correspondencia desde un ángulo a otro*, «Revista de Occidente», nº 118, carta VIII, 9-10.

fuerzas, en una aspiración a finalizar la historia que, empero, siempre está negándose. No puede ser de otro modo, porque el titanismo generador está tan en guerra con el principio de lo irreductible, como cada tendencia titánica (ideologista, materialista o tradicional) se justifica a sí misma por el estado de guerra frente al resto de tendencias amenazantes. El titanismo actúa en estas variantes históricas como un apriete de fuerzas en lo individual. Como un gran fuelle, descarga su aire en un punto concreto para inflamar, para hacer arder – pero entendámoslo bien: cuando el fuego se está apagando –; después de su acción, vuelve a abrirse para llenarse del aire que más adelante volverá a descargar. La fuerza histórica, sea cual sea el principio que está en su vértice, es una fuerza que está siempre al acecho. Aquí es donde aflora el hecho de las escisiones en el interior de cada fuerza. Apenas el ideologismo ponga un pie en la ejecución material o en la articulación de lo sagrado, no tardará en nacer una derivada ideológica que se escinda y que libre su propia batalla. También las fuerzas materiales quebrarán en un momento inesperado el reparto de fuerzas, desequilibrando y forzando a un nuevo escenario, a una nueva historia. Y lo tradicional está continuamente en vela, pero sin el profeta – donde la acción del profeta es hipostática, no unilateralmente generadora – su vigilancia resulta ser un espíritu de retención, desconoce la creatividad espiritual y acalla el verbo en el que está juzgándose la historia.

El titanismo en la historia, sin el equilibrio de los principios antitéticos de la acción, careciendo por tanto de teodicea, aspira al final de la historia y a la negación de ese fin, si recordamos la sentencia de Dostoievski. Pero ese titanismo histórico se vierte en el fenómeno de la desmembración, de la separación, del individualismo (personal o colectivo), en la atomización de las partes, que entran en guerra. Este era el destino de la cultura occidental moderna, y era el destino de la destrucción colectiva final según el sueño de Raskolnikov al final de *Crimen y Castigo*[37].

Las tres fuerzas, ya se tomen como fuerzas de conservación o de revolución, son un titanismo de un brazo único y armado – a excepción del "idealismo concreto", que equilibra las tendencias antinómicas del verbo y de la materia. Así como a la monoculidad teorética le faltaba el ojo de la fe, al brazo titánico falta la esperanza histórica en lo escatológico. Las tres fuerzas quieren desencadenarse aspirando a su asentamiento. Pero su aspiración es un repetitivo romper el límite para disolverse, reponerse y volver a alzarse. Son fuerzas que luchan contra el adormecimiento y contra el declive, pero ellas mismas llevan la semilla de ese declive, contra el que otras fuerzas

[37] Decía Soloviov: "La civilización occidental tiende ante todo a la afirmación exclusiva de un hombre sin dios, de un hombre concebido en su realidad y en su aislamiento aparentes y superficiales y, en esta situación falsa, considerado como la única divinidad y a la vez como un átomo insignificante: como una divinidad, subjetivamente, y como un átomo insignificante respecto del mundo exterior, ante el que es una partícula aislada en un espacio infinito. Parece claro que todo lo que pueda producir un hombre así será fragmentario, particular, sin unidad interior ni contenido absoluto, limitado a la mera superficie e incapaz de alcanzar el centro auténtico. La última palabra de la civilización occidental es el interés egoísta del individuo, el hecho casual, el atomismo en la vida, el atomismo en la ciencia, el atomismo en el arte", V. Soloviov, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, 28. En cuanto a Ivanov, decía en la carta XI a Gerschenson: "Quiero pensar que lleva la marca, no de la eterna verdad, sino del yerro fundamental de nuestra época desmembrada y dispersa, incapaz de crear una conciencia ecuménica, época destinada a realizar las penúltimas conclusiones derivadas del pecado primordial de la "individualización" que envenena toda la vida histórica de la humanidad y la cultura entera", M. O. Gerschenson – V. I. Ivanov, *Correspondencia…*, 118, carta XI, 27.

volverán a alzarse cíclicamente. "La cultura – dice Florenski – es una lucha consciente contra el aplanamiento general; la cultura es ruptura en resistencia contra el proceso de nivelación del universo, es el acrecentamiento de la diversidad de potencial en cualquier campo convertido en condición de vida; es la contraposición a la homologación, sinónimo de muerte"[38]. Pero una cultura así exige, como columna fundamental, el Logos creador, también en la historia; sin el Logos, encontrado en teodicea, una elevación creadora es imposible. La acción titánica en la historia es una negación del Logos y de su equilibrio de diversidad potencial; cada fuerza tiende a su propia homologación, tiende a nivelar, a aplanarse. En ese titanismo hay la semilla de la elevación de la energía espiritual con la cizaña de la autodisolución.

3. El titanismo en la existencia concreta: arte, heroísmo y destino personal

3.1. *La aspiración a la justificación en el arte*

Junto a la creación vital en la historia, el hombre puede proponer la vía del arte como camino por el que reemplazar la impotencia del sentido lógico, como un camino capaz de consolar cuando la metafísica abstracta se descubre impotente. El hombre es una potencia generadora de realidad en el arte[39]. Florenski indica que el arte es la actividad más cercana al equilibrio de alto potencial, porque es una síntesis antinómica de idea y materia, de existencia y sentido, es encarnación e interpretación. Además, es una realidad concreta, finita, obra acabada, pero portadora de un pulso infinito; "es ἔργον, pero también ἐνέργεια del espíritu que incesantemente se genera y vibra"[40]. En la obra artística se suprime aquel desdoblamiento interior que contempla la realidad concreta como facticidad desnuda, al tiempo que la manifestación de su idea no es formalizante. Cuando la persona se sumerge en la experiencia artística, creadora y contemplativa, parece cancelarse el espacio del por qué y para qué; su existir está justificándose en su propio acto, pero en un acto que tiene una traza personal, comunicante, simbólica. El arte es dador de vida. Para Florenski, esto es un indicio de que la acción generadora equilibrada tiene su mayor vecino en la creatividad artística, y que la Belleza es la corona que la persona recibe en su éxodo, que la Belleza es el criterio por el que identificar si una vida es justa[41]. Pero también el arte tiene límites, desequilibrios y aporías. La belleza, como diera Soloviov, también tiene que ser salvada[42].

[38] P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT*-1, 39.
[39] I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 271.
[40] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 56.
[41] "¿Qué es, en definitiva, la eclesialidad? Es la vida nueva, la vida en el Espíritu. ¿Cuál es el criterio para juzgar que esta vida es justa? La belleza.", P. Florenski, *La columna*, (trad. esp. 38). En esta clave, Florenski no considera el arte como una actividad entre otras, sino una actividad sintética de las demás, como el corazón de las *notiones*, *instrumenta* y *sacra*: "El arte, como capacidad efectiva de encarnación en la materia, no es una actividad independiente, sino la parte imprescindible de todas las actividades: teórica, práctica y litúrgica. Participando en todas las actividades, el arte no puede ser externa a ellas, y contiene una en mayor o menor medida según los momentos. Ni la esfera de la actividad creativa teórica ni la sagrada pueden encarnarse sin las palabras y sin el arte. Ni la esfera sagrada ni la técnica pueden realizarse en la materia sin las artes figurativas. Las tres esferas contienen en sí un momento artístico. Y el arte, a su vez, necesariamente acompaña a las tres actividades fundamentales indicadas: para las artes figurativas es fundamental el mundo técnico, cómo se haga artísticamente; para el arte verbal es

¿En qué medida la generación artística puede abrir las puertas del solipsismo personal y hasta dónde es capaz de abrirlas? Esta es la pregunta que hay que hacerse respecto del arte. ¿Y qué relación mantiene la creación artística con el Logos creador? ¿En qué medida la absolutización de la forma o la explosividad inspirada de un contenido artístico corresponden a una reducción de la persona? Estas preguntas se han planteado en el pensamiento ruso de otra manera: ¿hasta dónde el arte puede considerarse como una acción transfiguradora? ¿Puede ser el arte la justicia del principio generador?

Se ha escrito mucho sobre la potencia del arte y la impotencia del artista. Es esa impotencia lo que a nosotros nos interesa en sentido metafísico, porque apunta a la posibilidad o imposibilidad de la persona. Hay una cierta impotencia del artista que es justa y necesaria, cuando concibe dones de la inspiración. Pero la otra impotencia del artista, la impotencia nuda, es gravísima para la persona. El artista quiere continuamente superarse a sí mismo; quiere romper la idea para dejar fluir una vitalidad propia, o quiere afianzar y perfeccionar la forma, por la que encauzar esa vitalidad creadora. Pero queriendo superarse a sí mismo, se hace uno con su tensión titánica y se impersonaliza, sacrificando su verdad personal; entonces, el artista se hace esclavo de sí mismo, en cuanto persona, no en cuanto artista, y está dispuesto a sacrificar su personalidad en nombre de su creación. El artista rara vez es un santo. Que el artista no sea un santo significa que lo generador en la persona ha alcanzado una intensidad que arroba y que oculta, pero sin el logro hipostático precedente[43]. Además, el impulso creador se toma unilateralmente en la ousía como una conquista ascendente de realidades mayores; el artista, a través de su arte, puede pretender la perfección de la forma en la medida en que él mismo crea; puede también hacer de su crecimiento individual la clave de su expresión. Serán muestras de que lo hipostático se confunde con el impulso generador artístico.

En el unilateralismo titánico del arte la transformación interior del hombre es parcial, no total. Berdiaev decía que el drama de la vida de Beethoven estaba en no conseguir que el mundo entero ardiera al son de sus sinfonías; el caso de Skravin es arquetípico, cuando aspiraba, con su música, al "arte de todas las artes", capaz de dar a luz a un mundo nuevo[44]. En el artista también hay la experiencia de declive; también el artista sufre un retén a su titanismo en formas concretas que quiere derribar para alcanzar una elevación mayor. Pero la tensión titánica del artista no es últimamente esa. Se trata de que el artista trabaja con algún tipo de materialidad, pero una materialidad que sigue a las órdenes de otro principio, natural o social. La fuerza artística se hace presente en la materia, pero no lleva a la materia más allá de ella misma.

---

fundamental la esfera teórica, como elemento que da un cierto sentido de la verdad expresado en los términos de la belleza. Por eso el arte es una cualidad, una característica de las tres actividades citadas, y no una actividad de derecho propio, si bien esta cualidad se manifiesta de modo más claro y profundo en la esfera litúrgica", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 60-61.

[42] "Se hace extraño encomendar a la belleza la salvación del mundo cuando nosotros mismos nos vemos en la necesidad de salvarla a ella de todos esos experimentos artísticos y críticos que pretenden sustituir lo bello-ideal por lo deforme-real", V. Soloviov, "La belleza en la naturaleza", en *La transfiguración de la belleza*, 73.

[43] Cfr. F. J. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección*, 543ss.

[44] F. J. López Sáez, *Ibid.*, 202.

Dostoievski formuló la pregunta: ¿qué belleza es la que salva al mundo? A menudo, esta fórmula interrogativa se ha reducido a la afirmación de que "la belleza", en abstracto, salvará al mundo; pero Dostoievski originariamente lo formuló como pregunta: ¿qué belleza? No, ciertamente, la que deja el estado de cosas tal y como lo encontramos; la belleza no es salvífica si su carnalidad queda a expensas del comercio, de la propaganda o de la muerte biológica. No basta con que la belleza consuele o ponga en contacto con otros mundos posibles. Tenemos que atravesar esos mundos y a la vez tenemos que llevarnos este mundo con nosotros; esa es la vocación del arte de cara a la ontología: que el arte sea pórtico real y no una ventana abierta dentro una ontología del espacio cerrado. El arte tiene que consagrar este mundo y llevarlo hasta una vida superior. No es esta una precomprensión de lo artístico, es una exigencia generadora de la persona: si el arte sólo puede procurarle al hombre un éxtasis parcial, incapaz de vencer la impenetrabilidad de la materia, tal y como se da la materia social y culturalmente, entonces el arte hace redunda en la persona.

Y así, aunque el arte sea una fuerza prometedora, y aunque se llegue a vislumbrar como la clave radical del éxodo, mientras perdure el desequilibrio material, el arte seguirá maniatado. Hay ahí una circularidad que exige una síntesis trascendente: el arte se presenta como superación de las contradicciones creadoras del hombre, pero el arte aparece impotente mientras el hombre no supere definitivamente esas contradicciones. También el arte ha de ser salvado.

3.2. *La aspiración a la justificación en la nobleza*

Considero que hay una última tendencia del principio generador, tomado unilateralmente, antes de que lo generador sea puesto en crisis. Tiene que ver con la pasión del artista, también con la del transformador social, aunque en su realidad más íntima tiene una mayor pureza (generativa) por no estar dirigida hacia ningún objeto concreto, tratándose más bien de una actitud. Llamémosla, no ideologismo, sino *idealismo* (no en el sentido filosófico del término, sino como aspiración a un ideal noble). El héroe es su tipo, y quizá su héroe mejor perfilado sea para nosotros Don Quijote[45].

"Cada uno es artífice de su ventura; yo lo he sido de la mía, pero no con la prudencia necesaria", dice Don Quijote, y en esto hay una fórmula metafísica formidable. Lo personal podría identificarse con lo generador allí donde la persona toma el pulso de su destino creador. Tampoco allí la persona sentiría el vértigo del quién ni del por qué o para qué: "yo sé quién soy", dice Don Quijote, no hacen falta más razones, sino la estrella de la justicia y de la caballería en cuya luz se arremete no contra los límites que contradicen al propio impulso vital, sino contra fuerzas que quieren aplanar el espíritu:

[45] El propio Dostoievski llegó a decir, en sus años de cautiverio, que la palabra quijotesca era la única que podía lanzarse audazmente al trono divino y a la que Dios, en el juicio, no podría acusar "Y, si se acabase el mundo y alguien preguntase a los hombres: «Veamos, ¿qué habéis sacado en limpio de vuestra vida y qué conclusión definitiva habéis deducido de ella?» Podrían los hombres mostrar en silencio el Quijote y decir luego: «Ésta es mi conclusión sobre la vida y… ¿podríais condenarme por ella?»", cfr. S. Montero Díaz, *Cervantes en Turguenief y Dostoyevsky*, 129; J. A. López Calle, "Los rusos y el Quijote: Dostoievski", en *El Catoblepas*, nº129, 2012, 6.

contra lo ruin y bellaco, también contra el caballero con el que rivalizar. Sobre todo, el heroísmo personal y creador de don Quijote no se justifica en una ofensiva contra unos y contra otros, sino en un amor caballeresco que lleva a luchar contra unos y contra otros.

Lo generador en Don Quijote no es la rabia-contra, sino el amor que quiere abrir paso al mejor mundo posible para el encuentro entre el caballero y la amada. Esta vía podría ser el anticipo del camino que todo hombre puede seguir, si no fuera porque en el principio de Don Quijote no está el Logos, y por el hecho fundamental y terrible de que Don Quijote puede ser derrotado. El irracionalismo de Don Quijote rima profundamente con el desdoblamiento interior del personaje, que concluye en la derrota, en el desengaño y en la muerte. Don Quijote podría ser el creador de una nueva ontología, de un nuevo modo de ser y de estar, como sugirió Unamuno. Pero Don Quijote acaba en otra suerte de impotencia, la del loco enamorado que se bate contra los muros del amor, los molinos, sin vencerlos ni transformarlos *realmente* en gigantes vencidos. Una interpretación de este drama interno al idealismo la mostró con gran fuerza Soloviov, comentando el romance del "caballero pobre" de Pushkin, que tanto gustaba a Dostoievski.

> Incluso ese pobre caballero que había consagrado todo su ser a la contemplación de la belleza celeste que se le había revelado, incluso él, aun sin confundir esta revelación con las apariencias terrenas, era movido por ella a acciones que, más que ir a favor y en honor de lo "eterno femenino", eran útiles solo para destruir a los enemigos.
>
> "Lumen coeli! ¡Sancta rosa!
> fiero y ardiente gritaba
> y cual trueno su amenaza
> al musulmán fulminaba"
>
> Para fulminar a los musulmanes no era ciertamente necesario tener una "visión inaccesible al intelecto". Y sin embargo toda la caballería medieval se basó en este desdoblamiento entre las visiones celestes del cristianismo y las fuerzas de quien, "fiero y ardiente", vivía la vida real, hasta que un día, el último y el más famoso entre los caballeros, don Quijote de la Mancha, tras haber hecho una matanza de ovejas y haber despedazado no pocas aspas de molinos de viento, sin haber conseguido, por cierto, equiparar a esa campesina del Toboso con su ideal Dulcinea, llegó por fin a comprender, en forma ciertamente justa pero puramente negativa, el propio error; y si aquel otro típico caballero al que nos referíamos antes permaneció casi hasta el final fiel a la propia visión, a tal punto que "murió medio loco", Don Quijote, sin embargo, pasó de la locura al simple derrumbamiento melancólico y desesperante del propio ideal.
>
> La desilusión de Don Quijote fue la herencia que la caballería dejó a la nueva Europa. Una herencia de cuyos efectos todavía nos resentimos. La idealización amorosa, después de haber dejado de ser fuente de gestas locas, ya no nos inspira en absoluto. Se revela un puro y simple anzuelo, que nos empuja a desear una posesión física y una convivencia habitual, para desaparecer apenas se ha alcanzado esta finalidad nada ideal. La luz del amor no es ya para nadie la estrella capaz de guiar hacia el paraíso perdido; en ella ahora no se ve nada más que una luz fantasmagórica que es útil todavía al amor para su breve "prologo in cielo" pero que después la naturaleza apaga en el momento oportuno como algo absolutamente inútil

para la sucesiva representación terrena. En realidad, esta luz está apagada por la debilidad y la inconsciencia de nuestro amor que deforma el verdadero orden de las cosas[46].

En el héroe, artífice de su propio destino, no hay esponsalidad realizada, no hay posibilidad radical de encuentro. Entonces el héroe se baja el casco y se dedica a dar mandobles en nombre del amor. Aquí se pone de manifiesto el límite real de la transformación universal, como la concibieron Soloviov y el resto de simbolistas. También fue éste el drama idealista de la vida de Platón – siempre según Soloviov – y de todos los idealismos fuertes. La tarea incompleta, tan incompleta como la acción histórica y la creatividad artística, se debe a una resurrección posible sólo a través de la esponsalidad místico, de la ontología esponsal.

En otra dirección, en el vértice de un heroísmo sin alteridad queda el modelo del superhombre[47]. La aspiración a la superhumanidad es la radicalidad del titanismo; pretende la expresión explosiva de su plenitud vital, sin subordinarse a delimitaciones objetivas, sociales o formales, al tiempo que su individualidad combate a las formas de aburguesamiento espiritual que reclamen para sí unos derechos propios pero que carecen de la fuerza para conquistarlos.

La superhumanidad quiere ser fuerza, acción, irradiación de energías propias, sin formulismos reivindicatorios. La superhumanidad apunta a una verdad: el deseo último de lo titánico es transustanciarse. El empuje de lo titánico quiere romper los límites trazados desde fuera, pero también desde dentro; quiere salir de su propia naturaleza, entrando no ya en un mundo nuevo, sino en otra sustancialidad; quiere que lo generador no sea únicamente un poder manifestar lo que hay en él, sino que aspira a un poder mayor que su propia potencia. También comprende que esa superación del límite sustancial implica la muerte de sí mismo, y una muerte de inmolación. La superhumanidad es el vértice del titanismo porque llega hasta la identidad entre maximidad vital y dejar de ser: "Yo amo a aquél que quiere crear algo superior a sí mismo y en ese empeño sucumbe"[48]. Con esa inmolación (inmolación falsa, porque de todos modos lo sobrehumano no alumbra nada nuevo para la persona), lo generador toca el lugar de su crisis: esta dispuesta a destruirse con tal de abrir paso a su potencia generadora. Pero esa inmolación sobrehumana no es el inicio de la antropodicea, no llega a poner en crisis real a lo generador. La autoinmolación nihilista es sólo un vértice del titanismo, pero el titanismo no se ha puesto en crisis a sí mismo. La voluntad de poder no concibe la posibilidad de un acto creador más radical que comprometiera a la voluntad de potencia; su éxtasis nihilista no tiene signo de ruptura alguna, es una prolongación autoafirmativa del principio generador, es *sólo* un ultrafenómeno de la potencia de la ousía.

[46] V. Soloviov, *El significado del amor*, 74-76.

[47] Para la idea del superhombre nietzscheano en la filosofía religiosa rusa, cfr. M. Fernández Calzada, "Nietzsche, el profeta del renacimiento religioso de occidente. Sobre la recepción del pensamiento de Nietzsche en Rusia (1890-1917)", en *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, nº.2 14, 2014, 117-129; V. Soloviov, "La idea del superhombre", en *La transfiguración de la belleza*", 343-355.

[48] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, I.

El lugar que ocupa la idea del superhombre en la filosofía de la divinohumanidad, como mostró Soloviov, es la declaración de la impotencia de la voluntad de poder: sin la gracia, el superhombre puede sólo lo que puede, no es capaz de lo imposible, visto que es incapaz de atravesar la muerte[49].

4. El límite de la muerte

La muerte es el límite aporético del principio generador. Cualquier acción creadora, como todas las que hemos expuesto hasta ahora, se detiene ante el "enemigo último", agacha la cabeza, reconoce su incapacidad de superar los límites físicos inamoviblemente impuestos por la muerte, para darse media vuelta y seguir creando, pero siempre en la inmanencia de la mortalidad. Hemos visto cómo Soloviov acusó al pulso del Hombre-Dios por ser incapaz de resucitar a un solo muerto. El mismo Don Quijote, cuando es derrotado, no se convierte a la prudencia de los términos medios, sino que muere; la pena de la caballería es no poder morir combatiendo, porque una vida tranquila, doméstica, en presencia de la amada no le bastaría. De la metafísica quijotesca, Unamuno dejó bien claro cómo se trataba en realidad de vencer a la muerte, eternizando al hombre mediante un heroísmo de bondad y de amor.

¿Y qué decir de la acción de los pueblos en la historia? En la filosofía religiosa rusa, el sentido de los movimientos en la historia no se juzga a la luz de un mejor o peor ordenamiento de la civilización, sino a la luz de la resurrección universal. Ni el Gran Inquisidor ni el Anticristo creen en la vida superior a la muerte[50]; según Soloviov, la falsificación del cristianismo consiste precisamente en tomar los valores evangélicos para ordenar y adornar la vida terrena, pero sin la eficacia comunicante de un Bien que haya superado, ya aquí y ahora, el límite de la muerte. En realidad, bien podría el príncipe anticristiano postular la inmortalidad, la vida perdurable después del límite mortal que cierra su civilización pacificada; lo esencial, para Soloviov, no es que el moralismo afirme doctrinalmente la vida de ultratumba, sino que la muerte esté siendo vencida aquí y ahora. También una teocracia tradicional, que afirmase con rotundidad el credo religioso y lo proyectara sobre la organización histórica, podría convertirse en un anticristianismo, si pretendiera ordenar el mundo sin la fuerza actual de la resurrección, sin estar venciendo, ya aquí y ahora, a la muerte. El ideologismo es incapaz de superar a la muerte; la ordenación material permanece en su injusticia colectiva mientras los antepasados sólo puedan ser honrados; el tradicionalismo – en el sentido que le dimos

[49] "La auténtica tarea del amor es eternizar al amado, liberarlo de la muerte y la corrupción, regenerarlo efectivamente en la belleza", V. Soloviov, *Il dramma della vita di Platone*, 247.

[50] "Los elegidos, los fuertes y potentes, después de haber soportado Su cruz, no encontrarán nada de lo que se les prometió, así como Él mismo no encontró nada después de su cruz…"; "allá no hay nadie, la religión es una idiotez y una prueba estúpida, sabemos perfectamente que Él no encontró nada", P. Evdokimov, *Dostoievskij e il problema del male*, 178. "Imaginemos que un hombre dedicado al bien, Sócrates por ejemplo, consiguiera derrotar no sólo a sus enemigos internos, esto es, las pasiones malvadas, sino también a sus enemigos sociales, reformando así la politeia griega; pues bien, ¿cuál sería la ventaja de esa efímera y superficial victoria sobre el mal cuando este último triunfa definitivamente en el estrato más profundo del ser, en el mismo fundamento de la vida? Tanto al reformador como al reformado les tocará un mismo fin: la muerte", V. Soloviov: *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, 141.

antes, es decir, sin logos ni teodicea – se convierte en una forma de las dos primeras cada vez que se ampara en la idea de un Dios de muertos, no de vivos.

La potencia de la resurrección habría de ser la potencia máxima de la Verdad. He ahí el modo por el que la Verdad, a la que aspira la teodicea, es puesta en examen en la criatura. La Verdad en el hombre, ¿qué energía y qué potencia de transformación puede tener? "Lo que carece de fuerza – ha dicho Florenski – está también privado de Verdad". "*Non quicumque ostendit viam, praebet etiam viaticum itineranti*", "no todo el que muestra el camino da fuerza para caminar", die San Bernardo en *De libre arbitrio*. Si la Verdad es Camino, también es Vida. La Verdad ha de ser fuente de gracia, de don de vida, potencia de conversión y de transustanciación. Si la Verdad no mueve a lo creatural hasta un estado nuevo, el juicio ya no recae sobre la Verdad, cuyo derecho ya ha sido "demostrado" en la teodicea, sino sobre la criatura, porque se demuestra a sí misma incapaz de ser portadora de la Luz de la Verdad. ¿Cuáles son las condiciones por las que la Luz de la Verdad puede alumbrarse realmente en un existente concreto? Esta es la pregunta de la antropodicea. Y su prueba elemental está en la muerte. ¿Lleva esa Verdad a la inmortalidad, consiente salvar a la desintegración, o no?

Y así, que la victoria sobre la muerte sea un juicio actual, no de "más allá", no de ultratumba, es un juicio histórico, pero también ontológico. La posibilidad de vencer actualmente a la muerte es la prueba del algodón para una cosmovisión; pero se juzga respecto del principio generador, como posibilidad ilimitada de vitalidad[51]. Los límites de la metafísica lineal son límites trazados por la muerte; la necesidad y la separación son los signos de la ontología mortal. Los límites de la potencia creadora son los límites de la muerte, porque es incapaz de generar una presencia que no se escape de las manos de la vida. El éxodo de la persona es liberación de la muerte. Y la muerte, "que todo lo iguala", es el lugar de la soledad ontológica. Una ontología mortal es la ontología de los existentes concebibles y operativos "de suyo", una ontología donde el éxtasis no perdura en la alteridad. "Todo ser creado que no sale de sí y se une sin división a lo otro – dice Zizioulas – resulta aniquilado y muere"[52]. Quiere decirse que el equilibrio entre hipóstasis y ousía significaría para la hipóstasis la posibilidad de una relación sustancial, ontológica, real, viva, capaz de trascender el estado de cosas atravesado por la muerte; para la ousía, significaría la posibilidad de una vida y de una creación que fueran *relación*. Y allí donde perdure el desequilibrio entre lo hipostático y lo sustancial, cada principio estará atentando contra el otro para liberarse de la muerte[53].

[51] "Es posible ignorar conscientemente el problema de la muerte, aun hasta el punto de aceptarla como hecho "natural", como una obligación moral, religiosa o una 'bendición'. Mas, seamos conscientes de ella o no ―normalmente no―, la muerte *condiciona* todo nuestro ser y está en la raíz de todo lo que hacemos y pensamos", I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 60

[52] I. Zizioulas, *Ibid.*, 327.

[53] Según Zizioulas, ni la ética, ni piscología, ni ciencia bastan para salvar la mortalidad presente en todo lo existente, por eso concede la palabra última a la ontología. Negativamente, incluso en una orientación hacia el bien que contemplase en la ética mayor radicalidad que en la ontología, perduraría un fondo irredento; positivamente, se preconiza una victoria sobre la ontología mortal a partir de una ontología de la vida nueva, del que la ética será una derivada. La *diáspasis* es la situación cósmica que provoca al filósofo en todo momento a no normativizar la ontología actual, a no idealizar la naturaleza tomándola como la forma más elevada del ser o atribuyendo su modalidad a Dios o a la creación; algo en lo que, según Zizioulas, ha caído la metafísica occidental. La compasión por la más lejana estrella, como diría Unamuno, y hasta por la serpiente despedaza, diría Silvano Atonita, se traduce en una vigilancia

Estas son, pues, las falsas salidas a la persona procuradas por su principio generador. Falsas porque diluyen a la persona, primero confundiéndola con la vitalidad de su pulso y después disolviéndola en un declive que desemboca en la muerte. Tenemos que ensayar ahora otra posibilidad. Bien puede la persona estar generando presencia en la historia, en la suya particular y en la universal; como un susurro gélido procedente del principio hipostático irreductible, escuchará con punzadas frecuentes: "todo esto, ¿para qué?"[54]. ¿Por qué el hombre ha de verse destinado a seguir creando? Ante lo cual el principio generador ni siquiera se detiene: su respuesta es su pulso creador, efectivo, contundente. Pero en la persona es ineliminable – tan ineliminable como su herida por la Verdad – la posibilidad de detención para preguntarse por qué no deshacer el camino, por qué no retroceder, primero en creaciones históricas concretas y después en el crear histórico como tal. Si la persona, por toda su potencia, consiguiera acallar esta voz, si algo tan insólito sucediera, entonces la acción se convertiría en *arché*, pero no por ello se habría vencido la brecha que la voz hipostática estaba reconociendo. Igualmente, el hombre que se sabe destinado a la nada, ¿qué percepción puede tener del presente creador, si no es un remolino de deformidad, sin ley alguna, en el que todo esté permitido? Iván Karamazov lo sabía: sin Dios ni su mundo, todo está permitido y la ética no obliga. También lo sabía el soñador ridículo de otro relato de Dostoievski[55]: ¿por qué no ignorar las lágrimas de una niña, hasta pisotearla, si mañana voy a suicidarme?

B. La creación anticreadora: el suicidio y el asesinato del Logos

1. El suicidio como inversión ontológica

El titanismo quiere llegar hasta el final, hasta destruir a todo νόμος. También destruirá el νόμος que él mismo pudiera alumbrar: en la historia, en la política, en el mundo de las ideas, en la tecnología, en el arte, en la idea genial de sí mismo, en el estilo y en el heroísmo; en toda acción, lo titánico puede desatarse contra sí mismo. Lo titánico puede devorarlo y derribarlo todo hasta mostrar su absurdidad, incluso la absurdidad de su propia potencia creadora. Y negar el νόμος es negar cualquier fin. Hay también una cierta teleología en la idea misma del superhombre, que muestra así la distancia teleológica interior al espíritu creador, como un quiero y no puedo que obliga a postular la superhumanidad sólo 'proféticamente', haciendo injusticia con ello al

hasta que la muerte sea vencida "por todos y para siempre" — y ello ha de liberar de una visión ética individualista, pues no habrá bien sin salvación universal, y no habrá salvación sin transfiguración ontológica (pues salvación, σώος, es integridad, y no puede haberla mientras se mantenga la posibilidad de desintegración). Por eso, dice Zizioulas, la ontología está llamada a superar últimamente el no-ser; superación que no se logrará sobre la observación de este mundo, mediante una metafísica descriptiva del *ser qua ser*, sino en términos de éxtasis e hipóstasis.

[54] La pregunta es de Unamuno, y si bien el autor español apunta siempre a la finalidad personal de lo real que está aconteciendo, el para qué es una pregunta que remite igualmente al por qué: si el mundo llega a su término y ya no hay nada, el por qué es una injusticia. "¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido", M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, II.

[55] P. Evdokimov, *Dostoievsky et le problème du mal*, 49-106.

titanismo real. Lo sustancial puede revolverse contra sí mismo, ponerse a sí mismo en crisis. De esta experiencia puede concluirse el cierre total de la potencia creadora del hombre, y por tanto de su vida, concluyendo la única posibilidad del suicidio; pero puede que también se asienten algunas condiciones por las que habría de pasar la santificación de la ousía en una antropodicea.

La rebelión titánica más profunda, dentro del contexto ruso, nos la ofreció, literariamente, el hombre del subsuelo según Dostoievski. En él la rebeldía no tiene fin alguno más que demostrar – paradójicamente para su principio sustancial – su irreductibilidad y su libertad, estando dispuesto para ello a atentar contra su propio bien. "Amigos, ¿por qué no hacemos pedazos este *orden*, mandamos sus cálculos al infierno y vivimos según nuestra propia y estúpida voluntad?"[56] . Esta pregunta ya no está destinada a vivir de espaldas al Logos, sino a atentar contra las creaciones materiales, ideológicas, tradicionales y hasta artísticas en la historia de los hombres; es una revuelta contra la cultura, pero no en busca de una desnudez primitiva, rusoniana, sino en una rebeldía sin por qué ni para qué y concebida contra el titanismo que genera forma y νόμος. Vivir según la estúpida voluntad significa que lo titánico esté dispuesto a perjudicarse a sí mismo, como señalaba el personaje Kirillov: "Cualquier hombre que desee adquirir la libertad total ― dice Kirilov en *Los endemoniados*― debe ser lo suficientemente valiente para acabar con su vida… Este es el límite definitivo de la libertad; esto es todo; no hay nada más allá. Quien se atreve a cometer suicidio se convierte en Dios. Cualquiera puede hacer esto y así acabar con la existencia de Dios, y luego no habrá absolutamente nada…"[57].

Esta tesis de Kirillov representa el particular anti-argumento ontológico del principio generador. Una acción sería capaz de demostrar, efectiva y palpablemente, una imposibilidad, la imposibilidad de Dios y de νόμος: si me suicidio (y me suicidio no sólo para esta vida, sino para siempre), entonces el Dios creador ya no estará – y con él y conmigo desparecerá toda realidad y toda acción, toda creación posible. Es una tesis alucinada, pero profundísima si se llega a interpretar desde la finura del saber integral, de la cardiognosía[58] (el rebelde suicida se precipita fuera de la vida de Dios, al no-ser). Pero el rebelde toma la posibilidad de suicidarse como una necesidad: si el suicidio es una muestra de libertad "creadora", entonces no puede no asumirse, a no ser que se renuncie a esa libertad. Y una vez asumida, su conclusión queda inmediatamente demostrada: no hay Dios, no hay νόμος, hay sólo la potencia creadora que crea contra sí misma. Es un acto que se justifica a sí mismo, borrando para siempre la tensión entre el existir y el sentido. Hay que atreverse a ello, dice Kirrilov; lo dice porque en el acto suicida hay un éxtasis, una puesta fuera de sí de lo creatural, que a la criatura le espanta, porque le destruye y porque le lleva a un espacio que no es el suyo, al espacio del Creador.

[56] Me valgo de la propia cita que hace Zizioulas de Dostoievski, en I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 292.

[57] I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 56.

[58] Cfr. las cartas séptima y octava de *La columna*, dedicadas, respectivamente, a "el Pecado" y a "la Gehenna".

El desafío de Kirillov está en pensar que el suicida llega al trono de Dios, que el suicidio ha logrado que lo divino y lo humano se intercambien el puesto. El suicida se convierte en el Creador, solo que a costa de aniquilarse a sí mismo y a toda posibilidad de creación. No es ya, como en el superhombre, una inmolación del hombre por la creación de una realidad superior al hombre, sino el descubrimiento de que en la raíz del crear está un acto anticreador. Allí donde hay creación hay orden; pero si el suicida ocupa el puesto del Creador, la única vía para mostrar su libertad por encima de todo orden finito es ir más allá del acto creador, en una creación anticreadora. El suicida demuestra así la imposibilidad ontológica; para él, el hecho de que el suicidio sea posible como un acto libre, aunque nadie se atreva a tanto, condiciona al resto de realidades. La posibilidad de la antropodicea el suicida la cierra inmediatamente concluyendo la imposibilidad de lo creatural y de lo creador. Y esta, de nuevo, es una nueva acusación contra Dios, otra imposibilidad más de la teodicea, no sólo de la antropodicea.

Sin embargo, un suicida así, con todo, llega hasta su autodestrucción presuponiendo la premisa *teórica* del ateísmo nihilista, no a través de una secuencia creadora, sustancial. En el suicida, aunque demuestre su rebelión mediante un acto concreto, llega hasta ese acto con una especie de silogismo; en el suicida todavía queda un poso teórico abstracto, que se deja caer sobre la furia titánica haciéndole actuar como si detrás del muro no hubiera nada ni nadie. Pero la negación del Logos más profunda la criatura tiene que hacerla en la carne, no en abstracto; tiene que hacerla creadoramente, no racionalmente.

El titanismo creador en el suicida aspira a ser libre, realmente libre y sin obstáculos, aniquilando todas las posibilidades creadoras en absoluto; pero el hecho real, que no puede ocultarse ni licuarse, es que esas posibilidades ya han sido iniciadas antes de él. De nuevo, el acto de existir se resiste a agotarse en su inteligibilidad (la inteligibilidad suicida, en este caso). El suicida intenta velar abstractamente el hecho concreto de la existencia, el hecho de que hemos venido a la luz, de que hemos venido a ser, de que somos creados; el suicida vela el presente con la envoltura del nihilismo teórico. No puede ser realista. Pero lo titánico puede revolverse contra su potencia creadora, mediante un acto creador-anticreador, con las armas mismas de realidad concreta, no con las del *logos*.

El titanismo puede cometer el suicidio, en cuanto rechazo de la existencia y del sentido, como retroceso histórico y autodestrucción, de otro modo, atentando contra el Logos sin la sombra del Logos y únicamente con las armas de la violencia desatada. El titanismo arde por la realidad, así que la puesta en crisis de su acción ha de ser real, no lógica. El verdadero desafío sería destrozar al Logos – es decir, la posibilidad de todo orden, de todo límite, de toda verdad – no en su esfera propia, lógica, sino en la carne. Esta es la tesis que late en el fondo de la interpretación fortísima de la muerte de Dios tal y como la ha pensado Florenski. Veámosla.

2. El asesinato del Logos como crisis de la creación humana

En la realidad actual hay el mal, pero no como imperfección de plenitud ontológica, sino como derramamiento libre de sangre, como devoración del hermano, como potencia decidida y fratricida de destrucción y de imposibilitación de la vida. El principio generador recurre a ello para deshacerse de un obstáculo y llegar a expandirse. Es un mal escandaloso, pero de alguna forma todavía inmanente a la descarga de fuerza del titanismo. El titanismo aspira a conquistar realidades cada vez mayores; al encontrarse con una realidad irreductible, personal, con semblante, y, por tanto, con potencia de sentido, lo titánico ve una amenaza y una potencia de impotencia; lo titánico lo desfigurará, lo impersonalizará, y si se resiste, lo eliminará.

Lo titánico destruye la vida, aspirando a una vida más fuerte. ¿Podrá alguna palabra, algún sentido, reparar esa sangre, cuando lo titánico se descubre como furia contra toda palabra? ¿Cabe sólo esperar otra realidad más fuerte que frene a la violencia titánica? Pero la sangre ya ha sido derramada en la historia, y esto ha abierto una potencia de realidad irrevocable. O bien una palabra repara esa sangre - ¿pero qué palabra podría reparar al titanismo sufrido y regado de sangre? –, o bien la sangre derramada de quien sufrió el mal se precipita en la fosa anónima que sustenta al combate del titanismo histórico en la tierra, perdiendo en esa fosa anónima su hipostaticidad y perdurando su suerte como enemigo, como oposición a una potencia adversa, como si la razón de su asesinato siguiera en manos del agresor, pero sin recibir justicia.

Si la sangre derramada – y su justicia – se concibe sólo como el punto de choque entre dos potencias titánicas adversas, incluso venciendo la parte del injustamente asesinado, en todo caso esa sangre permanece inmanente a la descarga de fuerzas titánica, pero sin haber puesto nada en crisis, sin haber puesto en crisis al principio generador. Esto tiene graves consecuencias morales para la teodicea y para la antropodicea, porque significa aplastar la irreductibilidad de la persona. Pero ¿cómo puede ese mal poner realmente en crisis a la furia titánica?

Existe otra posibilidad, en la que se tocan la aspiración creadora anticreadora del suicida con la demanda de justicia – también sustancial – de la sangre derramada. Se trata, nuevamente, de un '¡No!', lanzado – sustancial, no verbalmente – contra la posibilidad de toda creación, contra el *arché* que ha abierto la potencia de existir. Hay la posibilidad de una acto titánico, violento y libre, que conceda que al principio generador no se le resista realidad alguna, ni siquiera la realidad divina, que sea él quien se lleve consigo la potencia de toda realidad, que llevando hasta sus entrañas la potencia de creación, consiga negar toda creación e imposibilite la vida. Para la sangre derramada, la vida ya ha sido imposibilitada, fijando un punto al cual ni la palabra ni un nuevo acto creador pueden hacer retornar; la sangre clama al cielo y se dirige hacia la imposibilidad vital en absoluto.

Más radical que el suicidio, en la aporía e inviabilidad del principio creador humano, Florenski ha sugerido la posibilidad tremenda de la violencia real contra el arché de toda realidad: el asesinato real de Dios.

Pero esta es una posibilidad, que puede acontecer o no, al igual que el suicidio se reserva a lo titánico como una posibilidad de creación mayor, no como una necesidad. Lo titánico puede seguir ensanchándose y decayendo ilimitadamente, pero puede también alzarse hacia una posibilidad de sus posibilidades. El asesinato de Dios, tal y

como Florenski va a expresarlo, no hay que leerlo con sombra alguna de necesitarismo. Pero sí hay en esa posibilidad la sospecha de que, en ella, el titanismo alcanzaría una cota mayor. Se trata de un salto, el mismo salto por el que, en teodicea, se llegó a poner en crisis toda existencia en nombre del sentido, donde ahora se llega a concebir que el Logos puede ser asesinado, dentro de un paradigma de la Encarnación.

> Para saciarse, tiene que realizar un salto de nivel en este camino de superación de la realidad, en este camino por los elementos, en este camino de la negación del sentido, en esta vía *titánica*, o *luciferina*. Necesita hacer un salto, porque una realidad conduce a otra realidad *en una serie continua*, y puede moverse ilimitadamente a lo largo de estas realidades finitas, sin llegar nunca hasta la realidad absoluta y hasta el sentido absoluto. De nuevo es necesario un acto *de fe*, que pueda alcanzar lo absoluto, un acto de fe vivificado por la esperanza[59].

¿Qué consecuencias – y viabilidades – tendría el derramamiento de sangre de Dios para una metafísica de la persona, para su éxodo? En esto hay una secreta esperanza para el camino de la *ousía*, porque el asesinato real del Logos puede suponer el fin de toda posibilidad de creación o la entrada en una posibilidad de creación nueva, en la que además la sangre derramada, no sólo del Logos, sino de todo hombre, pueda ser reparada.

Con esta hipótesis, entramos en el que probablemente sea el momento más complicado del pensamiento florenskiano. Aun en su complejidad teológica, propongo deja hablar a Florenski en un fragmento de "Sacramentos y ritos", escrito por él inmediatamente después de haber expuesto el proyecto de teodicea y antropodicea como salvación de lo hipostático y de lo sustancial:

> ¿Cómo salvar al hombre? ¿Cómo apaciguar su furia? Insensible a cualquier persuasión, el corazón airado, apoyándose en su propio derecho refutado, no llega a reconciliarse, porque no puede entregar nada de su derecho. Lo titánico no puede retroceder ni un paso en su rebelión, porque lo que se necesita no es una sumisión resignada, sino una paz que brote realmente de lo interior, y no puede haber paz donde se pide traicionar sea el uno sea el otro derecho. El afecto, una vez encendido, debe ser manifestado hasta el final. La ira contra Dios se satisface tan sólo con la victoria sobre Dios, con su crucifixión, con su asesinato, *con su sangre*. La furia titánica sólo puede ser vencida concediéndole la plena victoria: tiene que eliminarse llegando hasta el final. La encarnación de Dios, la pasión de Dios, el asesinato de Dios… Sólo entonces llega la serenidad. En los sufrimientos y en la muerte de cruz de Cristo la humanidad descargó su cólera contra Dios, y sólo entonces se extinguió el furor y cicatrizaron las heridas del alma. Y entonces la humanidad se reconcilió con Dios, y, por eso, también Dios con ella. (…) Es el día en que se manifiesta definitivamente, de un modo conjunto, la *potencia* divina de aquella Palabra-*Sentido* que es preexistente al mundo, pero que hoy es crucificada por el hombre.
>
> (…) La víctima, una vez consagrada, ya no es *res profana*, no es un ser terreno. Se ha convertido en algo místicamente separado de la tierra, está aquí, pero está también *allí*, ha pasado a otra esfera; se encuentra en nuestro ámbito terreno, pero es mirada como algo que viene del otro lado, como algo divino y no perteneciente al mundo. En algunas religiones el

[59] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 142 (trad. de López Sáez en *La belleza, memoria de la resurrección*, 752)..

> animal del sacrificio es directamente un *animal-dios*, el mismo dios en figura de animal, que busca llevarse al sacrificio a sí mismo. El sacerdote, la víctima, la divinidad, todos ellos coinciden en el animal sacrificado, todos ellos se identifican místicamente: la imposición de las manos sobre la frente del animal, uno de los momentos esenciales del rito sacrificial, sirve para significar esta identidad. (…) Y, vertiendo su sangre, la víctima voluntaria es consumida en su mayor parte por los orantes que reciben el perdón: θεοφαγία, consumición de Dios.
>
> Esta búsqueda de la paz con el mundo divino por medio de la efusión de la sangre consagrada y la consumición de la carne del sacrificio es tan vieja como el mundo. Con toda certeza, constituye la búsqueda religiosa humana más antigua, aquel núcleo vivo en torno al cual se ha ido construyendo y ordenando la religión. Y sería de admirar el que no fuera así: porque la muerte de Cristo, que ha satisfecho por todos, que ha redimido a todos, que a todos ha salvado, no puede dejar de ser la respuesta a las búsquedas de la humanidad en su conjunto: la muerte de Cristo ha *llevado a cumplimiento* todas las experiencias religiosas anteriores, que eran parciales y la anticipaban como una prefiguración, pero que no podían saciar el hambre titánica de *sangre santa*. Las sangres anteriores eran demasiado líquidas, sólo una Sangre podía apaciguar hasta el fondo la furia titánica, la cual, encerrada en la cólera, no podía encontrar las vías del perdón y era capaz de arrepentirse en la caída: es la Sangre que tiene, por así decirlo, el máximo espesor, la Sangre por antonomasia, la Sangre del Justo, la Sangre del único sin pecado, la Sangre del Unigénito Hijo de Dios. Y, después de su sacrificio, la efusión de la sangre dejó de ser necesaria:
>
> *¡Se ha cumplido!*[60]

Apuntaré algunas coordenadas con las que podríamos encuadrar esta teoría florenskiana del asesinato de Dios para una metafísica de la persona.

1. La primera, que nos ha movido hasta esta hipótesis, es cómo el hambre titánica de realidad infinita llega a asesinar al Logos. Aunque nosotros nos estemos refiriendo a ello de manera teorética, habría que pensar en las muestras históricas de este titanismo contra el Logos para convencerse de su crudeza y de su realismo. Hay la revuelta titánica contra el νόμος, que en la victoria sobre el Logos encontraría su punto supremo. Hay la revuelta contra el orden del mundo presente, un mundo que por todas partes provoca la escisión, la falsificación, el declive o la muerte del principio generador en el hombre; habiendo sido hecho todo por el Logos, su asesinato sería la más alta expresión de la liberación de un mundo imposible para la *ousía*. Ello no traicionaría, en principio, el "hambre de realidad infinita" de la *ousía*, porque se trataría de un acto creador propio y que destruiría para siempre el arché de las posibilidades creadoras finitas. Lo titánico muere de todos modos y su realidad creada es imposible, pero al menos (¡como máximo suyo!) se lleva consigo al Logos, al principio que condiciona a toda creación posible. Es un extremo aporético de la unilateralidad sustancial: el hambre de realidad lucha contra todo sentido carente de potencia creadora, pero no habiendo creación sin sentido y no pudiendo romper completamente la unidad de existencia y logos, la creación más radical es la destructiva. El hambre de Dios y de ser Dios converge con el asesinato de Dios, que deshace toda tensión finita y creatural. En este asesinato, el espectáculo del mundo se apagaría.

[60] P. Florenski, *Ibid.*, 143-146 (trad. de López Sáez, en *op. cit*. 754-758).

2. Hay otro factor, y es que lo titánico que atenta contra el Logos está atentando contra el principio de lo irreductible absoluto. El asesinato del Logos significaría la victoria del principio generador sobre cualquier irreductibilidad. El Logos es alteridad, irreductibilidad, diferencia. Matar este principio aparentemente significaría, aun muriendo, el triunfo de la propia potencia. Porque si no hay irreductibilidad, tampoco hay impotencia. Al titanismo no habría ya nada que se le resistiera, habiendo asesinado al Logos. Encarar al Logos significa para el titanismo embestir la posibilidad en absoluto de que se dé un muro infranqueable, la posibilidad en absoluto de alteridad. Si lo titánico fuera incapaz siquiera de tocar ese muro, entonces lo humano perduraría para siempre en su incapacidad de unirse a lo divino, y la divinohumanidad y el éxodo de la persona serían imposibles. Pero si lo titánico pudiera tocar a Dios en su carne, podría también destruirlo y abolir la distancia creatural. ¿Sería esa la victoria sobre la aporía, haría esto al hombre omnipotente? Esta es la aspiración de lo titánico desatado, pero porque desconoce una omni-potencia en la diferencia hipostática.

3. Otra coordenada para la comprensión del asesinato de Dios es que se trata, siempre según Florenski, de una *teofagia*, no ya – como en la teodicea – de una *teomaquia*. Esto es particularmente importante, porque el asesinato del Logos no es una forma de teodicea, no es una acusación a Dios. El asesinato del Logos es un momento crucial de la puesta en crisis de lo creatural, no de lo divino. Así como Iván Karamazov rechazaba el Logos en cuanto posibilidad última de darse el Existente, afirmando así la injusticia radical del Existir, así ahora el asesino de Dios destruye al Existir afirmando la injusticia radical del Logos, porque el Existir impotente se le resiste y se le representa como la forma única de darse el Logos.

En la teomaquia hipostática hay la oposición frontal con Dios; en la teofagia sustancial lo que hay es un querer apoderarse y devorar la realidad infinita de Dios, hacerse con su vitalidad, con su estirpe, con su sangre. En la "teofagia", no es que el principio titánico sustancial se encare con el Padre, con el Todopoderoso, rivalizando con los derechos de la fuerza. El deicida, en el camino sustancial, se dirige al Hijo-Logos. El titanismo desatado quiere la realidad divina, pero sin Logos, quiere la Omnipotencia del Padre, pero sin filiación, quiere lo divino en su carne, pero sin persona. He aquí el atentado contra lo cratural. El asesinato del Logos se comete en nombre de la propia fuerza y como posibilidad para la ousía, pero precisamente poniendo a prueba a ese Logos en cuanto creador. "Y, así, dirige su violencia contra aquel Sentido que se antepone a él como una frontera definitiva. Este sentido es el *Logos*, el *Dios-Palabra*, el Sentido absoluto" [61]. Y atentar contra el Logos es atentar contra cualquier manifestación de la vida, y viceversa.

[61] P. Florenski, *Ibid.*, 141 (trad. López Sáez, *op cit.* 751). Sobre cómo el Logos es Creador: "El Evangelio que se lee en la noche de Pascua, que notifica el triunfo y la victoria de la Fuerza del Ser sobre el No-Ser, proclama esta fuerza como Fuerza de la Palabra, de la Razón, del Espíritu, como aquello que revela en la noche de la victoria la infinita existencia del Sentido infinito. «En el principio existía la Palabra… Todo fue hecho por ella, y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,1.3-4). Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, en el principio era precisamente el Sentido, el Espíritu, la Razón, la Palabra; pero esta Palabra no es un verbo sin fuerza, sin subsistencia, sino la Palabra creadora, más aún: omnicreadora; πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν, por medio, a través de ella, por ella llegó a ser todo lo que en general ha llegado a ser, todo lo que es. Era la Palabra en la que habitaba la Vida, la plenitud del ser, la plenitud de lo

Esta posibilidad extrema consiste en poder asesinar al Logos en nuestra carne; no en el trono del Logos (eso sería hacer teodicea), sino en la carne viva de la criatura. Lo desconcertante está en lo siguiente: lo titánico atenta contra el Logos por concebirlo como enemigo de la vida, pero si su atentado se cumple, se cumple también la inviabilidad de la vida. Lo titánico atenta contra el Logos en su hambre de potencia creadora, pero para ello está dispuesto a atentar contra sí mismo, con tal de que un Logos sin fuerza no sea el arché de la vitalidad titánica, creatural, desatada. Dice Florenski:

> Para satisfacer la propia hambre de Realidad infinita, en la expansión ilimitada de su fundamento titánico y en la superación – mediante su empuje – de toda frontera, norma o significado, el hombre ha de plantarse ante el Sentido absoluto, el Sentido de todos los sentidos, el Rostro de todos los rostros, el Fundamento mismo del Sentido en cuanto tal. Y, una vez saciado, satisfaciendo eternamente su empuje y su triunfo, ha de atentar incluso contra aquél, hasta convencerse de que el Sentido Supremo es la Potencia misma, la Potencia suprema, es decir, aquello en cuyo nombre y por cuya verdad-justicia el hombre abatió cualquier otro sentido. Así, en su expansión, el hombre llegará hasta un Sentido tal que, satisfaciéndolo con una victoria absoluta, se muestra al mismo tiempo como su derrota absoluta…[62]

5. De acuerdo con lo anterior, un punto importante para comprender a qué se refiere Florenski está en reconocer que el asesinato de Dios es una realidad en la que de hecho podemos estar. No hay aquí figuraciones ni límites supuestos para la comprensión de la potencia humana. Hay que 'atreverse' a pensar la posibilidad real del asesinato del Logos y de que el Logos se entregue a la muerte violenta en las manos del titanismo de cada uno de nosotros.

Podemos imaginar que es algo así lo que acontece en el derramamiento de la sangre de los justos. El derramamiento de la sangre del Logos llega a descubrirse como posibilidad permanente, que está siempre ante nuestros ojos, y, de esta suerte, el juicio por el que pasar toda realidad y toda creación. Lo creador en el hombre puede aspirar a seguir imposibilitando a Dios, pero también puede hallar una vía trascendente que posibilite el éxodo divinohumano. Pero en ambos casos, será a costa de mantener siempre ante la frente el acontecimiento del derramamiento de la sangre divina[63].

El asesinato de Dios es posible, pero no lo es como un acontecimiento puntual entre otros, al cual la mirada – y la ira – de la persona pudiera dirigirse, pero también no, abriendo un espacio caracterizado como 'teológico'. Estamos en el espacio más

---

que tiene carácter de ser efectivo: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦ τὸ φῶς. Pero esta vida no era simplemente ser, no era tan sólo potencia de realidad, sino sentido espiritual, luz, derecho-verdad: καὶ ἡ ζωὴ ἦ τὸ φῶς. En el camino diabólico se descubre que el sentido y la potencia son una misma cosa", *Ibid.*, 142 (trad. López Sáez, *op. cit*. 752).

[62] P. Florenski, *Ibid.*, 137.

[63] "El misterio se realiza *allí*, sobre el Gólgota eterno que precede a los cielos, en la tienda celeste, sobre al altar sacrificial *noumenal*, racional. Y el sacrificio del Gólgota siempre se está realizando allí. Pero se nos hace visible recubriéndose con el velo del templo material (…) *A través* del Viernes Santo se contempla de un modo inmediato el Sacrificio Vivo en su concreción histórica, Sacrificio, empero, que no es sólo histórico, sino también *eterno*, no sólo sucedió, sino que *es* eternamente, por los siglos de los siglos", *Ibid.*, 144-145 (trad. López Sáez, *op. cit.* 755).

profundo y decisivo para la persona, estamos en su juicio. ¿Qué posibilidad o imposibilidad de la persona conlleva al asesinato de Dios? ¿Cómo la vida podría ser posible o imposible después de ese derramamiento sangre?, Son preguntas que hay que asumir lógica y materialmente y que juzgan a lo generador en la historia. De este juicio se deriva la posibilidad de una metafísica de la cruz. Delante del asesinato de Dios, la criatura puede concluir su imposibilidad total, aunque la oculte y siga desatándose en otras muestras de titanismo, que de todos modos serán parciales; pero habrá que ver si el asesinato de Dios abre alguna posibilidad mayor para la persona.

La tesis de la posibilidad – posibilidad real – de asesinar a Dios en la carne del titanismo es una tesis fuerte para interpretar la viabilidad y la inviabilidad de la persona. Si la persona da el salto y se sitúa en esa perspectiva, por más que ese salto no sea forzoso realizarlo, comprueba que, en las descargas titánicas habituales, en el fondo lo que se ansía el asesinato de Dios, y de hecho su asesinato está ya siendo perpetrado. No la muerte de Dios, sino su asesinato. "¿Por qué queréis matarme?" (Jn. 7); esta no es una pregunta contingente histórica, es la voz de lo divino en la acción del hombre. Cada vez que la posibilidad de la vida creadora queda libremente desmentida y el éxodo creador se cancela, el asesinato de Dios se perpetra. Allá donde la persona asume una imposibilidad vital, cerrando su éxodo, por insignificante que parezca, allá donde la vida se hace imposible, el Logos puede ser asesinado, Dios puede derramar su sangre. El asesinato de Dios permea a cada acto de la furia titánica, a todo impulso creador, a toda la vía unilateral de la ousía; pero sobre todo es un acontecimiento que se repite cada vez que la ousía atenta contra su propia vitalidad, y en especial, en el suicidio, cada vez que a la persona se le insinúa la mayor radicalidad del 'No' respecto del 'Sí'. Incluso allí donde hay la experiencia del declive, el desfallecimeinto, la pérdida de fuerza, el empantanamiento de la explosividad originaria del titanismo y, en definitiva, la muerte, la mortalidad es llevada a un grado mayor de tragedia y de culpa: con cada muerte, muere la posibilidad de creación, muere el mundo y no sólo el mundo, muere Dios; pero no muere como el cadáver putrefacto que se le insinuó a Nietzsche, sino derramando su sangre, violentamente, en la carne del ser creado.

C. CONCLUSIÓN

La antropodicea es la puesta a prueba del ser creado; el examen del hombre y de su mundo reconocidos en perspectiva creatural, es decir, la puesta a prueba de su capacidad de vivir en conformidad con un Sentido absoluto, divino. Además, este examen pone a prueba una dimensión humana, que hemos llamado 'generadora', sustancial y creadora. Del examen de este principio depende el juicio que hagamos sobre las muestras creadoras manifestadas en la historia. En su término más alto, este examen pondrá a prueba el ser creatural como tal, o sea, la capacidad de la criatura para crear ante el Creador.

Antes incluso de aceptar como válida la premisa de la creaturidad del hombre (algo que, repito, no se obtiene por argumentaciones demostrativas, sino por la 'verificación' propia de una teodicea), la antropodicea pone a prueba la potencia generadora del hombre en su confrontación con un sentido, con una medida, con una normatividad o

Logos. La referencia al Logos expresa el límite al que se dirige la potencia creadora humana, que en su máximo sentido posible sólo puede ser sobrehumano, Logos divino. ¿De qué es capaz el hombre en su potencia para desbordar el horizonte del Logos? Esto es lo que cuestiona la antropodicea.

La antropodicea es un camino de la persona, al que recurrimos cuando buscamos la justificación última del ser y de la acción, de la vida misma, del ser creado. Esto pone al descubierto inviabilidades de la vida humana, como pueden ser los intentos de sublimar y dignificar la existencia del hombre (el arte, la vida noble, la rebelión irracional, la inmolación en nombre de una potencia – no una verdad – más alta), pero también el modo de generar una cultura en la historia. Por eso, en este capítulo he intentado presentar, de la mano de Florenski, el cuadro general en el que se enmarca la acción del hombre cada vez que intenta procurarle una orientación y un derecho propio. En este primer momento, la antropodicea pone en crisis la actividad concreta del hombre, al buscar aquella potencia generadora sin la cual el hombre no puede hacer lo que hace.

Esta es la puesta en crisis de la capacidad humana. Desde ahí, se abre un modo de hacer antropodicea que muestra unilateralmente la simultánea imposibilidad de crear y de ser creado. Esta, huelga decirlo, no es para Florenski la antropodicea radical, digna de salvar al hombre; se trata de una antropodicea aporética, que de todos modos late en el fondo de toda acción inviable del hombre. Su primera expresión es el suicidio, como una capacidad del hombre para disponer de su vida oponiéndose a cualquier otra potencia, reafirmándose en su potencialidad, toda vez que se le presenta la mayor radicalidad del rechazo ontológico, del 'No' a la vida. El suicidio acontece en antropodicea como un peculiar modo de ocupar el puesto de Dios, de convertirse uno mismo en Dios, pero también de anular cualquier posibilidad última de creación y de mundo.

El otro límite aporético de la antropodicea aparece en aquello que Florenski, en un contexto cristiano, ha llamado 'asesinato de Dios', o mejor, del Logos, uno de los momentos más singulares y complejos de la obra florenskiana.

Muchos son los modos de asesinar al Logos. La vida atenta contra la vida, a cada paso, así como, también a cada paso, se insinúa la intención del retroceso vital y del 'No', retrocediendo en la historia hasta negar lo que está siendo de nosotros ahora y aquí. El asesinato del Logos no necesariamente es premeditado, aunque lo encaremos sin cesar. Sobre el Logos, en la propia carne, pueden volcarse todas las iras contenidas en el principio creador del hombre, toda la furia ante las barreras que obstruyen su éxodo, todo cuanto le impida salir y ser sí mismo: todo cuanto contenga la potencialidad de rechazarse a sí mismo.

El asesinato del Logos en la carne de la criatura es la imposibilidad final de antropodicea, porque destruye completamente al principio de la ousía. Desde aquí, sin embargo, tiene que aventurarse otro estilo de antropodicea, que justifique que la persona es capaz de aquello de lo que es capaz, también de 'asesinar al Logos'. Habrá que ver cuáles son las condiciones para que la antropodicea aparezca como camino viable del hombre, capaz de salvar su potencia generadora. Es algo que solamente puede hacerse a la luz de lo encontrado por la teodicea, porque la teodicea libera de una situación aporética que ofrece la posibilidad de superar la aporía de la antropodicea. Por eso, en

los próximos capítulos vamos a sondear las posibilidades de una teodicea como la que propone Florenski para, desde ella, retornar a la antropodicea y examinar en qué queda el principio generador en el hombre.

PARTE III

INMOLACIÓN, TEODICEA Y ASCENSO

CAPÍTULO VIII

EL APOCALIPSIS DE LA RAZÓN
Y LA CONDICIÓN IMPOSIBLE DE LO POSIBLE

Florenski plantea un camino trinitario como posibilidad de teodicea para las aporías de la racionalidad (o sea, de la búsqueda de irreductibilidad existencial). Es un planteamiento en forma de alternativa; de hecho, Florenski propone una alternativa fundamental, en la que se decide el corazón humano, entre el camino trinitario o la aporía absoluta por la falta de Sentido. A esa alternativa sólo puede responder con un sí o un no, sin términos medios. Por eso, algunos autores han acusado a Florenski de introducir lo trinitario como una alternativa arbitraria, infundada, gratuita. Si bien su carácter fundado, más aún, necesario e imprescindible solamente se descubrirá a medida que se avance por él, lo cierto es que Florenski aceptaría gustoso una acusación así, pues, como veremos, el punto de partida del ascenso es lo gratuito y aparentemente infundado, que a una mirada externa parece arbitrario y, por tanto, presuntamente aporético, pero en cuya formulación – esencialmente contradictoria – Florenski encuentra la promesa de un éxodo.

Tanto en la alternativa trinitaria como en su justificación, cuya tensión se hace presente al acusar a Florenski de un cierto fideísmo, aparece el problema de dar razón filosófica de la conversión y de la fe. Pero este problema a Florenski se le aparece como un indicio especial de que la razón es capaz de obrar de un modo que no sea lineal, a través de una cierta ruptura, entrando en un espacio de inconmensurabilidad. Por eso, en la fe – si el acto de fe resultase posible – habría una expresión radical del ser irreductible de la persona a la que habría que prestar atención.

En este capítulo, vamos a ver cómo Florenski ha expresado la experiencia de la ruptura, como un modo de expresar la experiencia – decisiva para la persona – del *encuentro*. La alternativa trinitaria significa, en efecto, que la experiencia del encuentro, que concederá éxodo a la persona, será trinitaria. ¿Cómo es posible ese encuentro? ¿Cómo llegar a decir 'he encontrado', si hemos sacrificado el reino de la autoevidencia? ¿Cómo tiene lugar un encuentro con la Verdad, reconociéndolo como verdadero y justo, hasta poder hablar – como hace Florenski en su teodicea – de un 'Dios conocido'[1]?

Para ello, en primer lugar, vamos a atender al modo en el que, a lo largo de sus textos, Florenski insinúa un acontecimiento en el que hay un encuentro, de algo o alguien, pero que queda dibujado como un salto o corte. Son modos en los que la perspectiva 'se invierte'. Después, veremos cómo, para el camino racional, ese salto acontece mediante una fórmula verbal, lógica, por cuyo carácter se insinúa una presencia trascendente que fuerza a entrar en otro orden de ser y de racionalidad. Finalmente, estudiaremos las condiciones del acto de fe que presenta Florenski en *La columna*, asumiéndolas como condiciones de éxodo en la persona.

1. La discontinuidad narrativa en Florenski: salto y revelación

[1] Con la expresión 'Dios conocido', Florenski se refiere al frontispicio de la Laura de la Trinidad y de San Sergio; cfr. P. Florenski, *La columna*, 73 (trad. esp. 93), P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en , SČT-1, 553.

Según el planteamiento hecho por Florenski, que he expuesto precedentemente, la aspiración a un Sentido existencial absoluto sólo es posible si la persona, en la afirmación máxima de su irreductibilidad, entra en relación con una Realidad capaz de resistir la puesta en crisis, demostrando que su razón de ser no se agota en la facticidad aporética, porque es a la vez Realidad y Sentido, Existencia y Logos[2]. ¿Cómo se presenta esa síntesis y cómo la persona puede llegar a entrar en una relación así?

Si esta síntesis de existencia y racionalidad es digna de superar las aporías de la linealidad, podemos aventurar dos implicaciones. La primera de ellas concuerda con el carácter iconológico del pensamiento florenskiano. Se trata de que la razón encuentre su plenitud fuera de sí misma, a través de una expresividad lógica que, por su formulación misma, portase consigo algo mayor que su carácter lógico. La razón merece tratar con lo que le excede, a la vez que en dicha excedencia mantiene todo lo que resulte racionalmente irrenunciable. Esta es una nota típica de la filosofía religiosa: la razón se abre al misterio sin traicionarse a sí misma. Pero, repito, el modo en que esto acontece es icónico: en la palabra acontece – epifánicamente – algún tipo de presencia real que justificaría, de modo sintético, su logos y su acto existencial. ¿Cómo puede ser esto posible?

La segunda implicación es que esta epifanía del *logos*, el descubrimiento de la realidad presente y a la vez excedente en la razón, no es algo que la razón pueda provocar ni darse a sí misma. Esto, de suyo, comporta un planteamiento contradictorio, antinómico, porque a la razón se le confía la tarea de abrir un camino de salvación en lo personal (la vía de lo racional-contemplativo, el camino de la teodicea), pero que no puede proceder de la razón. La razón es el lugar en el que se puede romper con la linealidad que encadena a la persona, pero esa ruptura no nace de la razón. También ésta es una cuestión de irreductibilidad, y – lo que nos interesa particularmente por cuanto vamos a exponer a continuación – ese carácter irreductible se expresa racionalmente por el carácter antinómico de su forma lógica y por un salto, aparentemente injustificado, desde la aporía al encuentro.

Para entenderlo, merece la pena rastrear los momentos en los que Florenski insinúa, en su discurso, que la perspectiva se invierte. Hay, en efecto, algo llamativo en muchos textos florenskianos, que presentan una ruptura y un salto, que podría parecernos una licencia de tinte irracionalista. Vamos a ver algunos de esos momentos, porque, tal vez, en ellos se sugiere un tipo de experiencia – en la que, por fin, se sintetizan existencia y sentido – que nos habla del carácter de la Verdad y del éxodo de la persona.

Es interesante atender al momento exacto del advenimiento o del encuentro, porque puede que en la forma de ese encuentro se ponga a la luz aquella verdad que buscamos. “En aquel instante la conciencia se eleva por encima de «la doble frontera del espacio y del tiempo» y penetra en la eternidad; entonces aquí, en este momento de la anunciación, coinciden plenamente el Anunciador de la Verdad y la Verdad Anunciada”[3]. Nos interesa esa coincidencia ‘plena’ entre lo anunciador y lo anunciado, que indica Florenski, porque en términos personológicos (que son místicos) supone la superación de la diferencia abstracta de forma y contenido, reinterpretando, de paso, la dualidad esencia-existencia.

Además, tratándose de un auténtico encuentro y de una sacudida para la razón (éxodo y éxtasis), de esos momentos en los que la Verdad revela algo distintivo podría hablarse en términos de ‘evento’ o ‘acontecimiento’, como han hecho muchos filósofos contemporáneos (Heidegger y otros). Sin embargo, yo prefiero llamarlo ‘apocalipsis’ o revelación, asumiendo tres factores de *lo apocalíptico*:

[2] Cfr. *supra*. cap. IV.
[3] P. Florenski, *La columna*, 143 (trad. esp. 150).

a) que esa experiencia o acontecimiento (como el rayo que atraviesa de extremo a extremo, de principio a fin, y que en la expresión de Heráclito "todo lo gobierna") siendo una iluminación, asimismo es verbal, no ciega, como manifestación de algo con carácter lógico (es 'anunciación');

b) que es una palabra confiada de alguien a alguien, y en tal sentido, *testimonial*, como indica el mismo Apocalipsis, de modo que quien lo contempla y quien es contemplado se convierten en 'testigos';

c) que una experiencia así comporta el *paso* de un mundo a otro, el éxodo, un paso que radica a la persona 'en lo que ha de venir', en las realidades últimas, 'escatológicas', aunque sea parcialmente, o mejor dicho, especularmente.

Florenski, metafísico de la inversión de la perspectiva, puede ser considerado un autor apocalíptico en este sentido. Ya veremos qué consecuencias tiene ello para la teoría florenskiana de la razón integral. Ahora lo que nos interesa es mostrar el hecho de que el apocalipsis tenga lugar y cómo se testimonia ese apocalipsis, para intentar aprender de aquello que el apocalipsis revela. "Intentemos ver más de cerca cómo y en virtud de qué recibe el Cielo al filósofo"[4].

1.1. *El modelo agustiniano. El apocalipsis es revelación de un Tú*

No será Florenski, sino San Agustín, quien nos dé un primer acercamiento a la revelación metafísica, en un texto muy conocido de *Confesiones*, un texto con el que Florenski concluye su carta cuarta, "La luz de la Verdad". Dice así San Agustín:

> Sintiendo la necesidad de volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y *lo pude hacer porque tú te hiciste mi ayuda.* Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, una luz inconmutable por encima de este ojo de mi alma, por encima de mi mente. No era esta luz algo vulgar y visible para toda carne. Era más poderosa que la luz del sol, pero no porque resplandeciese de un modo más claro u ocupase todo por medio de su masa. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas las demás. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme creado, y yo debajo, por ser hechura suya. *Quien conoce la Verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce*.
>
> ¡Oh eterna Verdad, y verdadera Caridad, y amada Eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, *tú me tomaste para que viese que existía lo que había visto, mientras que yo, que he visto, todavía no existo.* Y reverberaste la debilidad de mi vista, *dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí*; y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: "Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí".
>
> …Y tú me gritaste desde lejos: "Yo soy el que soy"; y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, *antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad*, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas[5].

"Más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que existe la Verdad"; importa mucho esta afirmación, porque pone de manifiesto que el dominio de la autoevidencia y de la ley inferior de identidad ha sido quebrado. Se ha quebrado la presencia actual, cuya datidad siempre resulta últimamente reductible al hecho de estar viviendo aquí y ahora (*sum*). San Agustín está hablando de una experiencia de ruptura del *sum*, pero en virtud de una Verdad que ahora paradójicamente

[4] P. Florenski, *Ibid.*, 73 (trad. esp. 93).
[5] Agustín de Hipona, *Confesiones* VII, X. Cfr. P. Florenski, *La columna*, 108 (trad. esp. 120).

se reconoce indudable. ¿Qué identidad y qué actualidad pertenecen a esa indudabilidad? "*Tu es*", "Tú eres". Esta es una afirmación extática. En ella Ivanov y Florenski se inspirarán para formular el encuentro con la Verdad como "*Tu es, ergo sum*"[6].

El 'tú eres' agustiniano es extático porque el centro del reconocimiento del Tú y de la afirmación no está en sí mismo, ni siquiera en la propia visión de lo otro de sí. El Tú no es el centro de convergencia de la mirada: "dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí", dice, en vez de 'dirigiendo yo mis rayos hacia ti' – esta es la experiencia icónica[7]. "*Tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem*". Aquí hay una real inversión de la mirada, una *conversio*, una inversión de la perspectiva. Ahora el acto de ver y de comprender no es término de sí mismo, sino revelación de una comunión extática, fundada en un "yo no soy"- "tú eres".

Queda abierta, sin embargo, una cuestión muy delicada: ¿cómo ese Dios que lleva de la mano a San Agustín puede llegar a decir "Yo soy"? No olvidemos que el 'Yo soy' fue tomado (al menos, en la lectura ya comentada de Gilson) como punto cardinal de la metafísica del éxodo; pero ¿cómo dar la vuelta a la expresión de ese punto con la experiencia verbalizada en el "Tú eres"? Esta es una cuestión importantísima, en la que, como ya veremos, Florenski traza una línea de distinción entre dos modos antitéticos de concebir la identidad.

1.2. *La experiencia misteriosa del salto y la confesión de Prometeo*

Vayamos ahora a algunos textos de Florenski. Tenemos que buscar diferentes modos en los que nuestro autor ha expresado el apocalipsis, para comprender dónde, cómo y gracias a qué acontece la inversión de la perspectiva. El estilo florenskiano nos ofrece continuamente rupturas para el momento exacto en que describe la inversión y el éxodo del filósofo. Al intentar seguir la línea de los razonamientos de Florenski para dar con el punto exacto en el que introduce alguna novedad consoladora de parte de la Verdad, ese punto presenta siempre una brecha, donde la perspectiva se invierte, pero la inversión como tal parece escapársenos de las manos[8].

Empecemos viendo, por ejemplo, el texto ya citado anteriormente de "Sacramentos y ritos":

> El camino del descrédito lleva continuamente de una realidad a otra en la búsqueda de un sentido sólido, hasta dirigirse, por medio de un salto, rompiendo con su propia continuidad, a

[6] Cfr. F. J. López Sáez, "Es, ergo sum. Invocación, liturgia y deseo en la "Filosofia del culto" de Pável Florenski", en: *Comprendre: revista catalana de filosofia*, vol. 17, Nº. 1, 2015, págs. 61-84; también la famosa obra de V. Ivanov, *L'uomo*, I y II.

[7] "Y ya que donde está el ojo está el amor, experimento que me amas, porque tus ojos están atentísimamente sobre mí, tu humilde siervo. Señor, tu ver es amar; y lo mismo que tu mirada se dirige a mí tan atentamente que nunca se separa de mí, del mismo modo también tu amor. Y como tu amor está siempre conmigo, y tu amor, Señor, no es distinto de ti mismo, que me amas, por eso tú estás siempre conmigo, Señor. Tú no me abandonas, Señor; me proteges en todas partes, ya que tienes una esmeradísima solicitud por mí. Tu ser, Señor, no abandona mi ser. Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo. Sé, por el contrario, que tu mirada es la bondad máxima que no puede ella misma dejar de comunicarse a todo el que es capaz de recibirla. En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás abandonarme nunca", Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, IV, 10, 73.

[8] "Considera al apóstol Pablo. Su brillante dialéctica religiosa consiste en una serie de rupturas, saltando de una afirmación a otra, antinómica respecto a la primera (…). Sin embargo, en estas montañas vírgenes de los «sí» y de los «no», que se sobreponen en el horizonte las unas sobre las otras, la percepción inmediata descubre una unidad religiosa superior, susceptible de recibir su acabamiento en el Espíritu Santo. ¡Qué falta de sensibilidad interior, qué falta de gusto religioso supondría querer reducir al mismo nivel todos estos «sí» y «no», considerar como inesencial este o aquel estrato!", P. Florenski, *La columna*, 162 (trad. esp. 165).

> la realidad absoluta, a la οὐσία por excelencia. Este salto no es obligatorio, porque es un camino que puede extenderse hasta donde se quiere, sin esperanza alguna de encontrar la existencia absoluta. Una vez tomado este camino, el hombre es libre de seguirlo indefinidamente. Si lo interrumpe, también lo hará libremente, por un acto de fe, en la speranza de presentar la batalla decisiva. Entonces, desde las sustancias finitas se dirige hacia la infinita, intentando desacreditarla en cuanto carente de sentido. Pero esta οὐσία da prueba de sí misma de manera absoluta, descubriéndose como máximamente justificada, porque es sentido absoluto, persona, ὑπόστασις, ιδέα, λόγος. Es la Santísima Trinidad. ¿Cómo puede la Santísima Trinidad aparecer en este camino como algo dado? Se trata de la vía teórica, la vía de las demostraciones. Así que todo lo que se dé en ella aparece, ante todo, como algo dado a la razón, racional en su esencial, lógico (no en el sentido de la *lógica*, sino en cuanto *logos*), una realidad con carácter de palabra. Aquí las realidades no se dan en sí mismas, sino como esquemas de la razón, como conceptos. La Realidad suprema, en cuanto Realidad absoluta, es encontrado en este camino, primero, como concepto, como esquema intelectual, como fórmula dogmática, para después, acogiéndola en cuanto tal, revelar su realidad auténtica, manifestándose como *Luz*[9].

Sin entrar todavía en la cuestión trinitaria, aquí nos interesa el hecho de que el misterio de la Santa Trinidad llega a darse como algo dado en una manera que invierte la perspectiva. Florenski nos dice que esto acontece primero como verbo y después como luz, o sea: el verbo – la formulación conceptual de la Santa Trinidad, el hecho mismo de comprender lo que se dice al decir "Santa Trinidad", "Trinidad en la Unidad", "principio trinitario", etc –, la expresión lógica de la Verdad, no basta para invertir la perspectiva, porque puede ser que no me convierta aunque sepa de qué estoy hablando, dependiendo de que la Luz se revele en esa expresión lógica o no. La iluminación exige unas ciertas condiciones racionales para la afirmación trinitaria, pero que la luz se revele "no supone una necesidad irrecusable", dice Florenski. Lo cual puede hacernos sospechar que la revelación es una cuestión gratuita, la misma gratuidad por la que el filósofo, voluntariamente, en fe y en esperanza, dará un salto, entregándose a sí mismo y renunciando a extenderse ilimitadamente a lo largo del orden creatural. Pero cómo esa realidad divina "se demuestra absolutamente a sí misma, y entonces se descubre que ella está máximamente justificada, sin resquicio alguno", permanece velado como misterio y, en el discurso florenskiano, como tensión irresuelta.

En otra parte del mismo capítulo nos encontramos con la misma 'laguna', que en realidad es un corte provocador con el que manifestar el carácter misterioso de lo que está sucediendo, y que Florenski no quiere decir en el lenguaje de las evidencias:

> Llegando en su ascenso hasta dicha Realidad, que le daría la solidez de un sostén absoluto del existir, llegando hasta el lugar más decisivo de su propio camino, la razón se convence de que esta plenitud existencial es al mismo tiempo Sentido Absoluto, es decir, que la verdad-justicia del Cielo es la misma verdad-justicia de la Tierra contra la que luchaba. Y entonces el tormento espiritual se extingue, y la desesperación se convierte en la alegría de la Verdad-Realidad obtenida[10].

¿Cómo llega a convencerse? ¿Cómo se extingue el tormento del espíritu? Lo único que nos dice es que la desesperación se invierte, no que 'se atenúa' ni que 'se calma' por un tiempo, sino que se convierte en su contrario, en una alegría por el encuentro[11].

[9] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 140-141.
[10] P. Florenski, *Ibid.*, 137-138.
[11] Un salto análogo acontece en el encuentro de la antropodicea: P. Florenski, *Ibid.*, 137, 141.

Encontramos lo mismo en la conversión de Prometeo, representada en *Dogmatismo y dogmática*. También en este discurso Florenski propone una pacificación y un encuentro que hace justicia a las exigencias de Prometeo, pero sin explicitar cómo Prometeo llega a convencerse de ello:

> Esta exigencia de adorar a Dios como Verdad viene satisfecha en las experiencias inmediatas en las que el hombre tiene la vivencia de Dios, porque solamente en ellas puede Dios venir dado como realidad, y sólo en esta experiencia, en la realidad misma y no en los conceptos que nosotros podamos formar, se revela el ser de Dios como aquello que contiene también en sí de modo implícito los datos necesarios para su autojustificación. Sólo estando cara a cara ante Dios *llega a comprender el hombre con una conciencia serena y clara* la verdad-derecho (*pravdu*) divina, para bendecir a Dios por todo. "Pero en esto estriba precisamente la grandeza del drama [del libro de Job]: en el misterio, en que el rostro terreno perecedero entra aquí en contacto con la verdad eterna. Ante la verdad terrena se cumple la acción de la verdad eterna". (F. Dostoievski). Y cuando este "contacto con los otros mundos" se ha llevado a cabo, entonces el corazón, lleno de estupor, comienza de pronto a estremecerse *y estalla en una alegría indecible*. Y entona entonces un himno de ardiente regocijo a su Señor, agradeciendo, alabando y rompiendo en sollozos por todo y en relación con todo, por aquello, incluso principalmente por aquello que a una conciencia no esclarecida se le representa como terrible y detestable.
> (…) Con un rayo resplandeciente atraviesa entonces Dios el tenebroso miasma de la conciencia no redimida, y una brisa fresca dispersa la niebla sofocante del antiguo mito… hacia no importa dónde. Como un solecito que va poco a poco refulgiendo resplandece Dios en cuanto Padre, resplandece, en una atmósfera límpida, por entre las nubes deshilachadas. La aparente lucha contra Dios *se muestra* como una búsqueda del Padre, y ante el Padre reencontrado *se inclinan por sí mismas las rodillas* de Prometeo. "Tú eres santidad y gracia, Padre nuestro. Heme aquí humillado ante ti, herido en el corazón por tu amor. Mira, yo deseo aquello mismo que tú deseas, porque yo sé que mi voluntad propia y mi pensamiento propio resultan peores que tu voluntad y tu pensamiento, Padre mío. Te venero, no porque tú seas fuerte, no porque tú me hayas constreñido y forzado. Sino que veo tu derecho (*pravdu*), Señor, *veo tu veracidad* (*istinnostiu*). No eres tú el que reclamas de mí la confianza en tu voluntad, sino que yo me entrego en la alegría. Me siento vacilar, y rezo: que pase de mí el cáliz de mi aniquilación terrena, de mi kénosis terrena. Pero, haciendo violencia a mi debilidad, digo de nuevo: que se cumpla tu voluntad, y no la mía, porque conozco tu derecho (*pravdu*) y santidad".
> Así habla Prometeo. Aquello que, anteriormente, no podían arrancar de él ni el terror de la lucha contra Dios, ni los truenos de Zeus, ni los poderosísimos suplicios de la crucifixión, ahora él mismo, como un niño, lo entrega al Padre celeste, reconociendo su verdad-justicia (*pravdu*) *en la experiencia orante de la conciencia purificada*[12].

Este texto puede sorprender por su carga retórica, pero ello no puede camuflar la experiencia fundamental que, a mi juicio, resulta decisiva para cualquier teodicea posible realizada por el hombre contemporáneo. En efecto, en estas palabras que Florenski pone en boca de Prometeo se acoge y se amplifica el drama interior del hombre contemporáneo, apuntando algunas claves para un significado de la conversión. Si consiguiéramos aclarar algunos de esos puntos que, nuevamente, parecen figurar en el discurso florenskiano como saltos infundados y cambios de sentido, entonces creo que podría ganarse mucho para una propuesta de sentido existencial en las búsquedas contemporáneas. Ya es altamente significativo el hecho de que una experiencia así, como la expresada por Florenski en Prometeo, sea orante, y, por ello, dialógica.

[12] P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *SĈT*-1, 554-555.

Sin embargo, queda abierta la cuestión de cómo se convierte el estado de estremecimiento en alegría indecible, qué pasa ahí para que el filósofo prometeico, que antes no cedía en nada, ahora se entregue alegremente a Dios y pueda decir "veo tu derecho, veo tu veracidad", sin perder por ello nada de cuanto el descrédito hipostático había ganado para la teodicea. ¿Qué pasa en el corazón de Prometeo, que le hace confiarse a Dios, llamándole 'Padre'? ¿Cuál es diferencia, en realidad, entre la oración filial de Prometeo y la pseudoalabanza cínica de Iván Karamazov? ¿Hay ahí algún tipo de fideísmo irracionalista, algo que repugne a la *-dicea*? ¿Se trata acaso de una barrera que hay que saltar para que, una vez superada, el filósofo pueda encontrar un campo mucho más fecundo? Pero es que no se trata de una barrera cualquiera, se trata del muro inconmovible de la aporía, de la tensión por vivir o no en la Verdad. O Prometeo testimonia el porqué de su conversión, o deja de ser Prometeo, pero ¿cómo puede ser a la vez Prometeo e hijo? Ese nudo central, donde la perspectiva se invierte, parece que permanece oculto y resistiéndose a la mirada enjuiciadora. Pero es ahí donde se juega la revelación de la vida prometedora para la razón.

En el texto anterior Florenski nos da otra pista. Parece que está conduciendo a Prometeo hacia el misterio cristiano de Getsemaní: "Me siento vacilar, y rezo: que pase de mí el cáliz de mi aniquilación terrena, de mi kénosis terrena. Pero, haciendo violencia a mi debilidad, digo de nuevo: que se cumpla tu voluntad, y no la mía" (algo que no deja de recordar al "*non mea voluntas sed tua fiat*" de Lc. 22, 42)". Si los cielos se abren al filósofo, será entonces por algún tipo de agonía, y, en ella, de anihilamiento libre, de kénosis, aunque ese anihilamiento no sea condición suficiente para provocar automáticamente la apertura de los cielos. Antes bien, anihilándose, la cuestión de la revelación deja de ponerse como problema, porque su kénosis inmola la voluntad de ver y de comprender (en una forma muy extremo de lo que tradicionalmente ha significado la docta ignorancia). Se trata de una victoria sobre la propia aseidad, voluntariamente aceptada, en una entrega libre de sí mismo que lleva hasta la inmolación de la propia voluntad, pero ¿cómo puede el hombre ser capaz de algo así y cómo puede ello no significar una traición a sí mismo, una falsificación, una nueva mentira? ¿Cómo libera la Verdad al hombre?

1.3. *La revelación es un imposible para el hombre y acontece en la Noche*

En otro lugar, Florenski parece dejar un poco más claro por qué esa dificultad para "evidenciar" el modo por el cual "el Cielo acoge al filósofo". Se trata del final de *La columna* (del final del conjunto de cartas, antes de los pormenores y de las notas), en el "Posfacio", donde Florenski nos declara que el apocalipsis es sencillamente una *imposibilidad*:

> Para llegar hasta la Verdad es necesario renunciar a la propia aseidad, es necesario salir de sí mismo; pero esto supone para nosotros algo absolutamente imposible, porque somos carne.
> Pero, repito, ¿cómo es posible, entonces, en estas condiciones, asirse a la Columna de la Verdad? No lo sabemos ni lo podemos saber. Sabemos solamente que *a través de las fisuras entreabiertas de la razón humana se vislumbra el azul de la Eternidad*. Resulta inaccesible, pero es así. Y sabemos que "el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y no el Dios de los filósofos y de los sabios", viene hasta nosotros, se aproxima al lecho en el que yacemos en la noche, nos toma de la mano y nos conduce de un modo que ni siquiera habríamos podido imaginar. Para el hombre esto "es imposible, pero todo es posible para Dios" (Mt. 19, 26; Mc 10, 27). Y he aquí que "la misma Verdad impulsa al hombre a buscar la verdad" [Macario el Grande]; la misma Verdad Tri-Una hace por nosotros lo que nos es imposible. La misma Verdad Tri-hipostática nos atrae hacia Sí. ¡Gloria a Ella por los siglos![13].

[13] P. Florenski, *La columna*, 489 (trad. esp. 423-424).

De este texto en concreto, cabe resaltar que Florenski se refiera a aquello que nos es imposible – el encuentro con la Verdad, el apocalipsis – como 'noche'. Nosotros yacemos en la noche; la noche es la imagen simbólica de la aporeticidad en la que, paradójicamente, quiere adivinarse la inminencia de algo prometedor, que de todos modos avisa de que la aporía no es la última palabra. La noche es el espacio de la imposibilidad, donde ahora la Verdad comparece y se autojustifica, invirtiendo con ello el sentido de la imposibilidad humana, concediéndole un carácter positivo. Por eso, Florenski consideró que la recuperación de la cosmovisión integral – que, para nosotros, supondría el fruto de la persona en éxodo – significaba la asunción de una conciencia 'nocturna', no diurna[14].

Esto tiene una carga personal e histórica muy fuerte. Y nos da alguna noticia de cómo es la Verdad. También nos habla de la capacidad humana, así como de una posibilidad para interpretar la experiencia de la crisis. Esto último puede leerse, a la vez, respecto de la crisis personal que cada cual debe atravesar y de la crisis epocal, histórica, de la civilización occidental contemporánea. Hay la noche en los acontecimientos vitales de cada persona, y hay también una noche epocal, cuyo signo más inmediato y externo tiene la forma de la desacralización, que en Florenski se traduce en la desintegración de la cosmovisión, y que se trata, en definitiva, de una crisis de la *parousía* de la Verdad. ¿Cómo nosotros, en nuestro mundo contemporáneo, después de todo lo que hemos atravesado, podemos acoger la revelación de la Luz y acoger la inversión de la perspectiva? ¿Cómo acoger la presencia que se acerca a nuestra noche? ¿Cómo podemos nosotros ser capaces de la Verdad? Al igual que en la nueva confesión de Prometeo, son éstas algunas de las preguntas que la teodicea contemporánea no puede esquivar.

Estas cuestiones, si leemos bien lo sugerido por Florenski, sólo pueden responderse según la sensibilidad que tengamos hacia la nocturnidad, hacia la noche de la historia, colectiva o personal. Aquí radica la diferenciación entre epocalidad nocturna (medieval) o iluminada (renacentista). El apocalipsis de la Verdad sólo es posible para el hombre – posibilitando su éxodo – reconociendo a la noche como noche. Podemos hundirnos en el límite nocturno en el que yacemos, extendiendo indefinidamente su nocturnidad, habituándonos a ella o creando luminosidades artificiales, con las que camuflar lo nocturno de la noche. O podemos ahondar en ese carácter nocturno descubriendo en él la oportunidad de convertir esta noche en una noche nupcial con la Verdad, como la expresaron los grandes místicos. ¿Por qué? Porque la noche es la parusía de la Verdad, y nos habla de la acción de la Verdad en el mundo.

En el reconocimiento de la noche aparece la auténtica alternativa, dicotómica, entre la imposibilidad de Sentido y el camino del éxodo. Y en esa alternativa va implícito que, por algún motivo, la Verdad se revela nocturnamente, que no es posible acercarse a la Verdad sin la experiencia de la noche[15], que es la experiencia de la propia imposibilidad vital, habiendo tocado el propio límite aporético. La noche es una oportunidad para acoger la Verdad, porque rompe el intento de objetivación lineal. Pero es una oportunidad que hay que entender en términos de salvación y éxodo, no en términos de ley necesaria.

En la noche histórica, personal y epocal, se descubre una dimensión singular de la Verdad. Florenski nos dice que el Dios bíblico, que habló a Moisés en la zarza antes del Éxodo, "viene hasta nosotros, se aproxima al lecho en el que yacemos en la noche, nos toma de la mano y nos conduce de un modo que ni siquiera habríamos podido imaginar". En esta expresión se representa el tema iconográfico bizantino de la *Anástasis*, esto es, la primicia de la resurrección en el

[14] Cfr. P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, I, en *SĈT*-3 (2), 386-387.

[15] Dice Gabriel Marcel: "Hace falta, pues, comprender que el alma fiel está destinada a hacer la experiencia de la noche, y que debe incluso conocer la tentación de dejarse cegar interiormente por esta noche que tiene que atravesar", G. Marcel, *Homo viator*, 162.

descenso al sheol. Valdría la pena que la metafísica contemporánea, cristiana o no, se atreviera a pensar en este tema iconográfico, para representar el encuentro existencial con la Verdad, en la revelación de su luz[16].

Muchos de los textos más expresivos de Florenski alternan, efectivamente, la experiencia del apocalipsis, el relámpago del encuentro, con un estado extremo de angustia, en el umbral de la demencia espiritual. Este extremo de la angustia podemos significarlo, siendo el opuesto único al encuentro, como no-visión, como ausencia de imagen y de mirada, como fuerza antipersonal, en la que la posibilidad del semblante amenaza con perderse definitivamente. El Hades, el Sheol, recuerda el mismo Florenski, es aquel lugar en el que ya nada es visible, la antirrevelación[17]. Se trata del solipsismo radical, como potencialidad de sí mismo que nunca llega a fruto alguno, porque nunca llega a entrar en relación con nada ni nadie; imposibilidad de racionalidad porque imposibilidad de relación. Quizá sea más directo indicarlo como *soledad metafísica*.

Su tono también agonizante, propio de Getsemaní, lo encontramos en dos momentos relatados por Florenski. Uno, muy conocido, aparece en sus memorias dedicadas a los hijos, en la que a Florenski se le reveló, como por primera vez, el término 'Dios'; el otro, escrito años antes, figura al inicio de la carta octava de *La columna*, "La Gehenna". Dicen así:

> Recuerdo una noche dificilísima para mí, al final de la primavera (…) cuya sensación permanece todavía muy viva en mí, aunque no encuentro palabras para contar qué ocurrió, porque no hay imágenes que se le asemejen. Tampoco las encontré en aquel entonces, a pesar de la fuerte conmoción que me produjo. Recuerdo bien las circunstancias externas: mi habitación, en una ala de nuestra casa, las paredes blancas y desnudas (como me gustaban a mí), el techo alto, ventanas enormes que daban a un largo balcón. (…) Yo no soportaba que hubiera algo en mi habitación, en concreto encima de la mesa, aunque fuera sólo un libro. Yo dormía. (…). Igual de fuerte [que mi sueño profundo] era la sensación, o más bien la percepción mística, de la oscuridad, del no-ser, de la clausura. Me sentía como si estuviera cumpliendo trabajos forzados, en una mina tal vez; no es que me viera a mí mismo en esa condición, pero sí sufría sus consecuencias, tan intensas dentro de mí: exactamente como si estuviese en una mina. Usando una terminología que entonces desconocía, diría que aquella fuerte emoción no figurativa, inefable, que me invadía era una mística en estado puro. Aunque no hubiera ningún motivo objetivo para reconocer que estaba perdido o muerto, un gran dolor me oprimía, como quien es enterrado vivo y siente sobre sí *verstas* y *verstas* de tierra negra e impenetrable. Era una oscuridad tal que incluso la noche más oscura habría parecido luminosa;

[16] Una meditación muy célebre sobre el Sábado Santo es la de J. Ratzinger, en *Introducción al cristianismo* y *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*. Un autor contemporáneo, Sabino Chialà, también entiende este artículo de la fe como un descenso al sheol de cada hombre, no sólo de los que históricamente precedieron a Cristo: "El lugar de la muerte, del pecado, del sufrimiento, el lugar en el que el hombre no alcanza ninguna plenitud, sino que es contradicho, humillado, aplastado. Pero es allí a donde, según la tradición litúrgica y patrística, desciende Cristo, antes de resucitar" S. Chialà,"*Discese agli inferi"*. El sheol es el espacio preapocalíptico, anterior al anuncio de la Verdad. Mi tesis, en gran medida, quiere situarse conscientemente en esta sensibilidad, sosteniendo que Florenski ha de ser tomado como un embajador del apocalipsis en la noche.

[17] "Hades [en griego], incluso por su misma etimología, significa «sin visibilidad», [en griego], lo que está privado de visibilidad, lo que es sustancialmente invisible, tiniebla. La realidad es visibilidad, idea, semblante (lik), y la irrealidad es hades, «lo sin-visibilidad», infierno, tiniebla", El iconostasio, 190. "El pecado, en su tendencia pura, sin mezcla, y en su desarrollo límite, que es la gehena, es tiniebla, opacidad, oscuridad, [en griego]. Porque la luz es la capacidad de la realidad de ser manifestada; la tiniebla, por el contrario, es el aislamiento, la escisión de la realidad, la imposibilidad de la manifestación recíproca y, por tanto, la invisibilidad de uno respecto al otro. la misma denominación del *Hades* indica esta ruptura infernal de la realidad, el aislamiento de la realidad, el último *solipsismo*, porque aquí cada uno proclama: «Solus ipse sum!»", P. Florenski, *La columna*, 117-179 (trad. esp. 179).

una oscuridad densa y pesada, una auténtica tiniebla que me envolvía y aplastaba. Tenía la sensación de que nadie podría ayudarme, ni siquiera aquellos en los que estaba acostumbrado a confiar de manera inquebrantable y permanente, ni siquiera ellos vendrían en mi auxilio, ni sabrían nada. Entonces sentí cuán vanos eran mis intereses y ocupaciones. No es que me vinieran dudas sobre la exactitud o inexactitud de la física. No, todo eso quedaba al otro lado de algo que yo no conseguía atravesar; resultaba ser irrelevante, carente del más mínimo significado, vanidades que no te preocuparías por alabar o refutar en tu agonía. Con una convicción que no dejaba lugar a dudas, lo que sentía era que todo lo que me había interesado hasta el momento se volvía inútil en aquella tierra oscura en la que había terminado. Allí quedaban mis necesidades, mis sufrimientos. También deberían estar mis propios medios y alegrías; yo las buscaba, sin encontrarlas; me empujaban hacia una salida, pero me tropezaba con paredes y me perdía entre pasadizos subterráneos. Me invadió una gran desesperación, hasta admitir la imposibilidad de salir de allí, reconociéndome abiertamente al margen del mundo visible. En ese momento, un rayo tenue, como una luz invisible o un sonido casi imperceptible, me trajo un nombre: Dios. No era todavía una iluminación, ni un renacimiento, solo la noticia de una posible luz. Pero traía la esperanza y, a la vez, la conciencia aparatosa y repentina de que en ese nombre, y no ya en ningún otro sitio, estaba o la muerte o la salvación. Yo no sabía cómo ser salvado, ni por qué. No comprendía dónde había acabado y por qué allí las cosas terrenas no tenían efecto alguno. Pero me descubrí cara a cara con un hecho nuevo, tan incomprensible como innegable: hay un reino de tinieblas y muerte y en él hay salvación. Fue una iluminación repentina, como cuando en las montañas de repente se abre la niebla y ante nosotros se descubre un abismo amenazador. Para mí aquello fue una revelación, un descubrimiento, una conmoción y un golpe inesperado, por el cual me desperté de inmediato, empujado por una fuerza exterior, y, sin saber muy bien por qué, recapitulando lo sucedido, grité: "*¡No, no se puede vivir sin Dios!*"[18].

No hubo ninguna imagen, sino que fue una vivencia puramente interior. Me cercaba una tiniebla impenetrable, de un espesor que casi llegaba a materializarse. Unas fuerzas indefinibles me habían arrastrado hasta el borde de un abismo, y yo sentí que se trataba del límite del ser de Dios, que fuera de él no había más que la Nada absoluta. Quería gritar, pero no podía. Un solo instante más, lo sabía, y me vería arrojado a las tinieblas exteriores. Las sombras comenzaban a extenderse por todo mi ser. Perdí parcialmente la autoconciencia, y sabía que se trataba de la aniquilación absoluta, metafísica. En el punto extremo de la desesperación, me puse de pronto a clamar con una voz que ya no venía de mí. "Desde lo hondo a ti grito, Señor. ¡Señor, escucha mi voz!" (Sal. 130,1). El alma entera se derramaba. Entonces unas manos, *no sé de quién*, me agarraron con fuerza en el momento mismo en que me estaba ahogando y me lanzaron hacia otro lugar, lejos del abismo. El impulso fue súbito e irresistible. De pronto me encontré en mi ambiente habitual, creo que era mi cuarto: del no-ser místico había regresado a la existencia cotidiana. Aquí me sentí por fin ante el rostro de Dios, y entonces desperté, completamente bañado en un sudor frío. Todavía, y eso que han pasado ya casi cuatro años, me estremezco cuando oigo hablar de *la muerte segunda*, de las tinieblas exteriores y de la expulsión fuera del Reino. Y aún *ahora* un temblor recorre todo mi ser cuando leo "Que no me quede solo *fuera de Ti*, dador de vida, aliento mío, vida mía, alegría mía, mi salvación" (Simeón el Nuevo Teólogo), es decir, que no permanezca en las tinieblas exteriores, fuera de la Vida, del Aliento, del Gozo. Y ahora presto atención con angustia y

[18] P. Florenski, *A mis hijos*, 210-212.

sobrecogimiento a las palabras del salmista: "No me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu santo Espíritu" (Sal. 50, 13)[19].

La pregunta sobre el apocalipsis se descubre, a partir de todo lo expuesto, como algo más que la pregunta sobre el modo en que la perspectiva se invierte ante nuestros ojos y cómo ante nosotros la vida empieza a abrirse, concediéndonos atravesar sus caminos. Porque también tiene que ver con cómo la salvación llega históricamente hasta nosotros, precisamente hasta nosotros y no al hombre en general; lo cual significa cómo también nosotros podemos descender hasta nuestro particular sheol, cómo llegamos a ser capaces de anihilamiento y de kénosis. Tiene que ver, ante todo, con cómo nosotros somos capaces de entregarnos voluntariamente a otro. Y esto, en la medida preparada en la historia contemporánea. Apocalipsis y autoentrega, revelación e inmolación, anuncio y autohumillación: este habrá de ser el par con el que reinterpretar lo posible y lo imposible para la persona.

1.4 *La brecha entre lo dicho y su fuerza existencial*

La inversión de la perspectiva, como acontecimiento, indica el carácter no forzoso de la presencia de la Verdad. Ello se expresa, negativamente, en la brecha entre el logos de la Verdad y la experiencia del encuentro. El salto, la ruptura, lo discontinuo, suena entonces al evangélico 'quien quiera seguirme…' y no al necesitarismo lógico '*sic et non aliter'*. De igual manera, el encuentro personal que tiene lugar en la luz de la Verdad, en su irreductibilidad plena, se resiste a ser captado en el momento de su acción, pero nos deja una promesa de apertura cuya estela se nos invita a seguir, aunque también podamos no hacerlo.

Algo similar explica aquella sentencia bíblica que sirvió de inspiración y de desafío a la filosofía monástica, a propósito de la *lectio*: tener oídos y no oír, tener ojos y no ver. "Los ascetas de la Iglesia están vivos para quien vive, y son algo muerto para quien está muerto; a un alma entenebrecida los rostros de los santos le parecen sombríos, un alma paralítica piensa que sus cuerpos se han quedado rígidos en una espantosa inmovilidad"; "unos ojos claros ven siempre luminosos los rostros de los santos, 'como el rostro de un ángel'; para un corazón purificado sus semblantes siguen siendo acogedores; como en el pasado, siguen gritando e interpelando a quien tiene oídos para oír"[20]. No es esta una cuestión filosófica irrelevante, porque indica la quiebra entre lo dicho y la revelación en lo dicho, así como la posibilidad o no de convertirse a la Verdad.

Podemos leer una y otra vez la fórmula lógica de la Verdad y sin embargo no encontrar nada; podemos igualmente seguir la dirección de la inversión de la perspectiva indicada por los textos florenskianos, y no saber qué está sucediendo. Esta brecha entre lo dicho formalmente y la experiencia vivida va a ser fundamental para comprender el éxodo de la razón, pero también es relevante para comprender la comunicación del apocalipsis y su reconocimiento externo, que es lo que estábamos intentando hacer. Florenski dice que entre la forma racional y la inhabitación luminosa se extiende un "abismo", que conlleva llanamente una imposibilidad:

> Entre el terreno ya recorrido del conocimiento por medio de conceptos, del conocimiento *en torno a la Verdad* (de carácter postulatorio y por tanto hipotético), y el terreno presupuesto, exigido, del conocimiento por la intuición, del conocimiento *de la Verdad* (conocimiento

[19] P. Florenski, *La columna*, 205-206 (trad. esp. 201-202).
[20] P. Florenski, *Ibid.*, 3 (trad. esp. 35).

efectivo, que incluye en sí su propia fundamentación y es, por tanto, absoluto) se interpone *un abismo* que no hay modo de rodear ni se puede cruzar saltando con las propias fuerzas[21].

Y este abismo, siendo el espacio abierto al éxodo, la razón no puede cubrirlo, como no puede provocar el advenimiento de la luz que, en la expresión agustiniana, está por encima de la mente. Florenski repetirá en *La columna* que esa experiencia sintética de luz y logos no puede "deducirse racionalmente"[22]. Por eso, el intento de individuar la inversión de la perspectiva, con su apocalipsis, significaría disecar y deshacer la plenitud de la experiencia de lo trascendente, algo que para Florenski, de hecho, significaba destrozar lo sagrado[23]. Es sagrado porque es trascendente, porque es la dimensión en la que al hombre puede manifestársele el rasgo propio de lo que es otro por excelencia, Ninguna relación con lo otro de sí, con la 'alteridad', puede acontecer en el hombre fuera de este campo, que, sin embargo, "no puede deducirse racionalmente".

El intento analítico de obtener racionalmente ese ámbito no está exento de culpa, porque intenta que sea uno mismo quien invierta la perspectiva, empeñándose en ponerse al mismo nivel de lo sagrado y forzando la comparecencia de la alteridad. "Me parece un gran sacrilegio suponer que la verdad religiosa – el corazón del «santuario» – sea algo accesible para cualquier estado interior, sin la ascesis"[24]. A esto se debe la envoltura en forma de misterio que Florenski procura con su estilo. Y querer identificar analíticamente el nudo de la revelación es, ante todo, una culpa contra la teodicea, porque intenta reconducir la experiencia apocalíptica a una verbalidad de sí misma, a la inmanencia de la *-logía* en lugar de la confrontación de la *-dicea.*

No siendo deducible el contenido de la anunciación, cabe sólo esperar la epifanía en el logos. La filosofía no provoca el apocalipsis, a lo sumo lo acoge. Y la revelación filosófica del apocalipsis habrá de ser igualmente icónica, no esquemática, ni tampoco un intento de reconstrucción de la experiencia[25].

El ser de la verdad no puede ser deducido, sino sólo mostrado por la experiencia; por la experiencia de la vida conocemos al mismo tiempo nuestra semejanza con Dios y nuestra impotencia: sólo la experiencia de la vida nos descubre nuestra persona y nuestra libertad

[21] P. Florenski, *Ibid.*, 65 (trad. esp. 86).

[22] "¿Podemos acaso nosotros representarnos la configuración de un espacio de cuatro dimensiones partiendo de sus tres proyecciones en un espacio tridimensional? No conociendo más que dos colores separados, ¿cómo podríamos imaginarnos el resultado de su combinación? Sucede lo mismo en el ámbito de la fe. Y esto me deja sumamente perplejo. En efecto, a no ser que pretendamos construir un sistema completo o exponer un esquema acabado que abarque las experiencias (y eso es precisamente lo que yo no deseo), resulta prácticamente imposible decidir qué ha de decirse y qué ha de omitirse, por dónde comenzar y por dónde seguir", P. Florenski, *Ibid.*, 322 (trad. esp. 293).

[23] "El objeto unitario e integral de la percepción religiosa se descompone en el ámbito del entendimiento en una multiplicidad de elementos, en diversas facetas, en fragmentos de lo sagrado, que están privados de gracia: el precioso alabastro se quiebra y las áridas arenas del desierto ardiente absorben ávidamente la mirra sagrada", P. Florenski, *Ibid.*, 321 (trad. esp. 293).

[24] P. Florenski, *Ibid.*, 160 (trad. esp. 163).

[25] El filósofo, dirá Florenski en *El iconostasio*, pinta con palabras, así como el iconógrafo filosofa con colores. Una vez más, todas aquellas expresiones en las que Florenski muestra la unidad sintética de la revelación y de la inversión de la perspectiva "no representan más que unos pobres esquemas aplicados a lo que el alma experimenta. La mónada de la que hablo no es una sustancia metafísica dada por una definición lógica, sino que constituye el hecho de una experiencia viviente. Constituye un dato religioso determinado no a priori, sino a posteriori: no por el orgullo de una construcción, sino por la humildad de la aceptación. Es verdad que me veo obligado a servirme de una terminología metafísica, pero estos términos no poseen en mi discurso un sentido rigurosamente técnico, sino convencional, o más bien, simbólico: su significado no es otro que el de unos colores válidos para pintar una vivencia interior", P. Florenski, *La columna*, 324 (trad. esp. 295).

> espiritual. Está fuera del alcance de la filosofía deducir el hecho de la verdad; ahora bien, dado que ésta se presenta ya como algo dado para la filosofía, le correspondería a esta última indagar las características, la estructura, la naturaleza de la verdad humana en cuanto dada. (…) La cuestión de la estructura formal de la verdad, de su organización racional, es perfectamente legítima. Pero su contenido no lo crea la filosofía, porque este contenido es la misma Verdad. Por eso lo más coherente es plantear la cuestión de este modo: ¿cómo se presenta la Verdad Divina al entendimiento humano?[26]

Queda pendiente, pues, aclarar de qué experiencia se trata. Es la revelación de una Verdad sobrehumana, operativa en el éxodo de la mente; pero habrá que ver las condiciones para que se obre un éxodo racional así.

1.5. *El apocalipsis se da en la eclesialidad*

La imposibilidad de una deducción racional del apocalipsis de la razón habla de lo inasible al entendimiento, de lo inefable. Pero no es sólo una impotencia noética; en realidad, se trata de la imposibilidad de que la persona llegue a darse a sí misma aquella vida prometida por la experiencia del apocalipsis. El intento de poseer la fórmula lógica de la revelación, analizando el mecanismo de la inversión de la perspectiva, podría deberse a un intento de desmontarla y comprobarla con evidencias, dado que "allí donde no hay vida espiritual es necesario que algo exterior proporcione la garantía" [27]. En ese caso, la garantía de la fórmula se pretendería para poder repetir la revelación cuantas veces se quisiera, cerrando con ello la aperturidad respecto de cualquier alteridad y cortando el espacio sagrado.

La fórmula pretende la repetición, dice Florenski[28], y con ello se está tocando lo realmente crucial de lo apocalíptico y de la imposibilidad de disponer de su revelación. Estar fuera del apocalipsis es la injusticia, la caída, la aporía y el solipsismo. La razón, una vez encuentra luz, vivirá como una culpa el quedarse en los extramuros de la revelación, y, entonces cuando la revelación se haya esfumado y advenga el desconsuelo, intentará repetir la clave mística del encuentro. Florenski nos advierte de que, si alcanzásemos a captar esa fórmula del misterio, para controlarlo y poder elevar el corazón hasta el encuentro deseado, entonces la fórmula misma "vuelve innecesaria toda manifestación de la vida"[29], la revelación se reduce a un contenido revelado (en forma de logos, pero sin fuerza) y el apocalipsis se vuelve innecesario para el hombre.

---

[26] P. Florenski, *Ibid.*, 144-145 (trad. esp. 150).

[27] P. Florenski, *Ibid.*, 6 (trad. esp. 38).

[28] "Ciertamente en la vida de la santa Iglesia todo es un milagro: un sacramento es un milagro, como lo es la bendición del agua, y cada icono resulta un milagro, y cada cántico litúrgico no es otra cosa que un milagro. Así es, todo constituye un milagro en la Iglesia, porque todo aquello que se encuentre en su vida está lleno de gracia, y la gracia divina es lo único que merece el nombre de "milagro". Pero todo esto constituye un milagro permanente. Sin embargo, en la Iglesia también existen inspiraciones más raras, "milagros" en el sentido más usual de la palabra; y éstos, cuanto más raros son, tanto más lejos están de la expresión verbal: no se puede acuñar la fórmula para tales milagros, porque toda fórmula es por definición la fórmula de una repetición. Con excepción de algunos momentos aislados, cuando los creyentes en su conjunto – y en esto está el quid de la cuestión – permanecían en el Espíritu Santo o comenzaban a estar en Él, esta permanencia no se ha convertido en una corriente habitual de la vida", P. Florenski, *Ibid.*, 122-123 (trad. esp. 132).

[29] P. Florenski, *Ibid.*, 6 (trad. esp. 38).

Esta cuestión está en la esencia de lo que Florenski considera eclesial (*tserkovnoy*). Sin referirnos al sentido religioso de la eclesialidad en Florenski[30], esto tiene una implicación gnoseológica muy importante, que, de hecho, figura como condición de todo lo que ofrecerá *La columna*. Podemos identificar la imposibilidad de derivar el apocalipsis a partir de una deducción racional (equivalente al salto en el que la perspectiva se invierte) con la imposibilidad de definir la vida en la comunión, la eclesialidad, que es la advertencia con la que se abre *La columna* ("Al lector") [31]. Lo apocalíptico y lo eclesial no se deducen racionalmente, se resisten a ser reducidas al régimen de la autoempiría, y en eso hay un indicio de que es posible una racionalidad en la comunión.

Florenski anota que la imposibilidad del apocalipsis (o sea, imposibilidad de indicar el punto exacto en que acontece, la imposibilidad de forzarla uno mismo y la imposibilidad en general para la persona, porque es irreductible a la inmanencia de la persona), es la imposibilidad de concebir la comunión eclesial. Pero ello – continúa Florenski – no es un motivo de descrédito, sino *una razón de su necesidad* y hasta, si quiere, de su indudabilidad, del no poder no afirmarla. "Sería ridículo pensar que esta imposibilidad testimoniaría de algún modo en contra de la existencia de la eclesialidad; al contrario, su existencia resulta más bien fundamentada con tal imposibilidad"[32]. Esta es la paradoja de lo imposible-necesario (para el entendimiento analítico y para todo el corazón del hombre), de la cual tendremos mucho que descubrir.

La imposibilidad a la que se refiere Florenski es un signo de lo vivo y libre. "¡Poco importa que ni yo ni nadie haya sido capaz en el pasado, que no pueda en el presente ni tampoco, ciertamente, en el futuro, definir la esencia de la eclesialidad! ¡Que los que intentan hacerlo disputen entre sí y se refuten mutuamente su fórmula de la eclesialidad!"; repito que, donde estamos leyendo 'eclesialidad', podemos estar dispuestos a leer 'apocalipsis', con todo lo propio del apocalipsis que llevamos dicho: "el hecho mismo de que sea indefinible, imperceptible en términos lógicos, indecible, ¿no demuestra ya que la eclesialidad es la vida, una vida especial, nueva, entregada como un don a los hombres, pero como toda vida, inaccesible al entendimiento?"[33].

No podemos ni debemos 'definir' (en el sentido de definir y controlar) el apocalipsis; no podemos pretender la fórmula por la que invertir la perspectiva, pero podemos acoger el hecho de que la perspectiva esté invertida y comprender cuál es la conversión vital a la que nos conduce. Esto es especialmente importante para comprender que todo apocalipsis concreto, como todo éxodo, es simbólico (realmente simbólico y no un 'por así decir'), que no acaba en sí mismo, porque nunca puede contener la plenitud de aquello que está revelándose. Si tuviéramos la fórmula acabada de la revelación, entonces todo lo demás que pertenece a la vida sería

[30] Cfr. P. Florenski, *La idea de la Iglesia en la Sagrada Escritura;* S. Tyszkiewics, "Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky su l'Église", en *Gregorianum*, 15, 1934, 255-261.

[31] "El gusto ortodoxo, la forma ortodoxa, pueden ser percibidos por un sentido especial, y no mediante un cálculo aritmético; la ortodoxia se muestra, pero no se demuestra", P. Florenski, *La columna*, 8 (trad. esp. 39).

[32] P. Florenski, , *Ibid.*, 6 (trad. esp. 37).

[33] P. Florenski, *Ibid.*, 5 (trad. esp. 37). "El carácter indefinible de la eclesialidad ortodoxa, lo repito, es la mejor prueba de su vitalidad", *Ibid.*, 7 trad. esp. 38). El apocalipsis, en su irreductibilidad al formalismo, rompe la univocidad, el unilateralismo que pretende un ángulo privilegiado desde el cual decir "así es" (distinto del "así sea"). Florenski nos está diciendo, una vez más, que la expresión del apocalipsis no puede ser, jamás, un intento de recapitular la vida; "ciertamente, nosotros no podríamos indicar una función eclesial de la que se pudiera decir que «resume en sí misma la eclesialidad»", *Ibid.*, 7 (trad. esp. 38).

innecesario, porque la vida sería inferior a la idea de la vida[34]. La revelación, pues, "sólo puede ser asimilada y conocida viviendo de ella"[35].

Se impone una segunda consideración. En el caso de conseguir atrapar el nudo de la inversión de la perspectiva e identificar el apocalipsis, "la vida viene truncada por el concepto, es rechazada de antemano en nombre de una noción"[36]. ¿Qué significa esto? Significa que cuanto vivamos al margen de ese nudo individuado aparece indigno de ser convertido y de revelar un mundo superior. Fuera de una conversión elevada a norma universal, la vida se vuelve ilegítima, injusta. Pero nosotros exigíamos lo contrario, que esta vida, para cualquiera de sus estados, incluido el infernal, fuera *digna de ser hecha digna*, que pudiera ser justificada y llegar a ser, también ella, órgano del apocalipsis. Este es el origen de la razón integral, que es una razón de plenitud (*pléroma*), que de algún modo ha de confiar en poder exponer lo apocalíptico "desde ángulos diferentes"[37].

En todo caso, ateniéndonos a lo dicho, hay en Florenski un paralelismo entre la dificultad para definir la eclesialidad y la dificultad para acotar el apocalipsis de la razón. No puede no ser así, porque se trata en ambos casos del éxodo de la persona. Pero ¿dónde se unen las paralelas? Porque el paralelismo no es sólo un recurso de analogía, y repito que ambas cosas aparecen como pórtico de las reflexiones de teodicea ofrecidas en *La columna*. La respuesta, o un inicio de ella, está en la importancia que Florenski concede a 'los testigos' (*svideteli*), en la comparecencia de los santos, que nos dicen, con su palabra y con su obra, que el éxodo es posible, siendo precisamente un testimonio así lo que ha de ser puesto a prueba con la propia experiencia. Este criterio de 'demostración', con el que se pone a prueba la razón de la eclesialidad y la posibilidad filosófica de la revelación, es un criterio personológico, una razón de la persona.

Interesa la inversión de la perspectiva; interesan también las condiciones singularísimas que le preparan el camino; pero es más importante un acto de confianza – que más adelante se justificará a sí mismo – en que la inversión de la perspectiva existe, es real, es posible, está abierta. Más importante que preguntarse dónde o cómo acoger el apocalipsis, es confiar en que el apocalipsis existe de hecho. Después se descubrirá que la perspectiva invertida nutre hasta lo más insignificante de la vida, que realmente "nada se pierde" de cuanto hay en el corazón del hombre, porque puede ser invertido, transfigurado; que no hay ningún instante de la vida inútil,

[34] "Si existiera este libro o esta fórmula, ¿qué finalidad tendrían entonces todos los otros libros, las otras fórmulas, todas las restantes actividades de la Iglesia?", P. Florenski, *Ibid.*, 7 (trad. esp. 38).

[35] P. Florenski, *Ibid.*, 7 (trad. esp. 39).

[36] P. Florenski, *Ibid.*, 7 (trad. esp. 38) "Dado que ninguna vida puede tener una medida común con un concepto, todo movimiento de la vida se desborda inevitablemente fuera de las fronteras marcadas por el concepto y por eso le parece al concepto algo nefasto e insoportable. Para el catolicismo (entiéndase: tomo el catolicismo y el protestantismo su tendencia límite, en su principio típico) toda manifestación de vida independiente resulta no ser canónica, mientras que para el protestantismo no es científica. En uno y otro caso la vida viene truncada por el concepto, es rechazada de antemano en nombre de una noción. Habitualmente se niega que haya libertad en el catolicismo, mientras que se atribuye decididamente la libertad al protestantismo: una y otra opinión son igualmente injustas. También el catolicismo admite la libertad, pero… determinada de antemano; y todo lo que se encuentra fuera de estos límites es ilegítimo. También el protestantismo admite la constricción, pero… sólo fuera del cauce previamente trazado por el racionalismo; todo lo que lo rebasa es acientífico. Si es posible observar en el catolicismo un fanatismo de la canonicidad, no es menor en el protestantismo el fanatismo de la cientificidad", P. Florenski, *Ibid.*, 6-7 (trad. esp. 38).

[37] "Y las divergencias en la definición de la eclesialidad, la posibilidad de intentos diversos de determinar en palabras, desde ángulos diferentes, qué es la eclesialidad, esta variedad de fórmulas incompletas y siempre inadecuadas por las que se pretende describirla, ¿no es acaso una nueva confirmación, esta vez por la experiencia, de lo que ya había dicho el Apóstol, a saber, que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, «la plenitud – to pleroma – del que lo llena todo en todos» (Ef. 1, 23)? Ahora bien, ¿cómo podría esta plenitud, to pleroma, ser depositada en el angosto sepulcro de una definición lógica?", P. Florenski, *Ibid.*, 5-6 (trad. esp. 37).

insignificante, vacío, incapaz de apocalipsis, que no hay los límites fuera de los cuales la vida es ilegítima.

Creer en que el apocalipsis es posible, confiar en que la perspectiva se invertirá. Esto supondrá ya poner un pie en 'el nuevo estadio del filosofar', del que nos hablará Florenski en su teodicea trinitaria. No hay que esperar, pues, a tener bien perfiladas las razones y las formas del apocalipsis en su puntualidad, como tampoco desasosegarse por la pérdida del instante que, después de haber iluminado una realidad nueva, se va. Para el filósofo el apocalipsis no habrá significado nada si no deja en él la convicción profunda de que el apocalipsis es posible siempre y en todas partes, que no se trató de un instante fugaz fuera de cuya consolación la vida se obstruye, que tiene que renunciar definitivamente a querer retener y afirmar ese apocalipsis, que no ha de quererlo ni premeditarlo, y sobre todo que no puede normativizarlo. Para esto se requiere, sí, un ejercicio ascético de humildad, pero en un sentido más exacto de lo que parecería a simple vista.

La perspectiva está invertida por doquier y el apocalipsis permanece llameante en cada cosa, pero delicada y sagradamente escondido. "Por todas partes despuntan las primicias de una vida nueva…"[38]. El apocalipsis existe, pero nosotros no lo tenemos, aunque se nos dé en alguna ocasión (siempre parcialmente) y aunque nosotros nos convirtamos en portadores suyos. Somos, en un sentido, impotentes, pero lo somos también sagradamente, porque esa impotencia – que es la más decisiva, pues ¿de qué nos serviría ganar el resto de posibilidades, si perdemos la única capaz de darnos vida? – puede transformarse, por gracia, en nuestra posibilidad más propia. La perspectiva está permanentemente invertida y el apocalipsis existe en su plenitud. De hecho, la inversión de la perspectiva es la condición para la creación del mundo, del cosmos y de la historia. Si ello 'anuncia' la Verdad, porque el anuncio y el anunciante se hacen una misma cosa, entonces cabe aventurar que la inversión de la perspectiva habla de Dios, que la interioridad mística y existencial de Dios es una perspectiva invertida.

Esta es la vida creadora que Florenski ha contemplado y expresado: "La vida es infinitamente más plena que las definiciones racionales, y por eso ninguna fórmula puede contener toda la plenitud de la vida. Ninguna fórmula, por consiguiente, puede reemplazar a la misma vida en su creatividad, la vida que en todo momento y por todas partes crea cosas nuevas"[39]. Pero en esta expresión de la vida, como en el recurso a la idea de la eclesialidad, y, en fin, en los saltos 'reveladores' de un encuentro, permanece irresuelta una cosa: que esa vida nueva, prometedora, digna de éxodo, tenga que ver con la razón y que su desbordamiento (propiedad ésta, si recordamos, de la potencia de la ousía) no suponga una absorción de la inteligibilidad última similar a la que acontecía con el hecho puro y duro de ser. O sea: que la vida (eclesial, revelada) sea ella misma racionalidad. Para asumirlo, lo que se exige, como siguiente paso, es hacerse contemporáneo del apocalipsis, de la inversión de la perspectiva en Dios y en el mundo, haciéndose uno con la razón misma de la Verdad.

1. 6. *El apocalipsis es memoria y relación*

Otro elemento que ya ha sido puesto a la luz es el *anamnético*. El apocalipsis trae la memoria de aquel *interior intimo meo* como radicalidad de lo familiar, "la impresión de algo desde siempre conocido"[40]. Aquí sólo nos interesa indicar esa relación del encuentro luminoso con la memoria, porque tratándose de una novedad, de algún modo concuerda íntimamente con lo que la persona es y conoce desde siempre, es una revelación que viene de parte del 'Amigo', aquella figura que

[38] P. Florenski, *Ibid.*, 261 (trad. esp. 246).
[39] P. Florenski, *Ibid.*, 146 (trad. esp. 152).
[40] P. Florenski, *Ibid.*, 261 (trad. esp. 246).

recorre todas las cartas florenskianas. "Me trajo a la memoria algo que me era sabido, conocido desde siempre, desde una larga eternidad, algo eternamente familiar y querido, que sonaba en el alma como un íntimo llamamiento"[41]. La memoria, por tanto, se manifestará como un preámbulo a la vez que como una prenda de lo apocalíptico. Cuando se extrema la contradicción de la persona, llevándola hasta el límite de su posibilidad, se pone en juego la memoria, gracias a la cual deja adivinarse la promesa de algún tipo de trascendencia.

Pero la memoria, en la aporía, duele. ¿Por qué duele? No por la ausencia de lo que ya no está – en ese caso, la cuestión de la memoria se reduciría a recuperar los dones prometidos en el 'cielo total' que vimos anteriormente. La memoria duele por el tipo de relación que la mantiene.

La perspectiva se invierte cuando la propia vida es puesta a la luz sostenida por otro, asumida personalmente por otro, sin que por ello se destruya nada de "lo propio", de lo irreductible. El hombre contempla un vuelco de la realidad digna de su propio corazón cuando llega a descubrirse a sí mismo como otro, cuando se le revelan todas las promesas de su vida radicadas en otro y expresadas según ese otro, pero sin mermar en nada todo lo que de auténtico había originariamente en él, antes bien, llevándolo hasta un cumplimiento que, por sí solo, ese hombre no podría siquiera soñar. "En el otro Yo, la persona del uno descubre las propias dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro", "cada uno de los amigos recibe la afirmación de su propia persona, encontrando su propio Yo en el Yo del otro".[42] Ese recibimiento y ese descubrirse en otro tienen una expresión mística, contemplativa y estética (su criterio, dice Florenski a propósito de la eclesialidad, es "belleza"). Y viceversa, el núcleo verdadero y justo de la revelación consiste precisamente en esa inhabitación de sí mismo en otro. Un apocalipsis sin el otro, sin el amigo y hermano, es una visión falsa.

El apocalipsis es fruto de un acto relacional. Pero no de un acto relacional cualquiera, sino como invitación a escuchar "tú eres" antes de que uno llegue a decirse 'yo soy'. El apocalipsis de la visión no es término de sí mismo porque es hijo del encuentro entre personas, es una potencia reveladora suya. Y esto significa que, cuando adviene una luz así, el éxodo en cierto modo ya ha acontecido, la persona ya está empezando a moverse – sin haberlo querido, sin habérselo propuesto – en un camino nuevo, del que podrá retroceder o por el que avanzar. La inversión de la perspectiva es la puesta a la luz de un intercambio del puesto entre Yo y Tú; esta es la inversión de la mirada, empezando a conocer como uno es conocido (1 Cor. 13, 12).

De hecho, muchos textos de Florenski también inducen a pensar que el apocalipsis racional procede siempre de la compañía de otro, de otros. Un texto de las memorias que Florenski dedica a sus hijos puede apuntar en esta dirección. En él, Florenski señala, de otro modo singular, cómo acontece el apocalipsis, en la forma de un abatimiento del muro de la aporía. "Un día, de repente, una pregunta surgió por sí misma: «¿Y ellos? Y con esa pregunta la pared se abatió. «¿Y ellos, todos los que ahora están en el mundo y los que estuvieron antes que yo?»"[43]. Aquí hay un descentramiento en el modo de encarar la aporía, de la que se sigue el éxodo. Pero no dice que con esa pregunta, y con toda su urgencia ética, Florenski abatiera la pared, sino que "se rompió la pared", no la rompió él mismo con su propósito de una conciencia moral, ni intentando amar a alguien, sino que la formulación misma de la pregunta hizo que la pared se rompiera por sí sola,

[41] P. Florenski, *Ibid.*, 261 (trad. esp. 246).

[42] P. Florenski, *Ibid.*, 435-436 (trad. esp. 381). Para Florenski, el lugar del apocalipsis por antonomasia se halla en la experiencia de la amistad: "Fue por mediación tuya, Amigo mío, como adquirí la calma, por ti, Amigo, fui salvado del gusano que no muere, por tus oraciones amistosas pude ver «la aurora espiritual» del Cielo victorioso. El alma, según la expresión de Isaac de Nínive, comenzó a «florecer en el espíritu»", P. Florenski, *Ibid.*, 258 (trad. esp. 242).

[43] P. Florenski, *A mis hijos*, 245.

como se rompe el encantamiento de la conciencia aislada. No es un imperativo moral, sino una irradiación de la realidad misma por su carácter relacional.

En una experiencia así, en un tal encuentro, la persona ya no tiene que demostrar nada, el tema de su justicia está pasando del yo al tú. Y ese paso, que "rompe la aseidad", es exactamente el paso cuya luz enamora y promete en el apocalipsis.

El área de permanencia de perspectiva invertida está en la relación concreta de personas, en la amistad, que libera de sí mismo y pone a la luz a sí mismo custodiado por el otro. Permanecer en la amistad es permanecer en el apocalipsis. Esto querrá decir que el apocalipsis no es un punto, la inversión de la perspectiva no consiste en un punto opuesto a la perspectiva lineal, así como la revelación no consiste en el opuesto inefable de las intenciones del entendimiento. La inversión de la perspectiva, como la conversión, es multifocal, justamente por ser relación multipersonal. Pero si no es punto, el apocalipsis entonces no es simplemente una experiencia puntual, no es el rayo de un momento único, sino la entrada en un orden nuevo – aunque su llegada, eso sí, suponga para el orden viejo una sacudida instantánea –. La cuestión es que la luz puede encontrarse permanentemente como un modo de estar y de pensar. El apocalipsis, por tanto, no es tanto un éxtasis momentáneo, sino un estadio nuevo del filosofar.

> En la fe misma me he encontrado sin esperarlo con el primer indicio de lo que buscaba. Como sucede en febrero: un límpido solecillo luce agradablemente con una clarísima sonrisa; sopla una brisa suave; la primavera todavía está lejos, pero
>
> la naturaleza
> en su sueño va al encuentro del amanecer del año,
>
> y se siente como un olor primaveral. Así también en la oración. Haciéndome violencia a mí mismo por amor a la Verdad, he entrado con ella en una relación personal y viviente (añado con disgusto la fórmula rutinaria: si es que, en general, la Verdad existe), he renunciado a mí mismo, y con ello he violado la ley inferior de identidad, porque he dejado de existir como un mero "¡Yo!". Ha resultado un cierto reforzamiento del Yo, pero en un nuevo sentido. Aquel Yo que exigía una prueba ha comenzado a *percibirla confusamente*, ha empezado a sentir que habrá demostración. Como después de una enfermedad, ha tenido lugar una cierta recuperación. Ya se percibe el frescor vivificante y las ondas lejanas de la misma Eternidad; caminaba como en medio de la bruma que precede a la aurora, intentando discernir los perfiles borrosos de la misma Verdad. (…) A esto de algún modo se le une un sentimiento de amor hacia los seres humanos, y en el *amor* he encontrado el estadio *inicial* de una intuición largamente anhelada[44].

Todo esto nos da a entender el modo en que la memoria y lo relacional están íntimamente unidos. El problema de no llegar a ver en el apocalipsis un estado permanente, resultandoproblemática la relación con otro, incluso con el amigo, sintiéndose en un ambiente hostil, es ante todo una cuestión de olvido. La razón puede retornar a la aporía olvidándose de la lección traída en el apocalipsis, volviendo a pensar como lo hacía antes, procurándose salidas en forma de linealidad. ¿Cómo encontrar, entonces, un ángulo de la razón que permita salir de ese olvido, que haga recordar y que facilite la conversión, la fidelidad al apocalipsis y la mirada renovada?

2.. Aquello que la Verdad no puede no ser

2.1. *La estructura lógica de la conversión*

[44] P. Florenski, *La columna*, 70-71 (trad. esp. 91-92).

Si la inversión de la perspectiva es el anuncio de la Verdad, que coincide con aquello que anuncia, o sea, si de la Verdad puede decirse que es permanente inversión de la perspectiva, entonces puede decirse en algún sentido que sabemos lo que buscamos cuando buscamos la Verdad, aunque, a la vez, todavía no estemos en ella. Nuevamente, la memoria: podemos tener una idea de la Verdad, podemos tener una idea de la liberación de la persona que satisfaría las normas de la razón, quedando a la espera de un encuentro que nos dé noticias de ella. Esto es lo que garantiza que la conversión filosófica pueda tener una estructura y ella misma sea según el modo de la Verdad, y no un simple cambio de dirección de una apetencia a otra.

Creo pertinente señalar esto porque hay en Florenski otro factor llamativo, que tiene que ver con las rupturas en el discurso que ya he señalado. En este caso, se trata exactamente de qué podemos decir – y esperar – de la Verdad antes si quiera de saber si hay Verdad o no, o si la Verdad puede vivir en nosotros o no. ¿Qué es lo que puede ser dicho de la Verdad, aun antes de entrar en relación con ella? ¿Y cómo puede decirse nada acerca de la Verdad, sino es estando ya en relación con ella?

Este viejo tema platónico, que vuelve a tener que ver con la *anámnesis*, en Florenski presenta un tono muy particular que, por cierto, lo asemeja al *unum argumentum* de San Anselmo. Hay al principio una distancia entre la expresión lógica de la Verdad y su afirmación existencial, una distancia que tiende a eliminarse a medida que se asume y que se comprende el *logos* de esa misma expresión, pero que exige discernir formalmente qué habrá de ser la Verdad, antes de hacer experiencia de ella. Florenski repite expresiones que son reconducibles a la forma "si la Verdad existe, entonces será X" (a la que acompañan hipótesis sobre la verdad trinitaria con la apostilla repetitiva "si es que la Verdad existe", al menos durante los primeros compases de su teodicea)[45]. Esto nos haría movernos en el ámbito de lo 'esencial', prejuzgando – por los motivos que sean, los primeros de los cuales serán la negatividad y la fe – la expresión lógica de una Verdad antes de encontrarla. Esto tiñe a dicha forma lógica de necesidad: la Verdad no puede no ser 'eso'.

> "Trinidad consustancial e indivisible, unidad trihipostática y coeterna", he aquí (…) el único esquema que no habría sido fundido por el fuego del pirronismo, si éste lo hubiera encontrado realizado en la experiencia. Si en general puede existir la Verdad, entonces esta es la vía que conduce a ella, y además la única. Pero que esta vía sea efectivamente transitable o se trate sin más de una mera exigencia de la razón, por muy necesaria e inevitable que sea para ella, la cosa no está nada clara. Hemos hallado la única idea de la verdad que es posible para la razón; sin embargo, ¿no corremos el riesgo de quedarnos sólo con una idea? Esta es la cuestión. La verdad es, sin duda, lo que hemos dicho sobre ella; pero si la verdad existe o no, nosotros no lo sabemos[46].

Antes de atender al hecho de que esa Verdad, en Florenski, es trinitaria, fijémonos en que esa Verdad responde a un postulado, presupone algún tipo de formulación lógica, cuyo sentido último

[45] "¿Cuáles son las condiciones formales, especulativas, que vendrían satisfechas en el caso de que se diera de hecho una experiencia así? (…) Subrayo de nuevo que no disponemos de ella", P. Florenski, *Ibid.*, 42 (trad. esp. 68); "Si la Verdad existe, entonces será una racionalidad real y una realidad racional, una infinitud finita y una finitud finita o, en términos matemáticos, un infinito actual", P. Florenski, *Ibid.*, 43 (trad. esp. 69); "A partir de aquí resulta claro cómo es el Sujeto que se demuestra a sí mismo y en qué consiste su auto-demostración, suponiendo solamente que un Sujeto de este tipo exista", P. Florenski, *Ibid.*,48 (trad. esp. 72); "Si existe, lo será todo para mí: la razón, el bien, la fuerza, la vida, la dicha", P. Florenski, *Ibid.*, 67-68 (trad. esp. 88); "Si Dios existe, entonces Él necesariamente es el amor absoluto", P. Florenski, *Ibid.*, 71 (trad. esp. 92).

[46] P. Florenski, *Ibid.*, 51 (trad. esp. 75).

se revela más allá de lo dicho, como luz: "una vez aceptado y afirmado en estas condiciones, revela su perfecta plenitud de ser, manifestándose como Luz"[47]. El logos es icónico: en él, se manifiesta la Luz de la Verdad. Este carácter icónico expone la tensión polar de esencia y existencia, cada uno como irreductible e inseparable del otro. Tenemos la idea de la Verdad, pero eso, en principio, dice Florenski, no obliga a reconocer que haya una Verdad así; sin embargo, un tipo de comprensión (aquella precisamente que buscamos al hablar del apocalipsis de la razón) de esa idea nos mostraría que una Verdad así no podría no existir. De igual manera, la mera posesión de una idea de la Verdad está a una distancia abismal respecto del conocimiento real de la Verdad, así como el orden de la esencia no agota la inteligibilidad del acto de existir.

Al sostén de esta tensión polar, que descubre una potencia existencial en orden lógico (muy distinto a una predicación ontológica, que seguiría cayendo en el orden de la inteligibilidad formal) y que otorga una valencia gnoseológica al acto existencial desde la que reinterpretar el orden de lo dicho (como quien por fin entiende lo que entendía), a esta síntesis trascedente Florenski la llama 'luz'. Fuera de la luz, no hay conocimiento ni existir, no hay verdad ni vida.

Esa luz es una unidad concreta para la razón, en la que Florenski establece aquello que caracterizaría la experiencia de la Verdad. Es la unidad (como *infinito actual*) de lo dado y lo no-dado, de finitud e infinitud, de estabilidad y movimiento, manifestaciones éstas, si nos fijamos bien, del equilibrio hipóstasis-ousía (irreductible-generador) y que, gnoseológicamente, él caracteriza como síntesis de la intuición y del discurso, de la visión y el logos. "La Verdad es intuición-discurso"[48]. Si hay algo que pueda ser digno de ser considerado 'Verdad', entonces se dará como unidad de la realidad concreta y de la racionalidad infinita, como una "intuición" que no es término de sí misma, cuya actualidad es infinitud, es posibilidad abierta de un *semper magis* para quien la acoge, porque ella resulta ser *semper maius*; pero de igual manera, se dará como posibilidad de una racionalidad infinita, y de una infinitud que es racionalidad, que sin embargo no sacrifica a la presencia, a la concreción, a la actualidad, que está expuesta en lo que se ya da.

> La Verdad es una intuición que se demuestra, es decir, que es discursiva. Para ser discursiva, la intuición no debe ser una intuición ciega, obstinadamente encerrada en su limitación, sino que tiene que estar abierta al infinito, ser una intuición, por decirlo así, expresiva, racional. Para ser intuitivo, el discurso no debe ser tal que se prolongue perdiéndose en lo indefinido, no ha de ser sólo posible, sino real, actual. La intuición discursiva debe contener en sí misma, sintetizada, la serie infinita de sus fundamentos; el discurso intuitivo debe poder sintetizar toda la serie ilimitada de sus pruebas en algo finito, en una unidad, en algo que sea único. La intuición discursiva es una intuición diferenciada hasta el infinito; el discurso intuitivo es un discurso integrado hasta la unidad[49].

Florenski nos dice que la fórmula de la Verdad puede deducirse y a la vez no puede deducirse[50]. Lo único que puede deducir es que será 'intuición-discurso', diciendo que si aquello que encuentra es una intuición sin infinitud o una potencia sin concreción, entonces no puede ser aquello que

[47] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 141

[48] P. Florenski, *La columna*, 43 (trad. esp. 68).

[49] P. Florenski, *Ibid.*, 43 (trad. esp. 68-69).

[50] "Hemos dicho antes que resulta esencialmente imposible deducir el número trino de las Hipóstasis divinas; pero, al mismo tiempo, hemos intentado llevar a cabo algo así como una deducción. ¿Cómo deberíamos entender un intento parecido? Ante todo, no como una deducción en el sentido estricto de la palabra. En modo alguno nos proponíamos demostrar que las Hipóstasis pueden ser sólo tres, ni más ni menos. Este número constituye un «hecho infinito», accesible tan sólo en la luz intelectual del ser eterno, pero no lógicamente deducible, porque Dios está por encima de la lógica", P. Florenski, *Ibid.*, 593 (trad. esp. 503).

buscaba, que es sobre lo que ha versado nuestra meditación de la primera parte acerca de la aporía. "Mientras un hecho infinito no venga dado, no puede tampoco darse de un modo incondicional ninguna anticipación suya, fuera de una anticipación formal, a saber, la conciencia de que constituye un hecho y que éste es infinito; a priori no podemos decir nada sobre él. Pero cuando ya es algo dado, entonces podemos entender su contenido y descubrir su racionalidad infinita"[51].

En Florenski, la relación entre la fórmula conceptual de la Verdad y el apocalipsis de la razón es exódica, le libera de la empiría de la inteligencia, de modo que la experiencia de luz no procede de un contenido intelectual concluido por una fórmula conceptual, sino que el movimiento es inverso: "¿Cuáles son las condiciones formales, especulativas, que vendrían satisfechas en el caso de que se diera una experiencia así? Con otras palabras, ¿qué tipo de juicios tendríamos que enunciar en lo que atañe a esta experiencia (subrayo de nuevo que no disponemos de ella)?"[52]. El discernimiento conceptual, según la 'esencia', no se hace de modo categórico, sino postulando aquello que no podría no ser la Verdad, si nos encontráramos con ella. Esta determinación conceptual puede ser apodíctica, pero sólo con el precio de la contradicción y de la negatividad. La negatividad, presente en la expresión lógica de la Verdad como antinomia, habrá de ser un indicativo de que, cuando advenga la revelación, vendrá mediante una experiencia que será también logos, pero logos inderivable de la racionalidad: la razón es capaz de ello, pero no se lo da a sí misma.

La fórmula racional de la Verdad se sostiene como negatividad; una negatividad que, si se recorre existencialmente, tal vez puede quedar confirmada como *luz*. La negatividad formal Florenski la concibe como un postulado del entendimiento, pero un postulado sin el cual el entendimiento se vuelve insensato o demente, y que "adopta para el entendimiento un temple *antinómico*"[53]. En la antinomia, el entendimiento encuentra aquello que le constituye (estabilidad y movimiento, finitud e infinitud, identidad y diferencia, unidad y multiplicidad), pero como contradicción. Y esa contradicción, así como la brecha entre lo dado formalmente y lo no dado en la experiencia, exige el salto a una nueva lógica, una *metanoia* abierta al apocalipsis de la razón. "La plenitud en la unidad, la plenitud integral no constituye para el entendimiento, como ya se ha dicho, más que un postulado. Pero la condición para que el postulado aparezca dado intuitivamente es el dominio conquistado sobre el propio entendimiento y la salida a un nuevo espacio, al pensamiento carismático del ser humano restaurado, purificado y recreado"[54]. La tensión entre lo que el entendimiento puede aventurar sobre la Verdad y la imposibilidad de deducirla responde, para Florenski, a la tensión que supone para el entendimiento que sea él mismo quien exija una síntesis trascendente, pero que la contradice. "Para emprender la búsqueda es necesario situarse fuera del ámbito del entendimiento"; "¿con qué derecho salimos más allá de los límites de nuestro entendimiento?"; "con el derecho que nos otorga el mismo entendimiento: él nos obliga a ello"[55].

Vamos a tener así una fórmula lógica (de la que, si anticipamos que será *trinitaria*, podemos ir entendiendo en qué consistirá su necesidad interior: en su carácter antinómico por excelencia, capaz de sostener los contrarios simultáneamente) cuya existencia es irreductible a la racionalidad pero que a la vez resulta ser una exigencia, un postulado, una norma de la racionalidad para que la racionalidad sea posible, aun superándola. Por eso, no sólo la existencia es inderivable del concepto, es que el logos de esa existencia es inalcanzable para la razón, se le resiste a la razón misma, porque lo contradice: es antinomia. Contradecir la derivabilidad de la existencia a partir

[51] P. Florenski, *Ibid.*, 593 (trad. esp. 503).
[52] P. Florenski, *Ibid.*, 42 (trad. esp. 68).
[53] P. Florenski, *Ibid.*, 64 (trad. esp. 85).
[54] P. Florenski, *Ibid.*, 161 (trad. esp. 164).
[55] P. Florenski, *Ibid.*, 42 (trad. esp. 68).

del concepto es contradecir al entendimiento, pero una contradicción 'necesaria' conceptual y existencialmente. Por eso, la fórmula lógica habrá de contener algún tipo de negatividad.

> Pronunciando su propia sentencia, el entendimiento reclama la Trinidad en la Unidad, pero no puede abarcarla. Y es que, para poder convertir en una vivencia experimental esta exigencia, este postulado de la razón (¡si es que en general puede experimentarse esta requisitoria!), la razón tiene que poder concebir aquello que pide, tiene que construirse una nueva norma. Pero para esto sería necesario superar el entendimiento, que es lo único que, aunque sin justificar, tenemos a disposición: la sabiduría divina y la sabiduría humana han entrado en colisión[56].

> Nosotros ponemos el dogma como límite último e ideal donde la contradicción se disuelve. Pero para el entendimiento el dogma no tiene más que un carácter formal; sólo cuando el alma se encuentra en un estado de gracia el dogma se llena de la savia de la vida, se convierte en la Verdad que se demuestra a sí misma. Mientras que para el entendimiento el dogma constituye una norma reguladora, para la razón (*razúma*) purificada por la gracia y que recibe la revelación el dogma aparece como una verdad intuitivamente dada[57].

Hay que entender también así la noción de "autodemostrarse" que Florenski suele presentar –en términos trinitarios –en sus primeras cartas de *La columna*. No es una autodemostración que caiga en la inmanencia de lo conceptual, reabsorbiendo la existencialidad. Tampoco es un intuitivismo terminado en sí mismo. Es una experiencia epifánica alcanzada a través de la fe libre y con la condición de una autonegación racional, de una inmolación racional. "Solamente una síntesis finita del infinito, *llevada a cabo independientemente de nosotros*, podrá ofrecernos un dato racional, o con otras palabras, podrá darnos el Sujeto capaz de autodemostración"[58]. El problema de esta autodemostración es el mismo problema que el modo por el que el entendimiento llega siquiera a concebir una fórmula antinómica, de la que ella es capaz pero que es imposible para ella. Florenski dice que no se trata de una síntesis deducida racionalmente; pero ¿de dónde viene, entonces?

2.2. *Hipótesis sobre lo necesario-imposible*

Dice Florenski que la unidad de existencia y sentido (una vez más, decimos que, gnoseológicamente, es la unidad de intuición y discurso, personológicamente es el equilibrio hipóstasis-ousía) se "autoverifica", se "autodemuestra"; pero estas expresiones no equivalen a la "autoevidencia" de la experiencia del "sum", o sea, a la autoempiría intelectual. Aunque esta diferenciación resulte difícil, lo cierto es que en aquella autodemostración de una unidad trascendente se implica la ruptura definitiva del régimen de las autoevidencias. Veremos cómo y por qué. Sea como sea, la autodemostración, la manifestación de la veracidad interior a la que Florenski se refiere, quiere expresar únicamente el carácter de lo indudable, de lo necesario, de lo irrevocablemente justo. ¿Con qué criterio?

La síntesis intuición-discurso (con lo que quiera que vaya a suponer esta fórmula, pero insisto en que, para Florenski, no es otra cosa que la expresión gnoseológica de una experiencia de *luz*) rompería el reino de la autoevidencia porque sería irreductible tanto a la intuición como a la discursividad tomadas en su unilateralidad. Esta experiencia luminosa de la síntesis se mantiene

[56] P. Florenski, *Ibid.*, 59 (trad. esp. 82).
[57] P. Florenski, *Ibid.*, 160 (trad. esp.163).
[58] P. Florenski, *Ibid.*, 45 (trad. esp. 79).

irreductible y superior a la nudidad fáctica de ser y a la inteligibilidad esencial. En esto se halla su necesidad interna, porque querrá decirse que no necesitará de la ley de identidad para sostenerse, fundándose a sí misma. "Permaneciendo por encima de cualquier fundamentación externa para sí misma, por encima de la ley de identidad, la Verdad la fundamenta y la demuestra. Y junto a eso, en ella se encuentra la explicación de por qué el ser existente no está sometido al poder de esta ley"[59].

Dicha unidad se justifica en su propio acto, descubriéndose como necesaria. Aquí no hemos de entender lo 'necesario' como algo opuesto a lo 'posible'. Para evitar confusiones, podemos referirnos a la necesidad como aquello que, para la persona, es a la vez *justo* y *apremiante*. Lo necesario es aquello que no puede no ser, pero, en los términos de una personología, no en los de la lógica formal (de la ley inferior de identidad), esto significa que se mantiene para la persona en un carácter de posible, de viable: es aquel camino que no puede no ser tomado, como el *unum necessarium* sin el cual se nos hace imposible la vida. Y si realmente se trata de lo único necesario, de lo máximamente justo y apremiante, entonces, paradójicamente, hay que sostener de manera simultánea una contradicción: es un camino posible, pero a la vez es imposible para el hombre. Quiere decirse que, si tratase de una posibilidad entre otras, por muy justa y apremiante que resultase, seguiría cayendo en el régimen de la autoempiría humana (y lo que es peor: se tomaría un camino inmanente para el hombre pero haciéndolo pasar por el camino de la Verdad).

La unidad buscada por Florenski, fuera de la cual no puede acontecer el discurso sobre la Verdad, es la unidad trascendente a la potencia humana, racional, pero capaz de responder a sus potencias (a la 'intuición' y al 'discurso'): un camino posible para el hombre, pero que no nazca del hombre. Hay que mantener, por tanto, la tríada paradójica de lo posible-necesario-imposible[60]. Porque se trata de un camino que el hombre toma, pudiendo también no hacerlo; será algo gratuito y aparentemente infundado (tal será el signo de la *fe*), pero en lo que se adivina tanto la promesa de una liberación como una respuesta efectiva a las demandas de la potencia humana (y esto lo convierte en una necesidad irrevocable); y esa promesa se deja adivinar justamente en lo que tiene de contradictorio para el hombre, de insostenible: es imposible, es una salida que el hombre no se puede dar. Si esta tríada antinómica (posible, imposible, necesario) puede ser asumida por la persona, entonces estará siendo capaz de mantenerse en la irreductibilidad refiriéndose a otra irreductibilidad, que, a la vez, no resulta ser solo irreductibilidad. O, dicho de otro modo, es irreductible a la persona, pero por algo más que por el hecho de no poder reducirlo a su régimen interior. En esto, de ser posible, se fundamentaría la capacidad de la persona de relacionarse con un tú.

Un camino que nos resulta posible, a condición de sernos imposible, y sin el cual estaríamos perdidos. Esto sería, para la razón, el *infinito actual* o la síntesis de intuición-discurso con que Florenski expresa aquello que la Verdad no puede no ser. Su garantía, su legitimidad, su autodemostración, radican este su carácter contradictorio suyo, que tampoco puede confundirse ya con el estado de aporeticidad. El criterio, la condición, es afirmarlo en lo que tiene de contradictorio.

Esto, para la persona, supone permanecer en la negatividad, dándole ahora la vuelta al 'No' existencial. El 'No' a la vida y al mundo de Dios que Iván había desvirtuado, podría manifestar una potencia nueva si se asume que su ultimidad, su radicalidad, no supone un rechazo total de la existencia, sino el signo de una impotencia que podría mantenerse simultáneamente con la

[59] P. Florenski, *Ibid.*, 44 (trad. esp. 69).

[60] Florenski, en cierta ocasión, expresa esta tríada a propósito de la fe cristiana como una antinomia entre dos imposibilidades, que marca el carácter de la experiencia vivida: "Es difícil, es agotador, es imposible ser cristiano (…); es difícil, es agotador, es imposible no ser cristiano", en S. L. Kravec, *O krasote duchovnoi*, 57.

potencia y con su necesidad (sin despojar ninguno de los tres). Se trata de reconvertir el nihilismo, adivinando una posibilidad de invertir la perspectiva.

No hay aquí una dialéctica lógica desde la que procurar una determinación afirmativa a través de la negación. Se trata de aceptar que realmente el 'No' es viable, pero como capacidad de alumbrar algo más fuerte, como reverso de una vida superior. El 'No' se pronuncia contra unas condiciones de vida (solipsistas, aporéticas), pero no hay razones suficientes para identificar el 'No' con un rechazo ontológico y detenerse en él, cerrando las posibilidades del mundo – tanto como lo cerraba cualquier 'Sí' predicado desde la inmanencia humana –. No es una dialéctica lógica, sino ascética y libre, aquella que promete encontrar la vida perdiéndola o dar fruto muriendo. Perder la vida, la propia vida, aparecerá entonces como garantía de toda potencia humana y de sostener la vida incondicionalmente: entonces, la inmolación de sí mismo se perfila como condición de la vida. Esto, según Florenski, abre la única racionalidad capaz de dignificar a la razón, esta es la luz.

Este carácter negativo, antinómicamente 'autodemostrativo', aparece como viable a la persona en la forma de alternativa. Así lo presenta Florenski, cuando preestablece la condición lógica de la Verdad: o la Verdad es 'eso', o no puede hablarse de Verdad para nada. Esto es lo que nos dirá en su teoría trinitaria, al plantear: o la Trinidad o la vida en la demencia, *tertium non datur*. No hay término medio; si alguna de entre las posibilidades humanas presenta este signo exclusivista, entonces merece ser seguida, porque tiene la huella del Absoluto. Es una vía única, cuya posibilidad aparece como exclusiva. Ya no será la exclusividad a la que forzaba el principio de la identidad inferior, como autoafirmación que resulta refutada siempre y en todas partes. Es una exclusividad negativa, y que afecta a todas las posibilidades humanas, hayan sido o no pensadas. Es aquella posibilidad negativa (imposible, pero necesaria) con la que poner en relación el resto de posibilidades (toda realidad y todo sentido). Una posibilidad suprema, que no nace del conjunto de todas las posibilidades, como la superior de ellas, sino que procede de otro orden y que se mantiene siempre mayor a cualquier posibilidad pensable[61]. Para Florenski, esta posibilidad, en teodicea – digámoslo ya – es la verdad trinitaria, mientras en antropodicea será el martirio: ambas, como contradicción por antonomasia que posibilitan cualquier otro camino.

Aproximémonos a esta negatividad desde otro ángulo. Yo podría acercarme a la vía suprema, al menos a la vía suprema para mí, a la vía mayor de todas, pero ¿cómo saber que esa vía es precisamente la mayor? ¿Y cómo saber que una vez atravesada no me defraudará, o que tomándola no estoy falsificándome a mí mismo, o que en definitiva no se trata de una de entre las muchas posibilidades que me pertenecen, pero que de todos modos quedase a expensas de poder negarla en cualquier momento? Y es que, si tomase esa 'vía suprema', el mejor entre todos los caminos, la posibilidad del 'No' quedaría irresoluta, perdurando sin salvación el espacio más profundo del corazón. En todo momento puedo rechazar el mejor de los caminos posibles, y aunque nunca llegase a hacerlo y aunque desterrase eternamente esa cuestión, aunque de hecho estuviera recorriendo el mejor camino para mí, el mejor de entre todos mis caminos, sería todavía un camino sin justicia, sería todavía un camino inferior – infinitamente inferior – respecto del más pequeño de los caminos del Reino.

Pero también podría aceptar el 'No' al mejor de mis caminos posibles como una posibilidad real y realmente posible, negando no un camino entre otros muchos, sino todos mis caminos posibles, negándolos no ya para deshacerlos en la nada y en el sinsentido (*de-mencia*), sino para hacerlos negativos por comparación, *en relación* con otra vía: ni el mejor de mis caminos posibles

[61] Esto es lo que hace San Anselmo con su fórmula negativa *id quod nihil maius potest*.

es aquel camino mayor que el cual ningún otro es posible[62]. O, si se quiere: el mejor de mis caminos será únicamente tal si, a la vez, yo lo reconozco para mí como no-posible. Ese camino es posible, pero no para mí.

Con esta clave, podemos leer aquella expresión cardinal agustiniana: la Verdad es "*interior intimo meo et superior summo meo*" (*Confesiones* III, 6), es más elevado que lo más elevado de mí y a la vez más proprio de mí que lo más propio de mí. No, pues, 'lo más elevado', lo 'totalmente otro', sino lo totalmente otro *respecto de* toda alteridad mía y que *a la vez* es lo más propio de mí *respecto de* lo que más me pertenece. Cualquier otra autopertenencia, cualquier posibilidad propia, queda inmolada por este carácter comparativo (relacional) de la Verdad, sin que tal inmolación la destruya.

Al preguntar cómo afirmar una posibilidad así, cómo entrar por ese camino, Florenski, como pensador de la tradición cristiana, indica la fe como condición para entrar en una relación filosófica con la Verdad (el anselmiano *credo ut intelligam*). El comparativo negativo, la posibilidad antinómica, es "el espacio interior de la fe", si usamos la expresión que Inokenti Borísov proporciona al referirse a las condiciones filosóficas de la fe[63]. La fe es un tipo relación irreductible a otras relaciones objetuales o teleológicas, también la fe habrá de ser un comparativo, un 'respecto de', indicando la medida de cada hombre y su procedencia.

La fe no es fe en que yo pueda caminar ilimitadamente en mi posibilidad, a la espera de poder siempre algo más, mayor respecto de lo que tengo. Esto sería una ficción, jugaría a insinuar una posibilidad tal que, una vez alcanzada, suprimiría la fe por innecesaria, solo que no lo alcanzo nunca porque la fe permanece siempre poniendo algo más. Sería esa una falsa hiperposibilidad, la potencia humana iría siempre a su zaga para ganarle el terreno, actualizando lo avanzado negativamente por la fe. Haría de la fe una ilusión trascendental, un ilusionismo 'creyente'. La fe del comparativo negativo apunta en otra dirección: es una fe en comparativo respecto de toda potencia humana. En tal sentido, supone una fe en todo lo prometedor y valioso del hombre, en todo aquello que el hombre ha recibido, pero reconociéndolo como recibido, como *imagen*: es mío, pero es tuyo; es mío porque es tuyo. Por eso la fe implica una mayor afirmación de todo lo que se tiene y que se puede tener ("*todo* lo puedo en ti"), pero no autoposesivamente, sino en cuanto sujeto a otro, como don suyo

[62] El archimandrita Sofronio, del Monte Athos, lo expresa con justicia cuando dice: podría ser feliz durante los próximos mil años, ¿y qué?; cfr. Sofronio, *Ver a Dios como Él es*.

[63] Son muy interesantes las expresiones de este arzobispo de Jersón, recogidas por Florenski en su nota 74 de *La columna*: "Nos hemos acostumbrado a decir: este es el dominio de las ciencias, el dominio del conocimiento, y hay que separarlo del dominio de la fe; pero, hablando con propiedad, no existe y no puede existir un dominio de las ciencias, sino que *subsiste tan sólo el ilimitado dominio de la fe, cuya interioridad se reparte entre las ciencias*. El conocimiento sin la fe es un medio de objetos sin principio ni fin, y por eso quien no busque unos fragmentos inanimados, sino el todo integral, viviente y racional, ha de unir necesariamente el conocimiento con la fe"; "la filosofía miope del siglo pasado (el XVIII) se empecinó con engreimiento en romper por algún tiempo esta alianza sagrada, y obligó al conocimiento a cavar la tumba para la fe; pero ¿qué resultó de este atentado dirigido a asesinar a la propia madre? La fe santa, antes venerada por el entendimiento olvidado de sí mismo, se escondió en las profundidades del corazón, inaccesibles para aquél, mientras que el mismo pseudoconocimiento permaneció con todos sus sofismas en la misma tumba que él mismo había excavado"; "la verdadera filosofía puede subsistir tan sólo en alianza con el cielo, porque el verdadero conocimiento vive y se nutre no de la tierra, sino del cielo", "¿qué es, de un modo general, el conocimiento verdadero, sino hijo natural de la fe? ¿Qué es la fe verdadera, sino el fin esencial y el coronamiento de todo conocimiento fundamentado?", Inokenti, Arzobispo de Jersón, *Obras*, ed. Wolf, vol. IV, 275; cfr. P Florenski, *La columna*, 638 (trad. esp. 540). He subrayado esa 'interioridad de la fe', que además es "ilimitado", como único espacio en el cual el conocimiento resulta posible, porque es el sentido exacto del *intellectus fidei* como lo comprendieron San Anselmo y Florenski; la fe abre un espacio dentro del cual el conocimiento es posible y que concede a la persona permanecer fuera de sí sin destruirse a sí misma.

Cada potencia exige la imposibilidad de la fe, pero no para mermar o acotar esa potencia originaria, sino viviéndola cada vez más radicalmente. Por eso, en el caso del entendimiento, la fe es una exigencia para él, aunque lo imposibilite. Y entonces la persona puede adentrarse en su imposibilidad, creyendo, pero sin negar nada de lo que tiene. Lo que debe más bien es afirmar sin cesar y hasta el extremo todo lo que pertenece a su naturaleza: la razón, el afecto, la voluntad, la libertad, la memoria, todo lo que le ha pasado y lo que ha hecho, todo, absolutamente todo. Pero afirmarlo "negativamente" y por referencia a una alteridad fundamental.

Esta es la puerta, imposible para el hombre, atravesando la cual podría inaugurarse un estadio nuevo, relacional, de la persona. No es ir de lo mental a lo extramental, es la cuestión de no poder deducir la existencia a partir de la esencia; pero se asume un camino en el que se está, que no puede no ser, y precisamente en un marco comparativo-referencial. Este es el camino en acto que da cuenta de sí mismo sin ser autoexplicativo. Pero cómo atravesar ese pórtico, habrá que verlo investigando las condiciones del acto de fe, que permitan decir: "creo para entender".

3. El nacimiento de la fe como génesis del éxodo

3.1. *Fides quae creditur* y *fides qua creditur*

La síntesis, trascendente y contradictoria, en la que la Verdad puede darse y autoverificarse, es puesta mediante un acto de fe – que, como hemos avanzado, supone una suerte de *inmolación confiada* del resto de posibilidades existenciales y racionales –. La fe, tal y como nos la va a proponer Florenski, va más allá de una opción que, epistémicamente, no pasase del rango de opinión. La fe es aquello en lo que va la vida de la persona. Irreductible al logos, pero habilitador de él, la fe es la piedra angular de la *-dicea*. Y si nos preguntamos cuál sería la razón de la fe, aquello que hace a la fe digna de ser sostenida y cómo la fe dignifica a la razón), en realidad lo que preguntamos es si la fe es el espacio del encuentro del mutuo éxodo, humano y divino. ¿Es la fe una posibilidad auténtica para el hombre, un camino de salida, o es una pseudosalida que traiciona al resto de posibilidades? ¿Y puede el hombre, mediante la fe, embarcarse en lo divino y entrar en la Verdad, o la fe debe reducirse al resto de datos inmanentes de la conciencia, a la ley inferior de identidad, a la autoevidencia, a la soledad metafísica y, en fin, a sus posibilidades impotentes?

Florenski, al final de su carta tercera, "La unidad trinitaria", nos recuerda las raíces etimológicas del término 'fe', apuntando a las mismas cuatro lenguas que ya apuntó para el término 'verdad', un paralelismo que no es casual, pues él mismo considera "de una importancia extrema" la parentela hebrea entre 'fe' (*he'emin*) y 'verdad' ('*emet*)[64].

El sentido hebreo de la fe, recordado por Florenski, apunta en una dirección decisiva para nosotros: "estar en la verdad", "permanecer en la Verdad", entendida como la Verdad de una Persona en quien podemos apoyarnos con firmeza. Este es el sentido "objetivo", dice Florenski, en el que converge el sentido "subjetivo" en cuanto relación personal y moral, exactamente de "confianza": el eslavo *vérit'*, creer, deriva de *doveriat'*, 'tener confianza'; en griego, dice Florenski que la confianza reside en la proporción fe ~ fiel (πίστις ~ πιστός); mientras que en latín *fides*, como equivalente de πίστις, adquiere un matiz *sacral* mediante el verbo *credere*. Podemos llevar todas estas etimologías a una unidad si damos a la fe el sentido siguiente: *permanecer en el sostén firme de la Verdad a través de una relación moral de confianza con la Persona sagrada*. Con ello enunciamos la posibilidad única de éxodo para la persona, enunciando el "modo" de permanecer en la Verdad (mediante una "relación moral de confianza") y el

[64] P. Florenski, *La columna.*, 69 (trad. esp. 89).

"contenido" de esa Verdad (aquello digno, en su *sacralidad*, de recibir una relación moral de confianza). ¿Cómo sería posible una fe que signifique algo así?

Esta pregunta, para Florenski, se responde mediante la doble vertiente inspirada por San Agustín: la fe en la que se cree (*fides quae creditur*) y la fe por la que se cree (*fides qua creditur*)[65].

De nuevo nos encontramos con la tensión polar entre el logos y la realidad experimentada como luz. "Después de haber precisado el «qué» y el «cómo» de la fe, nos hemos visto obligados a enfrentarnos a un nuevo problema: el de las condiciones del nacimiento de la fe"[66]. Con todo lo que llevamos recorrido, huelga decir que, llevándonos hasta esta brecha, Florenski ahora nos sugiere que el tránsito de la *-logía* a la *-dicea*, como descenso hasta la posibilidad de aquello que se sostiene, como camino hipostático, es una cuestión del *creer*. Si la Verdad abre las puertas de su fundación, haciendo justicia a las profundidades del ser divino y del ser creado, será a través de un acto creyente.

Aquí hay un hilo muy fino que no podemos prestar a un análisis dicotómico entre la *fides quae creditur* y la *fides qua creditur*. El contenido de lo creído es impensable sin un acto creyente, pero a la vez la fe es fe en algo o en alguien que tiene que estar ya puesto. Es lo mismo que decir que lo creído no es una creación ni de la fe ni del entendimiento, aunque su 'verificación' acontezca mediante el acto creyente y el entendimiento lo postule como una exigencia metalógica. Así pues, hay una correlación real entre la *fides quae creditur* y la *fides qua creditur*, entre lo que se cree y entre el acto creyente: el acto creyente testimonia la veracidad de aquello en lo que se cree, porque el acto de fe pone a la luz exactamente el mismo principio en el que se 'fundamenta' el objeto de la fe.

La fe no se ocupa de poner la existencia de la idea de la Verdad que el entendimiento había preconcebido (en el enunciado 'si la Verdad existiera, sería X'). La fe tampoco rellena una impotencia del pensamiento. Es que la fe lleva al pensamiento más allá de sí mismo, hasta el heroísmo (*pódvig*, 'hazaña ascética'), dice Florenski, porque le lleva a que sea él mismo, el entendimiento ponga la X, que conciba lo hiperposible, y la ponga existencialmente, no sólo en la idea, reconociendo que si el heroísmo abierto por la creencia es viable, entonces es necesario. La fe mueve al entendimiento a concebir una expresión lógica, pero un logos que lo contradice y lo inmola.

En este capítulo que estamos dedicando al apocalipsis y a la condición imposible de lo posible, que concede el éxodo, no vamos a fijarnos en aquello en lo que se cree (el dogma trinitario), sino en cómo la fe se perfila como la posibilidad única en la imposibilidad. Ahora nos interesa cómo nace la fe en cuanto "relación moral de confianza", a partir de la cual se manifestará la consistencia de aquella sacralidad de la Persona digna de ser creída. Como se adivinará, la condición de la fe está en una negatividad inmoladora: el pensamiento está llamado a atravesar las aguas de la ausencia de fundamento y de la duda.

3.2. *El anihilamiento del entendimiento: la experiencia del escepticismo*

[65] "De la cuestión de *la fe en la que se cree* – fides *quae* creditur – hemos pasado a la cuestión de *la fe por la que se cree* – fides *qua* creditur –, y por consiguiente a la cuestión de su modo de originarse en el creyente", P. Florenski, *Ibid.*, 488 (trad. esp. 423). Dice Agustín: "Una cosa es lo que se cree, y otra la fe por la cual se cree. Lo que se cree son verdades con existencia… la fe radica en el alma del creyente" ("*aliud sunt ea quae creduntur, aliud, fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt… liaec autem in animo credentis est*"), San Agustín, *La Trinidad*, XIII, 12, 5 en *Obras completas*, V. Cfr. C. Izquierdo, "Fides qua - Fides quae: la permanente circumincesión", en *Teología y catequesis*, 125 (2013), 57-77.

[66] P. Florenski, *Ibid.*, 488 (trad. esp. 423).

Para llegar a realizar un acto de fe, se exige morir en algún sentido, en un auténtico bautismo del entendimiento, que lo inmola, pero del que no se resurge como irracionalista, sino con una lógica nueva. Esta inmolación de la que nace la fe, en el itinerario florenskiano, exige cruzar el umbral de la duda.

Como insistirá Florenski[67], no es la duda del metodismo racionalista e imperturbable. Tampoco se puede confundir con un revés palpitante detrás del acto creyente, agnóstico en su fondo, que se reservara, para cada verdad sostenida, la posibilidad de decirse '¿quién sabe?, quizá incluso aquello que me es más querido sea una falsedad…'. Una duda de ese tipo seguiría estando domesticada por la ley inferior de identidad – sonaría así: 'para mí, A es A, pero quizá no lo sea, pero entonces puede que esté en la mentira'. Vamos a ver cómo en el escepticismo nos depara la cruz del pensamiento y que para cada ascenso – al menos propongámoslo como hipótesis – hay que asumir esa experiencia de cruz, de contradicción. Ello, sin embargo, no supone repetir esa experiencia en la agonía del escepticismo, como si continuamente el filósofo tuviera que estar poniendo entre paréntesis las posibilidades de Sentido que había asumido precedentemente, desconfiando de las luces del Logos en las que por gracia había confiado. La experiencia de la noche del pensamiento es única y único es su anuncio, como único es el bautismo; lo que cabe hacer es una memoria continua de lo que allí sucedió y sigue sucediendo – el alumbramiento de la fe –, para pasar por su fuego purificador las verdades en las que se está y para permanecer en ellas. Cualquier camino posible nuestro habrá de converger en la imposibilidad fundante, en la anihilación donde se inmolan los restos de sí mismo.

Por ello, el primer paso para la fe, por tanto, es una convocatoria al umbral en el que el corazón humano ya no puede más. Repito que aquí no hay una dialéctica necesitarista: no "hay que" morir para vivir, pero la vida renace de la muerte libremente asumida; para entrar en el santuario sagrado de la Verdad no 'hay que' destrozarlo todo con la duda, pero la ausencia de fundamento procurado por el escepticismo no puede eludirse, a la vez que resultará ser sorprendentemente la misma ausencia de fundamento lineal exigido por la fe:

> Si en nuestra conciencia se encontrase una percepción real de un Sujeto así, capaz de autodemostración, esta percepción constituiría precisamente la respuesta a la cuestión del escepticismo y significaría, en consecuencia, la reducción a la nada de la ἐποχή. Si existe en general algún modo de resolver la ἐποχή, será sólo por medio de una tal aniquilación, *por su devastación interna* o, si se quiere, por la satisfacción aportada por un poder pleno; pero es categóricamente imposible evitar el afrontarla o simplemente pasar de lado. La tentativa de desdeñar la ἐποχή se muestra inevitablemente como una escaramuza lógica, no más, y en el deseo vano de llevar a cabo esta escaramuza han sucumbido todos los sistemas dogmáticos, sin excluir siquiera el kantiano[68].

La epojé, según Florenski, no corresponde a la ataraxia pretendida por la duda cartesiana o por la mansedumbre escéptica de los antiguos. Suya es, en cambio, la noche de Getsemaní, la noche del vaciamiento kenótico, como límite agónico en el que se decide si uno está realmente en la soledad respecto de Dios y del resto de los hombres. Después de haber indicado las experiencias del apocalipsis en la noche, como las relató Florenski, creo que ahora podemos leer detenidamente el modo en el que él ha concebido la experiencia de la epojé. Nos interesa esta experiencia,

[67] "¿Qué significa la ἐποχή como disposición del alma? ¿Supone acaso la impasibilidad – ἀταραξία, aquella pretendida quietud profunda de un espíritu que ha renunciado a toda expresividad, de cualquier tipo que sea, aquella mansedumbre y serenidad con las que soñaban los antiguos escépticos, o supone alguna otra cosa? Habrá que verlo", P. Florenski, *Ibid.*, 36 (trad. esp. 62).

[68] P. Florenski, *Ibid.*, 44-45 (trad. esp. 70).

típicamente contemporánea, como preámbulo de la fe, y porque en ella va a perfilarse de un modo cada vez más drástico la alternativa entre la fe y la muerte metafísica. "De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso – va a decir a continuación Florenski – y es precisamente el paso que nos aparta del suelo de la razón", esto quiere decir que la duda agónica nos mueve hasta el juicio tajante entre la pérdida de toda racionalidad, donde hasta lo más evidente se deforma y se desvanece, o la adquisición de una inteligencia nueva, creyente. Veamos cómo lo expresó Florenski, vertiendo en estas páginas el testimonio sufrido del corazón universal humano que ha buscado la Verdad en el siglo XX:

> Lejos ha quedado ya la duda en el sentido primero de una simple falta de convicción: ha dado comienzo la *duda absoluta*, como la total imposibilidad de afirmar cualquier cosa, ni siquiera la propia no-afirmación. Desarrollándose de un modo consecuente, exponiendo la idea que contiene *in nuce*, el escepticismo llega a su propia negación, pero no puede ya saltar por encima de ésta, por lo cual se transforma en la *angustia* de un tormento infinito, en los *espamos*, en la *agonía* del espíritu. Para hacerte una idea de este estado, imagínate a un hombre que se está ahogando y que lucha con todas sus fuerzas por aferrarse al revestimiento pulido de una pared vertical; intenta arañar con las uñas, se escurre, araña de nuevo la pared y no puede hacer otra cosa sino, enloquecido, agarrarse vanamente hasta desplomarse. O también, imagina a un oso que intenta apartar a un lado la rama suspendida ante un hueco en un abeto, donde en encuentra la miel; cuanto más empuja la rama, más doloroso es el golpe que le causa ésta al volver a su posición anterior, más se inflama su furia por dentro, más dulce se le hace la miel que no puede alcanzar.
>
> Así es también el estado del escéptico consecuente. Lo que éste manifiesta no es, como se pretendería aparentar, un aséptico proceso de afirmación y negación, sino aquel loco levantarse del asiento para nada, esclavo de gestos automáticos, el inestable pataleo en el cuarto, la agitación de un lado para otro: una especie de *clamor* filosófico inarticulado. Y como resultado se sigue la abstención del juicio, la ἐποχή absoluta, pero no como aquella serena e impasible renuncia a todo juicio, sino como un dolor interno contenido que hace apretar los dientes y pone en tensión cada nervio y cada músculo, esforzados al máximo con tal de no ponerse a gritar y no estallar finalmente en un aullido demencial.
>
> Ciertamente, este estado no tiene nada que ver con la ataraxia. Nada de eso, sino que es la más cruel de las torturas, que tensiona hasta casi arrancarlas las fibras secretas del ser entero; es un tormento verdaderamente pírrico, de fuego (πῦρ, fuego). Lava derretida corre por las venas, un fuego oscuro atraviesa la médula de los huesos, y al mismo tiempo el frío mortal de la soledad absoluta y de la perdición congela la conciencia. No hay palabras, no hay gemidos, aunque resuenen en el aire, capaces de dar voz al clamor de un millón de torturas. La lengua rehúsa obedecer; como dice la Escritura, "la lengua se me ha pegado al paladar" (Sal. 22, 16; Sal. 137, 6; Lam. 4, 4; Ez. 3, 26). Nadie puede ofrecer ayuda, no hay medio capaz de frenar el suplicio, toda vez que el fuego llameante de Prometeo proviene de su mismo interior, toda vez que el verdadero foco de esta ardiente agonía no es otro que el centro mismo del filósofo, su "Yo" propio, insistente en su exigencia de un conocimiento no condicionado.
>
> (…) Penetro en el círculo extremo del infierno escéptico, en una zona en la que se pierde el sentido mismo de las palabras. Las palabras dejan de tener un contenido fijo y son como arrancadas de sus propios nidos. Todo se puede transformar en todo, cada locución es completamente equivalente a cualquier otra, y no importa qué palabra puede ocupar el lugar de otra cualquiera. Aquí la mente se pierde a sí misma, se precipita en un abismo informe y caótico. Aquí sólo reinan el delirio y la confusión.

> Pero esta última duda, propia de un escepticismo extremo, no puede mantenerse más que como un gesto de equilibrio inestable, como la última frontera de la demencia absoluta, porque ¿qué otra cosa es la demencia sino el estar sin mente, la experiencia de la falta de sustancialidad, de la falta de un apoyo último para la inteligencia? Cuando pasamos por esta experiencia la escondemos con cuidado de los demás y después de haberla vivido la recordamos sólo con un gran disgusto. Desde fuera es casi imposible comprender qué significa la demencia. El caos delirante surge a bocanadas de este límite último de la razón, y la mente es mortificada por un frío que todo lo penetra. Aquí, detrás del fino tabique comienza la muerte espiritual. Y por eso el estado de escepticismo extremo es posible sólo en la duración de un instante, para después tomar uno de estos dos caminos: o bien regresar a la tortura del fuego de Pirrón, a la ἐποχή, o bien hundirse en la noche impenetrable de la desesperanza, de la que ya no hay salida y donde acaba agotándose la misma sed de la Verdad. De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso, y es precisamente el paso que nos aparta del suelo de la razón[69].

Creo que la importancia de la anterior descripción no está sólo en su fuerza expresiva; más bien hay que acoger esta experiencia como muy real, igual que es real para todos nosotros el riesgo de la demencia, de la vida sin Logos, de la muerte metafísica y del infierno, de nuestra imposibilidad. La fuerza del texto probablemente está en advertir el destino de una razón desesperanzada, que no *espera*, o sea, que se acomoda a un mundo sin necesidad de éxodo, "en la noche impenetrable de la desesperanza, de la que ya no hay salida", o quizá no se acomoda a ello pero se consume a sí misma habiendo desesperado de la Verdad.

Lo que Florenski aquí está testimoniando es que, detrás de la máscara de una razón segura de sí misma, se esconde "la demencia absoluta", y si ésta no sale a relucir, es porque se rehúye tanto como se huye de la Verdad. La demencia absoluta es la piedra fundamental de aquellos que, por absolutizar sus posibilidades, destierran lo apocalíptico en cuanto innecesario, pero lo es también de quienes, por desesperar de sus posibilidades, lo rechazan por imposible. Esta demencia es el límite último de la razón desesperada que permea toda actualidad racional suya; salir de ella no es tan sencillo como pudiera parecer: exige combate, crisis, ser purificado por el fuego sagrado de la Verdad. En realidad, el texto precedente es una llamada de atención para abandonar todos los intentos racionales de defenderse a sí mismo de los embates de la duda y de la contradicción, o sea, de los intentos de ruptura de A=A o de "¡Yo!". Esto no es relativismo, sino una lucha mucho más veraz por la 'columna y el fundamento de la Verdad', por el 'apoyo último de la inteligencia', expuesta por la cuestión – personal y epocal –: ¿dónde hemos puesto nuestra esperanza?

3.3 *La virtud de la esperanza*

¿Por qué la esperanza? La esperanza es una virtud fundamental en la metafísica de Florenski, tanto para la teodicea como para la antropodicea. El martirio, en el extremo de la acción, no tendría ningún sentido sin la apuesta esperanzada en que 'nada en el mundo se pierde', pero tampoco tendría sentido alguno la teodicea, porque la conversión a la Verdad libera de la desesperación de la aporía y es, fundamentalmente, una conversión a la *inminencia* del mundo que viene, al apocalipsis de la vida eterna.

No hablamos aquí de la esperanza en sentido cronológico, como cumplimiento aplazado de lo que a la actualidad se le resiste, hablamos de la esperanza en sentido exódico, como posibilidad de salida de sí mismo. En el caso específico del escepticismo, a mi modo de ver, la esperanza es decisiva en el pensamiento florenskiano porque se convierte en la auténtica justicia de la fe. Quizá

[69] P. Florenski, *Ibid.*, 36-39 (trad. esp. 64-65).

aquí también, aunque Florenski no lo diga explícitamente, se da una trinitariedad razón-fe-esperanza, donde cada término remite al otro, y donde la diada razón-fe no podría agotarse en sí misma, en un monismo dual.

Si la razón queda justificada a través de la fe, la fe no podría justificarse ante la razón simplemente retornando a ella; no sólo por evitar una circularidad indefinida, sino porque la razón no puede consentir la admisión de un dato fáctico, desnudo, ciego, que no proceda de ella misma, así que no podría introducir simplemente el movimiento de la fe sin una razón íntima por la que dar un paso adelante. Se necesitaba la mediación de la esperanza. Florenski nos va a decir más adelante que la razón puede y no puede dar ese paso adelante, siendo ambas decisiones de la alternativa gratuitas e infundadas, y, sin embargo, la razón tiene que hallar una razón última para convertirse en razón creyente. También va a decirnos que el acto de fe implica, en un primer momento, una autorrenuncia de la razón; pero es que para preferir esa autorrenuncia a la vida insensata o demente, se necesita un motor más profundo.

La esperanza toca entonces el núcleo del *fundamento*. La razón, sumida en el escepticismo carece de fundamento; la fe, en su caminar sobre las aguas, no trae ningún fundamento (la fe racional, para Florenski, es un oxímoron[70]). Pero la persona necesita un apoyo en el que sostenerse para caminar hacia delante, de lo contrario estaría intentando ascender por una pared pulida. La esperanza ha de conceder el fundamento sin tenerlo, ha de permitir un sostén irreductible a A=A, que permita a la razón romper la ley inferior de identidad – a través del movimiento de la fe – sin traicionarse a sí misma, con justicia. Para que la fe sea acogida por la razón se necesita algún tipo de esperanza; para que la razón pueda convertirse en creyente tiene que instalarse en la esperanza. Florenski, a mi juicio, expresa esto cuando dice que el fundamento no es el punto desde el que comenzar (afirmación ésta que seguiría siendo infundada), sino que, en realidad, podríamos empezar a caminar desde cualquier punto indemostrado pero que apunta a una tierra firme en la que podemos pisar: "sería posible que la proposición buscada estuviera ya en nuestras manos, pero no como primera, sino como resultado de otras proposiciones que presentan certeza"[71]. Ese "estar ya en nuestras manos" es un eco de la *imago Dei*. Pero el problema es: ¿cómo llegar hasta ahí, o cómo hacer de esa imagen, que se tiene, un principio capaz de liberar a la persona? Es aquí donde la gratuidad del movimiento adquiere en Florenski su perfil más preciso, como gratuito, como ilógico, pero en el mantenimiento coherente y apasionado de razón-fe-esperanza.

> El estado en que nos encontramos ahora presenta un carácter algo nuevo. No sabemos si la Verdad existe o no; pero si existe, no sabemos si la razón puede conducirnos a ella o no; y si la razón puede conducirnos a ella, no sabemos el modo en que podrá hacerlo y dónde la encontrará la razón. Con todo, nos decimos a nosotros mismos: "Si la Verdad existiera, sería

[70] "La fe, mediante la cual nos salvamos, es el principio y el fin de la cruz y de nuestra con-crucifixión con Cristo. Pero la fe que se denomina 'racional', es decir, provista de 'las pruebas de la razón' negando todo carácter sobrenatural (…), una fe así, es un tumor maligno, endurecido, despiadado, petrificado, que crece en el corazón impidiéndole acceder a Dios; es una rebeldía contra Dios, un producto monstruoso del egoísmo humano que desea someter a sí mismo incluso a Dios. Hay muchos tipos de ateísmo, pero el peor de todos es el de la fe que se da a sí misma el nombre de 'racional', aunque sería más exacto llamarla 'de la evidencia del entendimiento'. La peor, porque, además de no reconocer el objeto de la fe («las cosas invisibles», Heb. 11, 1), está basada en la hipocresía, pues admite a Dios para rechazar su misma esencia, que es la «invisibilidad», es decir, aquello que supera al entendimiento. «¿Qué es la 'fe racional'?», me pregunto. Y no encuentro otra respuesta: «La 'fe racional' es una vileza y una cosa repugnante ante Dios». Nadie llegará a creer hasta que no haya renunciado a sí mismo, a la propria ley. Pero la 'fe racional' no desea precisamente despojarse de la aseidad, afirmando para colmo que conoce la Verdad. Mas, no habiendo renunciado a sí, lo único que puede poseer es a sí misma", P. Florenski, *Ibid.*, 64-65 (trad. esp. 85-86).

[71] P. Florenski, *Ibid.*, 39 (trad. esp. 66).

> entonces posible buscarla. Quién sabe si no nos toparemos con ella recorriendo un camino cualquiera, tomado al azar, y entonces quizá ella misma se nos muestre como tal, como Verdad". Pero ¿por qué hablo así? ¿Dónde está el fundamento de mi afirmación? *No hay fundamento alguno*. (…) Pregunto, no afirmo, y lo que vierto en mis propias palabras es absolutamente ilógico. ¿Qué es entonces? Es el *tono* de la esperanza, no la expresión lógica de la esperanza. Y de este tono lo único que resulta es que yo, a pesar de todo, voy a acometer la tentativa propuesta, que *no está justificada* pero *tampoco* condenada, de encontrar la Verdad. Si se me pregunta sobre las justificaciones, me replegaré en mí mismo como un caracol. Veo la doble amenaza que me cerca: o bien la demencia de la abstención, o bien el penoso esfuerzo de una búsqueda que quizá resulte vana: trabajar con la plena conciencia de que este intento no cuenta para sí con fundamento alguno, intuyendo que una justificación, si es pensable, vendría sólo como por azar, o mejor dicho, como un *don*, como *gratia quae gratis datur*. ¿No es acaso lo mismo que dice San Serafín de Sarov: "Si el hombre, por amor a Dios, no tiene una excesiva preocupación por sí mismo, esto supone una sabia esperanza"?
> Siguiendo la enseñanza del santo *stárets*, yo tampoco quiero "tener una excesiva preocupación por mí mismo", por el propio entendimiento, es decir, yo también quiero *esperar*[72].

La esperanza se entrevé como una posibilidad concedida a la razón para embarcarse en la hiperposibilidad de la fe, y así puede que resulte el quicio de verdad-justicia tanto para la razón como para la fe. Pero ¿cuál es la justificación de la esperanza? ¿O es la esperanza aquel principio autojustificativo que tantas veces hemos buscado? En realidad, la -*dicea* de la esperanza pertenece tanto a la razón como a la fe, es el modo no ciego, no autoreferencial, por el que fe y razón quedan afirmados. Para el hombre esto significa poseer sin poseer, anclando en una tierra ignota aquello que le es más querido, que más le pertenece, como luminosidad de su irreductibilidad (su 'imagen').

La justicia de la esperanza es la justicia de la razón y la justicia de la fe, pero liberadas de su nuda datidad. Esto significa que la ruptura de la fe racional y del fideísmo corre a cargo de la esperanza: quien cierra el movimiento de la fe con la ley inferior de la razón, *reduciendo la fe a la razón*, o quien cierra las exigencias de la razón con el sello de la fe, *reduciendo la razón a la fe*, o quien las separa definitivamente afirmando a veces la razón y a veces la fe, de algún modo *ha dejado de esperar*, y le espera la desesperación de la demencia arriba descrita.

Si se pregunta cómo y por qué el corazón del hombre, que yace ante la aporía, se abre a la esperanza, responderemos: no hay por qué, no hay fundamento, como por lo demás no lo hay tampoco en la razón increyente ni en la fe irracional, pero quizá gracias a ella (y esta ya es mi afirmación esperanzada) razón y fe encontrarán ante los ojos de la persona que las sostiene la plenitud que son incapaces de mantener por sí mismas. La esperanza, entonces, queda expuesta como el puente que permite traer a la fe la síntesis del 'hecho infinito' para la razón: "Quiero hacer un razonamiento problemático, considerando que - ¿quién lo sabe? – se mostrará casualmente como cierto. «¡Se mostrará!» Con estas palabras he traspasado ya mis búsquedas desde el campo de la especulación al ámbito de la experiencia, de la percepción de los hechos: pero una percepción tal que debe aportar consigo, íntimamente unida a ella, también la racionalidad interna"[73].

3.4. *El probabilismo*

[72] P. Florenski, *Ibid.*, 40-41 (trad. esp. 66-67).
[73] P. Florenski, *Ibid.*, 42 (trad. esp. 68).

La esperanza, por tanto, es la máxima elevación posible, a través de una imposibilidad, para aquello que exige ser mostrado en verdad-justicia. Pienso que es así como ha de interpretarse el "probabilismo" ensayado por Florenski para salir de la epojé y que ahora vamos a leer, porque no puede perderse de vista que ese camino esperanzado, de lo probable infundado, se emprende en nombre de algo, no en nombre propio, o sea, en nombre de algo que está ya presente en el hombre pero que no puede florecer linealmente. La esperanza es quien da los primeros pasos de su florecimiento sacrificial. No es lineal, pero tampoco es injustificada.

> Así pues, camino a tientas, recordando en todo momento que mis pasos no tienen ningún significado. *Voy a probar*, asumiendo el propio riesgo, a ver si casualmente puedo sacar algún retoño adelante, guiándome no por el escepticismo filosófico, sino por el propio *sentimiento*, y por ahora me abstendré de reducirlo a cenizas con la lava pirrónica. En mi interior albergo, sólo para mí, una secreta esperanza, la esperanza en un milagro: por un motivo casual, el torrente de lava se retirará ante mi pequeño germen y la planta resultará ser una zarza ardiente[74].

Florenski pone sobre el altar, en el que todo está debatiéndose, un principio vivo, candente, que es "sólo" un sentimiento, pero en nombre de ese sentir realiza una segunda epojé, una epojé de la epojé, desde dentro de ella, absteniéndose de que la epojé la consuma con su fuego. También ese sentimiento es fuego, pero no el de la lava pirrónica, sino – dice él – el de la zarza ardiente, tratándose, pues, de un espacio sagrado. Esta segunda epojé es voluntaria, libre, tan injustificada como audaz. Podría ver en "mi pequeño germen" un elemento insignificante como todos los demás, que el fuego de la epojé, el mío, se llevaría consigo. Pero también puedo atreverme a ver en ese pequeño germen la zarza ardiente que no depende de mí, y protegerla del fuego de la epojé.

La palabra pronunciada por la esperanza supone ya abrir el paso al éxodo. Así, la 'presencia en la ausencia', el encuentro en la carencia, el reconocimiento de que la búsqueda ya es una realidad y una nada, no habrá que entenderlo en términos de relación natural (del tipo: 'te busco porque imprimiste tu huella en mí') sino a través de un tipo de relación peculiar, esperanzada, capaz de decir que en la búsqueda ya está el encuentro, germinalmente:

> "Los que buscan a Dios no carecerán de ningún bien" (Sal. 13, 10). Efectivamente, *los que buscan*, es decir, los que anhelan, los que están sedientos. No dice "los que lo poseen", y habría sido incluso superfluo decir esto, porque resulta por sí mismo evidente que los que ya poseen a Dios, la Fuente originaria de todos los bienes, no carecerán de ningún bien en particular; puede que tampoco hubiera sido correcto, porque ¿podría alguien decir que posee enteramente a Dios y que por este hecho ha dejado ya de pertenecer al número de los que lo buscan? Pero son precisamente *los que buscan* a Dios los que no carecen de ningún bien; la búsqueda es afirmada por la Iglesia como un estado que ya no es carencia: los que no tienen aparecen como si ya tuvieran, resultan ser posesores. Es cierto que esta equivalencia no está demostrada, pero aún así se me ha grabado en el alma. Y dado que a fin de cuentas yo nada poseo, ¿qué perdería sometiéndome a esta fuerza de la Palabra divina?

Que los que buscan a Dios no carezcan de ningún bien queda referido al bien fundante de la esperanza. No es que la nuda búsqueda de la Verdad le traiga al filósofo la pacificación del fuego de la epojé, como si dijera: 'buscar ya es algo'. Se correría el riesgo de condenar al buscador de Dios a un agnosticismo resignado, porque aquello que él busca es la permanencia en una Verdad

[74] P. Florenski, *Ibid.*, 41 (trad. esp. 67).

viva, no su guiño furtivo y lejano, y nada impide que la búsqueda le lleve a derretirse en el escepticismo. Si lo comprendemos en los términos de un arrojo esperanzado, entonces todo eso de la presencia en la ausencia, el no carecer de nada en la plenitud de la pobreza, ha de entenderse como una concesión de posibilidad al adviento. "Si no se espera lo inesperado no se lo encontrará, puesto que es inexplorable e inaccesible"[75], dijo Heráclito. Buscar a la Verdad, estar en la indigencia, sumergirse en la noche: estas cosas pueden confirmarse como la primicia de un encuentro porque a través de ellas el hombre abre lo imposible como posibilidad.

A través de eso, lo apocalíptico se 'des-puntualiza', si puedo decirlo así; lo apocalíptico deja de ser el punto de fuga de nuestras intenciones desesperadas, una vez que había dejado su luz para después irse. El terreno de lo infundado es aquel terreno donde en la carencia no hay carencia, y así nos vamos hacia una aperturidad cada vez más ilimitada, que concede posibilidades al apocalipsis para que se manifieste. Aquí hay una inversión de la perspectiva. Incluso si llega el apocalipsis, su llegada no provocará ya la tensión por instaurarlo definitivamente en la actualidad, sino que traerá un intercambio mutuo de posibilidades, como en un intercambio del puesto, como mutuo éxodo, ampliará cada vez más el espacio esperanzado, hasta consumirse en el intercambio total de posibilidades entre uno y otro, hasta que la esperanza, como el conocimiento, "se conviertan en amor".

Pero esto se mantiene sólo como promesa, como "*orientación*". Llevar la esperanza hasta el extremo es la tarea ascética (*pódivg*) que hay que concentrar en el presente, tarea dificilísima, poque exige una inmolación de sí mismo; pero su germen está ya en quien protege del fuego pirrónico a la búsqueda de Dios, a la indigencia, a la noche, transfigurándolas libremente en la esperanza. Es el tono afectivo de la esperanza, ha dicho Florenski, no su expresión lógica. Si fuera expresión lógica, esperar sería innecesario y la esperanza sería nada más que una de las tantas líneas que apuntan hacia el apocalipsis puntual que nunca llega, disolviendo el presente en un escepticismo disfrazado. La expresión lógica de la esperanza es, a lo sumo, un fruto, pero expresado en la razón y en la fe, que están ya esperando. La esperanza de ese modo tiene una potencia teorética. Pero al principio sigue manteniéndose en el probabilismo infundado, tan infundado como la desesperación, solo que con ese arrojo suyo abre un campo nuevo para que el apocalipsis sea posible, abriendo la posibilidad de lo imposible.

> De este modo, pongo el pie en un terreno nuevo, el del *probabilismo*; lo hago sin embargo, con la condición indispensable de que mi ingreso no será más que una prueba, un experimento. Mi verdadera patria sigue siendo enteramente ἐποχή. Pero si yo me contrapusiera a mi propio presentimiento y no quisiera de ningún modo salir de la ἐποχή, en este caso sería de nuevo necesario demostrar la propia obstinación, cosa que ya no podría hacer, del mismo modo que ahora no puedo demostrar por qué he cedido. Ni para lo uno ni para lo otro tengo justificación; pero seguramente, desde un punto de vista práctico, resulta más natural buscar un camino, aunque fuera incluso esperando un milagro, que permanecer sentado en mi sitio frenado por la desesperanza[76].

"Más natural desde el punto de vista práctico"; esto quiere decirnos que la orientación a favor de un lado o de otro está en manos del hombre, sin que nada le fuerce teoréticamente a ello, como no sea la promesa del encuentro de esa Verdad gratuita o la facticidad de la desesperación que a

[75] Cfr. Fragmento (B18).
[76] P. Florenski, *La columna*, 41-42 (trad. esp. 67-68).

sí misma se roe. "Entre dos cosas igualmente inciertas, hay que preferir siempre aquella que nos da una esperanza antes que la que no la puede prometer"[77].

Más adelante, Florenski nos escribe con mayor nitidez que esta alternativa entre esperar o desesperar, planteada así y no de un modo cualquiera, es el lugar exacto en el que se juegan la -*dicea* y la libertad de la persona, porque es el lugar exacto en el que empiezan a unirse la libertad de elegir y la liberación de sí mismo, como libre decisión a favor de lo que no poseemos ni podemos:

> Nos vemos obligados, en efecto, a plantar pie en un país completamente nuevo, del que no poseemos ninguna noción. Ni siquiera sabemos si esta nueva tierra existe en realidad. No lo sabemos, porque los bienes espirituales que buscamos se encuentran fuera del domino del conocimiento carnal: representan aquello "que ni el ojo vio ni el oído oyó y que no ha subido al corazón del hombre" (1 Cor. 2, 9; Ex. 64, 3). Ahora bien, el puente que conduce hacia quién sabe dónde, puede ser que al otro extremo, sólo supuesto, del abismo, al Edén de las alegrías espirituales imperecederas, o que tal vez no lleve a ninguna parte, no es otro que la fe. No nos queda más que o bien perecer en agonía pereciendo sobre nuestra orilla del abismo, o bien marchar a la aventura y buscar la "nueva tierra" en la cual "habita la justicia" (2 Pe. 2, 13). Somos libres de elegir, pero tenemos que decidirnos sea por lo uno, sea por lo otro[78].

Pero ni siquiera la elección por la fe en la alternativa es tan feliz ni sencilla, por "natural" y práctico que resulte, porque no es lineal. La cruz es real y la decisión de la fe es realmente cortante; esto es difícil, pero también es lo que juega a su favor. El camino de la fe alumbrado en la esperanza exige un combate, pero esto vuelve a ser una garantía del camino emprendido en la alternativa. Si el hombre no confía, está asumiendo libremente una posición tan infundada como la fe, solo que en su *tono* no habrá salto alguno, su demencia será todavía una prolongación de sí mismo. El hecho de que haya una resistencia a la ruptura de A=A y que, por inercia, prefiriésemos quedarnos a este lado del puente, *cuando por lo demás podíamos no hacerlo*, es una confirmación en favor de la alternativa opuesta, porque es en ella donde se da una discontinuidad en todos los sentidos. "Creo precisamente porque en su misma hostilidad hacia mi fe veo la garantía de algo nuevo, de algo inaudito y superior"[79]. Y es que, si la elección en favor de la esperanza resultase fácil y serena, entonces, por gratuito que fuese el gesto del hombre, no habría éxodo radical, aún no habría inmolación, porque seguiría siendo el hombre quien decidiera cómo y cuándo dar la vida, y sin embargo *todavía* no es capaz de algo así.

---

[77] P. Florenski, *Ibid.*, 67 (trad. esp. 87). La frase, que suena a auténtico imperativo cognoscitivo, parafrasea a Arnobio. De todos modos, la alternativa planteada por Florenski y la insinuación de que lo más natural, conveniente, provechoso a nivel práctico es la apuesta de la fe, tiene una clara inspiración pascaliana. "Quizá meditando precisamente sobre el carácter inevitable de esta elección le vino a Blaise Pascal el pensamiento de la apuesta sobre la existencia de Dios. De un lado lo tenemos *todo*, pero de un modo todavía no seguro; del otro lado tenemos *algo*, y esto a un hombre simple le parece que es ya *algo concreto*; pero para el que sabe apreciarlo en su justo valor este "algo" se convierte, o bien absolutamente en nada, privado de *aquello* que está sobre la otra orilla, o bien en todo, si es que aquello es realmente encontrado", P. Florenski, *Ibid.*, 66 (trad. esp. 87); "la obra ascética de la fe consiste en pasar de la verdad del mundo, asertórica y dada, a la Verdad del dogma, apodíctica, pero aún no dada; en preferir a la posesión del 'aquí' que es dudoso, pero a pesar de todo presente, el "allí" que es ya cierto aunque todavía no actual", P. Florenski, *Ibid.*, 63 (trad. esp. 84). Sobre la estima de Florenski por Pascal, "uno de los hombres más sinceros que hayan vivido sobre la tierra", basta ver "El Amuleto de Pascal", en *La columna*, 577 (trad. esp. 490), donde nos dice que el amuleto pascaliano "representa algo así como el programa de un sistema de filosofía religiosa".

[78] P. Florenski, *Ibid.*, 65-66 (trad. esp. 86-87).

[79] P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 83).

3. 5. *El acto de fe es posible a través de la libre autorruptura*

Así pues, la invocación es una ruptura de sí mismo con cuya fuerza vencer a las resistencias que nos impiden tomar el camino esperanzado de la fe, que de algún modo continuamente nos fuerzan a ser reabsorbidos en la epojé. Aquí la radicalidad del "No" juega sus cartas, a uno y a otro lado, pero al hombre todavía se le reserva la libertad para enderezar esa negatividad hacia una dirección prometedora, solo que a costa de pronunciar el "No" contra sí mismo y contra la pretensión del "No" de ser la posibilidad última. "Nadie llegará a creer hasta que no haya renunciado a sí mismo, a la propia ley"[80]. La fe, dice Florenski, es renuncia; en ella radica su libertad-liberación:

> En un gesto de confianza, creyendo firmemente que aquí, en este esfuerzo mismo, se halla la Verdad, la razón ha de liberarse de su enclaustramiento en los límites del juicio del entendimiento, debe renunciar a quedar recluida en las construcciones que aquel produce y volver su mirada hacia una norma nueva, convertirse en una "nueva" razón. Pero precisamente para esto se requiere un paso de superación (*pódvig*) que sea libre. *Libre*: porque la razón puede hacer un esfuerzo y elevarse hasta lo mejor, pero puede igualmente no hacerlo, quedándose tan sólo con lo limitado, condicional y "bueno" que ya posee. *Un paso de superación*: porque es necesario el esfuerzo de la ascesis, la tensión, la renuncia a sí mismo, arrojar de sí "el viejo Adán", pues en este tiempo el peso de todo lo que es *un dato* (lo "natural", lo finito, lo conocido, lo condicionado) arrastra con fuerza tras de sí. Es necesaria la superación de uno mismo, es necesaria la fe. Si en general es posible alcanzar "el corazón impasible de la Verdad inconfutable", por la que suspiraba Parménides, el camino hacia Ella no esquivará la prueba de Getsemaní del acto de fe[81].

Tenemos que estar bien atentos al hecho de que la renuncia a sí mismo, que en términos personales y evangélicos supone caer en tierra y morir[82], se hace contra un principio "carnal" (en el término espiritual tradicional) asociado al entendimiento, no a aquello que frecuentemente se ha entendido como "carne" (sensibilidad), ni tampoco a la propia voluntad; mucho menos a la propia irreductibilidad hipostática (en cuyo caso no habría *-dicea* ni necesidad alguna de renuncia).

La renuncia de sí mismo se juega en la razón, en cuanto transformación de la mente, y la renovación personal resurge con una mentalidad nueva, aunque las condiciones materiales externas sigan siendo las mismas. La victoria sobre la aseidad se juega originariamente, pues, en el *modo de pensar*, porque es ese el espacio de la idolatría, una subyugación que aquí es mucho más desesperante y decisiva que las pasiones del abismo generador del hombre – de lo contrario, la conversión y la sanación del resto de pasiones sería imposible. Esto no es un intelectualismo moral ni un gnosticismo, sino una cuestión de eliminar las barreras que obstruyen la generabildiad de una vida nueva, con la lógica que le seguiría, en la conciencia de que esas barreras son intelectuales, mentales, "el grito del entendimiento carnal que, en su temor ilimitado al más

[80] P. Florenski, *Ibid.*, 64 (trad. esp. 86).

[81] P. Florenski, *Ibid.*, 60 (trad. esp. 82).

[82] "«En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la perderá; pero el que odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna» (Jn. 12, 24-25). Aquellos que no quieren entregar su propia alma y perderla no tienen otro destino que permanecer en la gehena, en el fuego inextinguible de la ἐποχή, «donde el gusano no muere y el fuego no se apaga»", P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 83).

mínimo dolor, se atreve a ajustar la misma Verdad a su propio arbitrio, a sus normas ciegas e insensatas"[83].

El modo de la persona de autopertenecerse y autodefenderse es ante todo ideal, pensado, abstracto. ¿Por qué? Porque es el entendimiento quien quiere generar la vida desde sí mismo, quien quiere hacer derivar lo existencial a partir de sus propias leyes conceptuales. Este es un punto fundamental, porque la "segunda epojé", la epojé dentro de la epojé y la violencia contra la carnalidad del entendimiento (contra "la empiría de la inteligencia que no aventaja en nada a la empiría sensitiva") es la condición para romper el intento de darse a sí mismo la vida y de nutrirse a sí mismo, posibilitando el advenimiento de otra vida, de una "experiencia viviente", como la llama Florenski, naciendo "de lo alto", que tal es el apocalipsis. Salir de la ley inferior de identidad es por eso una obra (*pódvig*) a la vez teorética y vital.

No es sólo el intento porque la razón no desmienta a la vida; ni por adquirir un modo de vivir que supla las carencias del entendimiento; no es tampoco la sustitución de unas categorías por otras que hagan más accesible la Verdad al pensamiento. Es que el entendimiento "caído", fragmentado, se opone a la vida obstruyéndola, imposibilitándola, aferrándose idealmente a cualquier posibilidad de cerrar el éxodo en la aporía. Por eso, el entendimiento caído sólo puede llevar al enloquecimiento de la epojé, un enloquecimiento que destruye a la persona entera.

3. 6. *La fe es posible atravesando tres estadios*

Comprendemos en este contexto los tres estadios de la fe propuestos por Florenski. El primero es la negación voluntaria del entendimiento en absoluto, la crucifixión de la mente. Lo representa el *credo quia absurdum* de Tertuliano, apunta Florenski. "No voy a descender a las sinuosidades del entendimiento, cualesquiera sean los terrores con que me amenaza. Yo he constatado ya que, permaneciendo en el dominio del entendimiento inferior, pereceré en la ἐποχή; ahora quiero ser *irrazonable*"[84]. La quiebra de la autopertenencia acontece, al principio, como irracionalismo. Esta experiencia, que sin duda escandaliza a 'los sabios y entendidos', en realidad está a la orden del día en la vida del hombre: cualquier gesto suyo de sacrificio no puede ser 'razonable', lineal, es un auténtico desperdicio; es la verdad de los perdedores. "Nada, no quiero nada de lo que es mío, no quiero ni siquiera mi razonamiento. Únicamente tú, sólo tú. *Dic animae meae: saltus tua Ego sum*! Por tanto, no se haga mi voluntad, sino la tuya"[85].

Pero este estadio no es definitivo. Si fuera así, la persona habría renunciado al Sentido; si la renuncia fuera definitiva y el irracionalismo fuera el último término, estaríamos en una contradicción equivalente al de la ἐποχή. ¿Para qué, entonces, habría renunciado a nada? Le hubiera bastado con acallar el subsuelo del fuego pirrónico, mientras se dedicaba a otra cosa, sin violencia alguna. La cuestión es que hay que morir con el Logos, sin edulcoraciones. Pero esta renuncia no es la renuncia a comprender. Si simplemente destruyéramos la racionalidad, la vida del creyente mostraría sólo su impotencia. Pero el paso de la fe lleva consigo a la razón a un nuevo estadio.

> Ahora yo creo, y espero llegar a comprender aquello en lo que creo. A partir de ahora no voy a reducir lo infinito y eterno a lo finito y temporal, la unidad superior no se va a descomponer ya en mí en elementos incompatibles. Ahora veo que mi fe es la fuente de una actividad superior de la razón y que en ella el entendimiento discursivo encuentra su profundidad. Y

[83] P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 82-83).
[84] P. Florenski, *Ibid.*, 61-62 (trad. esp. 83).
[85] P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 83).

> descansando de las dificultades por las que he atravesado, repito serenamente con Anselmo de Canterbury: *credo ut intelligam*. Al principio me parecía que "sabía" algo; después de la crisis he comenzado a "creer". Ahora, en fin, "sé porque creo"[86].

Notemos bien lo que está haciendo Florenski, porque es exactamente lo mismo – al menos hasta aquí – que hizo, en efecto, el *unum argumentum* de San Anselmo. Florenski se ha negado a generar la vida a partir del concepto, la existencia a partir de la esencia (esta fue la trampa "euclidiana" de Iván Karamazov, como límite más radical de todo positivismo imaginable); ahora lo que obtiene es una racionalidad ('yo sé') a través de una experiencia viviente ('yo creo'), pero introducida por una experiencia de fe irreductible en absoluto a cualquier racionalidad, precisamente para que no sea la razón la que genera la vida, lo que equivaldría a que la persona se nutriera a sí misma.

Florenski concluye con un tercer estadio. Es aquí donde se descubre que la fe no merma a la verdad-justicia de la racionalidad, sino que la lleva a plenitud. Florenski llega a decir que aquí "comprendo para creer". Quizá esto puede entenderse como la potencia racional y contemplativa que acrecienta la experiencia creyente, una vez, de todos modos, que la razón ya está en esa experiencia. Pero hay también que notar que se trata de una exigencia asumida por la propia razón de seguir necesitando de la fe. Es que si se contentara con decir "sé, porque creo", la razón se habría puesto un nuevo término a sí misma, cerrando el paso de la fe una vez más. Aquí, la razón quiere ser moviente, exódica, a través de la fe: comprendo para creer y para seguir ascendiendo. Y ahora la razón comprende que el término de la fe no es un Desconocido, en cuya creencia la razón puede conocer todo aquello que conozca. Es que ese término es el "Dios conocido", con el que puede entrar en relación por sí misma, pero no por sí misma en su soledad. Tal es el "heroísmo" alcanzado por el entendimiento gracias a la fe.

> Yo comprendo mi fe. Yo veo que la fe no es otra cosa que la adoración del «Dios conocido», en quien no sólo creo, sino a quien también conozco. Las fronteras entre el saber y la fe se fusionan. Se derriten y fluyen los tabiques del razonamiento, todo el entendimiento se transforma en un nuevo ser. Y yo, lleno de alegría, exclamo: *Intelligo ut credam*[87].

La perspectiva se ha invertido (y Florenski, "lleno de alegría", vuelve a exclamar: "¡gloria a Dios por todo!") y la razón está viendo, está conociendo.

3.7. *Continuación de lo anterior*

Podemos ahora recapitular lo decisivo en torno al acto de fe, como un acto en el que la persona empieza a ser justificada. A la fe se debe el encuentro entre los dos éxodos, del que se deriva "el intercambio del puesto" entre lo humano y lo divino. De un modo más claro, puede volver a decirnos Florenski:

> El conocimiento de la verdad exige la vida espiritual, y por consiguiente constituye un esfuerzo ascético. Pero la ascesis del entendimiento es la fe, es decir, la renuncia a sí mismo. El acto de la abnegación del entendimiento es asimismo expresión de la antinomia. A fin de cuentas, no se puede creer más que en una antinomia; todo juicio de carácter no antinómico es simplemente aceptado o simplemente rechazado por el entendimiento, ya que no supera la orilla de su

[86] P. Florenski, *Ibid.*, 62 (trad. esp. 83-84).
[87] P. Florenski, *Ibid.*, 62 (trad. esp. 84).

> individualidad egoísta. Si la verdad fuera no antinómica, el entendimiento, replegándose siempre sobre su propio plano, no dispondría de ningún punto de apoyo, no tendría ante la vista ningún objeto suprarracional, y por consiguiente no habría nada que le impulsara a dar comienzo a la ascesis de la fe. Este punto de apoyo es el dogma. Es a partir del dogma donde comienza nuestra salvación, porque únicamente el dogma, siendo antinómico, no oprime nuestra libertad y deja un amplio espacio sea a la fe benévola sea a la increencia maligna. Porque no se puede obligar a nadie a creer, como tampoco a no creer. Según San Agustín, "*nemo credit nisi volens*"[88].

La razón tiene la capacidad de reconocer que la fuente del nuevo inicio y de la posibilidad de orden radica en la inmolación: el "No" se ha descubierto como pórtico (y no como una mediación dialéctica en la que el entendimiento no habría salido radicalmente de su propia ley) para trascender hasta el "Sí", en una afirmación que, por quedar atravesada por el tono de la esperanza, no suena ya a la facticidad del "así es" sino a la promesa del "así sea" y a la audacia del "hágase". Habrá que ver si esto acontece así sólo para la criatura, o si puede aventurarse a partir de esta experiencia sacrificial la imagen real de una inmolación divina.

La libre disposición para creer da inicio a la justicia de la persona. Florenski hace una afirmación, a la que no siempre se presta atención, pero que considero crucial para comprender su noción de 'orientación', que está determinada por el acto creyente, por un acto que abre el orden de la persona, su espacio y su tiempo, en el sentido de que es un acto "sobreempírico" (irreductible a la empiría de la inteligencia). Dice Florenski: "en su fundamento último, este *velle credendi* es un acto supratemporal, porque sobre él se basa el tono general del entero carácter de la persona"[89]. Esta es una auténtica sentencia personológica: la fe es el "fundamento", sobretemporal y libre, en el que se asienta "el tono general del entero carácter de la persona", o sea, que aquello que dé hipóstasis, en un acto relacional trinitario, estará fundado en la fe y permeará a todo lo personal.

Este *velle credendi*, por otra parte, es un acto libre ante la alternativa[90], pero es una libertad mucho más fuerte que una 'libre opción', porque es un acto que libera de sí mismo. Aquí se sintetizan el máximo del valor humano con el máximo de la gracia, como se unen lo posible y lo imposible para la persona; según Florenski, la fe es un acto que exige un gran esfuerzo (*pódvig*), una heroicidad, pero al mismo tiempo el acto creyente no acontece "por mis propias fuerzas, sino por la fuerza de la misma Verdad".

Hay que comprender bien que es uno y el mismo acto en el que se unen poder y no poder en el hombre, a través del acto creyente. A mi juicio, la forma más fecunda para comprenderlo es en una teoría relacional, como la que esbozaremos en los capítulos siguientes. Que la fe no sea un esfuerzo, ni *intento*, porque si no, no se vencería a la ley de identidad, sería otra forma de obstinación, pero que no ha conocido todavía en el amor. El heroísmo está más bien en renunciar a todo esfuerzo, a toda intención, a ceder el propio puesto para que sea otro quien actúe. El

---

[88] P. Florenski, *Ibid.*, 147-148 (trad. esp. 152-153).

[89] P. Florenski, *Ibid.*, 687, nota 209 (trad. esp. 581, nota 210).

[90] Dice, una vez más, Florenski: "El entendimiento, en las normas constitutivas de su funcionamiento lógico, o bien es completamente absurdo, demente hasta la médula de su más fina estructura, al estar compuesto de elementos indemostrados y por ello enteramente fortuitos, o bien posee como fundamento algo que sobrepasa la lógica. Una de dos: o bien hay que admitir en principio la contingencia de las leyes de la lógica, o bien es inevitable el reconocimiento del fundamento translógico de estas normas (…). Una y otra opción conducen más allá de los límites del entendimiento. Pero la primera lo desintegra, desgarrando la conciencia en una agonía perpetua y enajenadora, mientras que la segunda lo fortalece y lo afirma por la obra ascética de la superación de sí, por la cruz, en definitiva, que no consiste para el entendimiento más que en una absurda renuncia a sí mismo", P. Florenski, *Ibid.*, 64 (trad. esp. 85).

esfuerzo consistirá más bien en descubrirse desde otro, desde el amor; es el acto sintético del descubrimiento de sí mismo en otro por el amor. Este es el apocalipsis de la razón y de la fe, alumbrado en una lógica amante. Por eso, el acto de fe concuerda – dirá Florenski – con el objeto de la fe, como verdad del amor trinitario.

Por eso tampoco puede imaginarse que el riesgo de la fe, que es el riesgo de la libertad, sea una forma encantada de inmolación servil ante el Inquisidor teorético, porque ante nosotros tenemos: '¡nada!'. Y porque la inmolación la hacemos no en nombre de lo que un principio reclama para sí (una definición, o la autoafirmación de mi conciencia), sino en nombre de una imagen, en nombre de lo que hay en mí y, escuchándolo, me pongo en esa dirección, aunque me lleve a anihilarme y aunque pudiera no hacerlo.

La fe alumbra un modo (*tropos*) de la persona. Es un modo como síntesis de lo posible y de lo imposible revelada como necesaria. Este modo de estar de la persona, al que corresponderá un modo de pensar, es el que Florenski atribuye a la ortodoxia, recordando la acusación de Eunomio a Basilio y Gregorio: "*vosotros os aventuráis a enseñar y concebir lo imposible*"[91]. La no-ortodoxia, el cisma personológico, se plantea la asunción de las verdades de la persona con los términos '¿es posible?', una pregunta que ciertamente no obliga, pero que supone retraerse a la inmanencia de la posibilidad humana. Por eso el heroísmo de la fe, con su éxodo, siempre se le presenta como imposible y su respuesta es 'no'. La ortodoxia, por el contrario, según Florenski pregunta más bien '¿es necesario?', y si la respuesta es 'sí', entonces hay que dar un paso al frente, *como sea*[92]. Esta es la única autoverifación posible, lo único que no puede no ser, solo que a costa de mostrarse como imposibilidad. "La renuncia a sí mismo: esto es lo único que nos acerca a la semejanza de Dios. Ahora bien, la autorrenuncia en general y la renuncia a sí mismo del entendimiento en particular constituyen un absurdo y un sinsentido para la razón. A no puede ser no-A. Es «imposible» y, por tanto, ¡es «indudable»! Del Yo el amor hace un no-Yo, porque el amor verdadero se da en la renuncia al cálculo de la razón"[93].

> Este grito de una desesperación extrema se encuentra al comienzo de un nuevo estadio del filosofar, el comienzo de la fe viviente. Yo no sé si la Verdad existe o no. Pero siento con todas mis entrañas que sin ella *no puedo* nada. Y sé que, *si existe*, lo será todo para mí: la razón, el bien, la fuerza, la vida, la dicha. Pudiera ser que no existiese; pero yo la amo, y la amo más que a todo lo que existe. Me relaciono ya con ella como si existiese, y a ella – que quizá no existe – la amo con toda mi alma y con todas mis fuerzas. Por ella renuncio a todo, incluso a mis preguntas y a mi propia duda. Yo, que dudo, me comporto con ella como si no dudase. Yo, que estoy aún fijo en el margen de la nada, camino como si hubiera ya accedido a la otra orilla, marcho por el país de la realidad, de la justificación y del conocimiento. Por la triple hazaña de la fe, la esperanza y el amor viene superada la inercia de la ley de identidad. Yo dejo de ser *Yo*, mi pensamiento deja de ser mi pensamiento; por un acto incomprensible renuncio a la autoafirmación "Yo=Yo". Algo o Alguien me ayuda a salir de mi autorreclusión. Sucede según las palabras de San Macario el Grande, que "la misma Verdad impulsa al hombre a buscar la Verdad". Algo o Alguien hace que se extinga en mí la idea de que el "Yo" es el centro de las investigaciones filosóficas, y yo lo sustituyo con la idea de la misma Verdad. Siendo nada, pero lo único que me está dado, yo que soy un dato para mí mismo, renuncio de un modo que yo mismo no alcanzo a comprender, a este único patrimonio mío, le ofrezco a la Verdad el sacrificio de lo único que me ha sido concedido; pero ni siquiera esto se lo ofrezco

[91] P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 82).
[92] Cfr. P. Florenski, *Ibid.*, 61 (trad. esp. 82).
[93] P. Florenski, *Ibid.*, 163 (trad. esp. 166).

> por mis propias fuerzas, sino, de nuevo, por la fuerza misma de la Verdad; del mismo modo que anteriormente la aseidad pecadora se ponía a sí misma en el lugar de Dios, así ahora, con la ayuda divina, pongo a Dios en el lugar de mi yo, a Dios que todavía me es desconocido, pero al que espero y amo. Renuncio a mi recelo temeroso de saber qué va a pasar conmigo, y poniendo decididamente manos a la obra, comienzo a actuar[94].

Esta es la experiencia que se demuestra a sí misma. Pero es algo que hay que vivir – actualizar – entregándose, donde la formulación lógica es como un emblema para la memoria, de esa entrega. Es una puerta que puedo recorrer infinitas veces, y que puedo no recorrer. No es un precepto formal que encadena cualquier experiencia vivida posible, ahora es la vida la que se hace posible a través de esta cruz ontológica, que tenemos ante nosotros pero que no obliga. Pero a nada que se ponga un pie en ella, se revelará que ya no es uno mismo quien vive, sino que es la Verdad viviendo en ella. "La Verdad se conoce por ella misma, y de ningún otro modo; para llegar a conocer la Verdad hay que poseerla ya, y para esto es necesario dejar de ser solamente uno mismo y entrar en comunión con la misma Verdad para participar de ella". Si el hombre se inmola en su éxodo creyente, es porque es la Verdad quien se inmola en él. Cómo esto es posible, habrá que verlo.

4. Conclusión

En este capítulo nos hemos acercado a los primeros signos que Florenski ofrece como salida posible de las aporías de la persona. He presentado un conjunto amplio de textos en los cuales el estilo florenskiano ofrece un salto, un corte, una ruptura, que dejan entrever la condición fáctica de un encuentro. Lo que, en una lectura inmediata, pudiera parecer un vacío y un paso injustificado de un orden a otro, en realidad está cargado de significatividad, hasta el punto de permitirnos entender el modo en el que Florenski se refiere a la experiencia racional del misterio. Todos estos cortes generados en el discurso aparecen como una inversión de la perspectiva, es decir, como ámbitos fronterizos en los cuales podría estar dándose una dimensión de la Verdad, rompiendo el régimen de la identidad inferior y de la autoempiría. Así, el corte en el discurso, al igual que la perspectiva invertida de la imagen no lineal, al que a menudo se acusa de deforme, resulta ser una revelación de una posibilidad salvífica, en cuanto se toca un espacio irreductible a la autoempiría.

Dichos cortes presentan un carácter propio de la persona – nos hablan de su éxodo, porque mueven a la persona hacia algo nuevo, que no está precontenida en ella –, también de la racionalidad. Me he referido a ellos como 'apocalipsis' de la razón, como momentos en los cuales la persona es invadida por un acontecimiento que da un vuelco al horizonte de sentido, como un éxtasis de la razón que resulta mucho más racional – y fundante – que cuanto la razón pudiera darse a sí misma. Momentos como esos se dan, de manera especial, en la comprensión iluminadora de lo dicho, que descubre el discurso con otros ojos; en la experiencia de la crisis y de la noche en la historia, en la que se promete el encuentro de otro orden; en la memoria, en la relación con otros, en la hermandad eclesial. Todos ellos traen, de manera eficaz, signos de que la síntesis de existencia y sentido puede darse, solo que en condiciones que rebasan a la inmanencia de la razón.

Además, esto lleva a Florenski a postular una expresión lógica de la Verdad, en el sentido de aquello que el encuentro con la Verdad trascendente debería traer a la razón, cuando la razón se eleva a la inteligibilidad de la *-dicea*. Esta elevación excluye que la razón pueda satisfacerse con

[94] P. Florenski, *La columna*, 67-68 (trad. esp. 88-89).

un principio verdadero que sea, unilateralmente, intuición y discurso (las aporías de la identidad inferior); pero el encuentro con algo verdadero tendría que satisfacer tanto a las demandas de la intuición como a las del discurso, de lo concreto y de lo infinito, de lo permanente y lo moviente, etc. Esto permite, en general, que la racionalidad florenskiana, una vez puestos en crisis los principios de identidad y razón suficiente, no se hunda en un irracionalismo: aquello que la razón apetecía en ambos principios, ahora lo encontrará de una manera renovada. La fórmula propuesta por Florenski es la síntesis de intuición-discurso, síntesis inescindible pero contradictoria.

Además, la propuesta de esta fórmula de la Verdad nos indica que, en los primeros pasos teoréticos que Florenski da en teodicea, la Verdad se revela en forma de logos, como una expresión verbal, inteligible, pero que es más que logos, porque no se reduce al plano del decir acerca de la Verdad. Este encuentro con un logos que es más que logos, sentido en el que se implica una realidad, es una experiencia de luz; es logos y luz. Por eso, se entiende que la orientación racional de Florenski sea icónica.

Ahora, la propuesta de esta idea de la Verdad, en la que se da ontológicamente una realidad en forma de luz, no puede dejar de recordar a la vía que históricamente advirtió Anselmo de Canterbury, a propósito del argumento ontológico. Nos hemos valido de esta analogía para recuperar el máximo de inteligibilidad posible de la alternativa que propone Florenski a lo largo de la teodicea, en la forma "si la Verdad existe, necesariamente es…", una alternativa que, como veremos, será trinitaria: o la Verdad es trinitaria o sólo hay imposibilidad de sentido. Nuevamente, este modo de plantear la cuestión nos sitúa ante una brecha, concerniente a aquello que se revela o no, la brecha entre lo dicho y la síntesis, en lo dicho, del logos y la luz, una brecha que sólo puede cubrirse con la experiencia personal. Por eso, como reza el inicio de *La columna*, el 'dogma' (es decir, el logos fundamental de la racionalidad humana, pero que resulta antinómico, en cuanto trinitario, y en donde se sintetiza la intuición con el discurso, lo hipostático con lo sustancial) solo puede ser 'autoverificado' mediante la experiencia vital de la persona.

¿Qué experiencia será esa?

En primer lugar, es el reconocimiento de una triple síntesis en la persona de posibilidad, imposibilidad y necesidad. Es lo que se pone de manifiesto en experiencias de ruptura como a las que Florenski se refiere. Esta triple síntesis habla de una posibilidad convertida en necesidad, como justa y apremiante, es decir, que no puede ser que no sea, a no ser que se desespere de la Verdad. Esto la convierte en una posibilidad única, no análoga al resto de posibilidades. No es una posibilidad entre otras, sino una necesidad transitable que abre toda otra posibilidad.

Al mismo tiempo, en esta irreductibilidad al resto de posibilidades, se trata de una imposibilidad: para el hombre es imposible, pero en ello paradójicamente estriba su necesidad, su carácter justo y apremiante. Importa este carácter de imposible para el hombre, primero, como símbolo de una gracia; además, como camino con el que revertir la impotencia radical del hombre. Con esta triple síntesis, se deshace la identificación de la impotencia aporética con el rechazo existencial. Se abre un camino que para el hombre no es posible, que se posibilita de otra manera, y que entonces no puede no ser transitado.

El modo de abrir esta síntesis trascendente al hombre es la fe. Se entiende, en este contexto, que la propuesta de salvación a través de la fe propuesta por Florenski es todo lo contrario de un fideísmo. Se trata del inicio mismo del movimiento de la persona en cuanto persona, o, como lo dice Florenski, la autodemostración de que puede vivirse libre de sí mismo, libre del régimen de ipseidad.

Además, hemos visto que para Florenskij el motor de la fe es la esperanza. Esto es coherente con la triple síntesis indicada, porque la fe para la razón es a la vez imposible, posible, necesaria, postulándose la posibilidad última de que sea la Verdad, y no el sujeto que filosofa, quien obre la revelación.

A partir de aquí, habrá que ver qué contenido de la Verdad se revela en una experiencia así y cuál es su reverso, que para Florenski será el amor trinitario.

CAPÍTULO IX

LA VERDAD TRINITARIA

Para Florenski, el acto creyente porta una posibilidad filosófica en cuanto la fe se refiere a un Dios Trinitario. La fe puede llevar a la Verdad únicamente cuando esa Verdad se reconoce como trinitaria, porque la fórmula trinitaria, como la relación vital que expresa, supone una antinomicidad que rebasa la potencia humana a la vez que sostiene toda potencia, también la racional. Así, aquel campo imposible pero necesario al que conduce la fe no es otro que el terreno propio de la Trinidad, tal y como la afirmó la dogmática cristiana.

Esto lleva a Florenski a proponer una identificación irrevocable de 'Verdad' con Trinidad; todo lo que seguirá en la teodicea, como se sabe, será una teoría trinitaria, con múltiples y diversas ramificaciones. Pero la adopción de este camino trinitario, en el caso de Florenski, se presenta en una alternativa ciertamente dicotómica: o la Trinidad o la imposibilidad total de la persona (en sentido metafísico y gnoseológico). De esto, por lo demás, se siguen reflexiones muy ricas que están hoy en el centro de la mirada de las llamadas ontologías trinitarias, con las que me veo obligado a dialogar. Sin embargo, lo cierto es que esta dicotomía, por la que se introduce la hipótesis trinitaria, ha levantado también importantes críticas contra Florenski, por concebirla como un salto injustificado, cuando no irracional, infundado y reduccionista.

En este capítulo, haré un recorrido por los puntos centrales de la teodicea trinitaria de Florenskij, atendiendo al modo en el que la idea de lo trinitario puede postularse como Verdad capaz de responder a las demandas del principio hipostático del hombre y de abrir la aporía hacia un camino salvífico. Para ello, prestaré atención a algunas de las cuestiones que hoy se debaten en el contexto de la teología trinitaria, si bien mi intención no será proponer una idea teológica. Primero, plantearé la problemática que supone postular lo trinitario como 'verdad' y la necesidad de un método trinitario, algo que se juega en el sentido que demos a la categoría de relación, y que en Florenskij se decide en el sentido metafísico del amor. Después, plantearé la fecundidad de la idea de la kénosis atribuida - como hace Florenski - al ser fundante de la Trinidad divina. A partir de la idea de inmolación, sacrificio, anihilación, se nos ofrecerá una posibilidad de reinterpretar el principio general de la existencia y del éxodo. Planteándose la posibilidad personal de un amor sacrificial, la tesis principal que se obtiene de la teoría trinitaria es la imposibilidad de ser sí mismo si no es como procedencia y envío de otro a otro, en un movimiento ternario que libera a la persona de la autosubsistencia y de la autoempiría.

1. Teodicea y Trinidad

1.1. *La orientación trinitaria del pensamiento*

"La Trinidad es la Verdad y la Verdad es la Trinidad"[1], dijo lacónicamente el filósofo Lev Karsavin, en una afirmación totalmente afín a la metafísica florenskiana, cuando nos sitúa en la disyuntiva 'o vida en la Trinidad o muerte en la demencia'. Tanto Florenski como Karsavin heredan una tradición intelectual trinitaria, formulada ya por Kirievski, uno de los iniciadores de la corriente eslavófila: "la orientación de la filosofía depende, en su primer principio, del concepto que tengamos sobre la Trinidad divina"[2]. Considero esta sentencia de una importancia decisiva, porque además de expresar con claridad cuán central resulta el misterio trinitario en la espiritualidad cristiana oriental, se trata en todo caso de una afirmación muy sugerente para la metafísica contemporánea.

Lo 'trinitario', si incluimos en esta noción tanto una teología de la Santa Trinidad como una metafísica de la trinitariedad de la existencia, se ha convertido en un punto fundamental del pensamiento cristiano, como ponen de manifiesto hoy las llamadas 'ontologías trinitarias', los intentos de elaborar una 'ontología de la relación' o una 'metafísica del amor'[3]. A medida que avance en mi reflexión, me veré forzado a dialogar

[1] L. Karsavin, *O načalach*, 15ss; cfr. T, Ŝpidlik, *L'idea russa,* 70.

[2] N. A. Elagin, *Materialy dlja biografi I. V. Kireevskago*, en *Polnoe sobranie soĉinenij I. V. Kireevskago*, vol. I, 74. Florenski asume y recuerda esta frase de Kirievski en *La columna* (nota 1039, p. 805; p. 699 de la trad. esp.) y en el final de *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 143.

[3] Según J. Ratzinger, aún no se ha llevado suficientemente a cabo el cometido filosófico de una revolución conceptual a partir de la noción de 'relación', inspirada en la doctrina cristiana del Dios Trinitario, cfr. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 155. Para comprender el estado actual del debate en torno a metafísica y Trinidad, podemos remitir a ensayos clásicos, como *Tesis para una ontología trinitaria*, de Klaus Hemmerle (en K. Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, 21-84) o el compendio de artículos recogidos en la ya citada obra *Comunión y alteridad*, de Zizioulas, dos obras que, cada una en su contexto, se han convertido en inspiración y referencia obligada para estudios como los que ahora vamos a citar. Como señala Lubomir Zak, estudioso y traductor de Florenski que, en Italia, contribuye actualmente a la reflexión trinitaria, el relevo de reconocidas figuras del siglo XX como Przywara, Ulrich, Hemmerle, nuestro Fernando Rielo y tantos otros, hoy estaría, principalmente, en dos grandes focos, inglés e italiano (Lubomir Žak, "Unita di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria", PATH, vol. 11, 2012, 2, 439-464). Por la parte inglesa, encontramos el proyecto "Radical Orthodoxy", de J. Milbank, C. Pickstock o G. Ward, que hoy desenvuelven una gran actividad en el proyecto "New Trinitarian Ontologies"», de Cambridge; cfr. J. Milbank, "Can a Gift be Given? *Prolegomena* to a Future Trinitarian Metaphysic", in *Modern Theology* 11 (1/1995); J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, *Radical Orthodoxy. A New Theology* (1998). Vinculado a ellos, encontramos la reflexión de Rowan Williams; cfr. «Trinity and ontology» en *Christ, Ethics and Tragedy* (1989); cfr. asimismo S. J. Grenz *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, (2005). Por la parte italiana, destaca el grupo de Piero Coda (del Istituto Universitario Sophia, que ofrece un grado en Ontología Trinitaria) y autores como Zanghì, Mantovani, Maspero, o el propio Zak, que vienen realizando obras colectivas a propósito de las cuestiones trinitarias; P. Coda, *L'Essere è Uno perché è Trino: per un'intelligenza ontologica dell'unità come evento di/in Dio*, en Aa.Vv., *Unità. Metafisica Teologia Cosmologia*,. 61-97; P. Coda, A. Bergamo, R. Buffo, *Lessico di ontologia trinitaria* (2023); P. Coda, M. Donà, *Unità* (2022); P.Coda-A.Clemenzia, *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo* (2020); P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* (2012); P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino* (2008); P. Coda, *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio-Trinità* (1992); P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (1987); P.Coda, *Evento pasquale, Trinità e storia*, (1984); A. Clemenzia, «Ontología y razón trinitaria», *Isidorianum* 22/44 (2013) 381-399; Aa.Vv., «"Pisteuomen eis hena Theon". Ripensare l'Unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria», PATH, vol. 11, 2012,2; Aa.Vv., «"Relazione"? Una categoria che interpella», *PATH*, vol. 10, 011/1; P.Coda – L.Zak, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, (1998); P.Coda, A.Tapken, *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, (1997); G. Maspero, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, (2018); G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* (2013); G. M. Zanghi, *Occidente la mia terra. Storia, società, politica alla luce del paradigma trinitario* (2008); Aa. Vv, *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*, a cargo de C. Moreschini (2015); M. Donà-J.Milbank, *Neoplatonismo e teo-*

con algunos representantes de estas corrientes contemporáneas, pero para ello, previamente, tendré que plantear qué significa filosóficamente referirse al misterio trinitario. Y es aquí donde el pensamiento de Florenski está llamado a ofrecer grandes frutos, muchos de los cuales merecen ser reformulados[4].

Por lo pronto, la potencia de una sentencia como la de Kirievski, que marca una orientación intelectual decididamente trinitaria, consiste en su *exclusividad-inclusividad*, un par categórico al que volveré a recurrir más adelante, cuando presente un análisis del movimiento extático, amante, de la persona. Lo trinitario, de acuerdo con Kirievski y con el mismo Florenski, es máximamente exclusivo: fuera de lo trinitario, la vida, la persona, la razón y la realidad fáctica son imposibles e insostenibles. Pero justamente en esto ha de radicar la razón de su inclusividad: el misterio trinitario lo acoge todo dentro de sí, concediéndole una cabida trinitaria, según el modo trinitario de ser. Todo lo que es posible en esta vida, es posible como radicación en el misterio de la Trinidad.

Lo trinitario es un modo de realizar la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad[5]. Por ello, su carácter inclusivo y su carácter exclusivo habrán de estar libres de dos aporías fundamentales, la del monismo y la del dualismo. De igual manera, el amor trinitario – si es que tiene algún sentido pensar en algo así como 'amor trinitario' – estará llamado a liberar al pensamiento de la reducción o de la separación de los términos diferenciados que quieren ser puestos en relación[6]. Es en esta dirección donde el sentido fundamental de la *homoousía* (como auténtica 'columna y fundamento de la Verdad', como 'dogma', dirá Florenski) habrá de mostrar su potencia; es aquí donde 'lo trinitario'

logia. Il IV secolo (2023). En español, junto a traducciones de muchos de los estudios citados, hay un interés creciente en torno a la ontología trinitaria, como pone de manifiesto la reciente obra de T. M. Mena, *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria* (2023).

[4] Según López Sáez, *La columna* podría ser subtitulada como "ensayo de personalismo trinitario", cfr. "Los rescoldos de la memoria: la eclesialidad, patria metafísica y cosmos litúrgico", en P. Florenski, *La columna*, trad. esp. 15; F. J. López Sáez, *La belleza, memoria de la resurrección*, 385-397. Para la repercusión de la teodicea florenskiana en una ontología trinitaria, veánse sobre los estudios de Zak: "Unità di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria", PATH, vol. 11, 2012,2, 451-457; "Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria", en P. Coda-A. Tapken, *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, 193-228.

[5] J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 135; M. Mantovani, "Persona e relazione, tra teologia e filosofia", en PATH, vol. 10, 011/1, 12. Dice, por su parte, Zizioulas: "La ontología de la persona es una afirmación de la metafísica de la particularidad. Se trata de un esfuerzo para otorgar a lo particular primacía y ultimidad que trascienda un mundo cambiante de particulares que vienen y van; un esfuerzo por conceder estabilidad a los "muchos" como si fuesen "uno", es decir, absolutos, únicos e insustituibles", I. Zizioulas, *Comunión y alteridad,*132. Zizioulas cita, a propósito de esto, un paso célebre de Máximo Confesor: "El único Logos es al mismo tiempo muchos *logoi*, y éstos son uno (εἰς -no ἕν-, esto es, una persona): en referencia a la procesión creativa y sustancial del Uno, el Uno es muchos; mientras que en relación con el retorno providente de los muchos al Uno… que reunirá todo, los muchos son Uno (εἰς)", I. Zizioulas, *Ibid.*, 88.

[6] En la historia de la teología cristiana, lo trinitario se plantea dogmáticamente como unidad sin confusión y distinción sin separación. Lo herético, o sea lo separado, aquello que renuncia a la posibilidad de encuentro personal en sentido absoluto, tiene, en el pensamiento cristiano, o bien la forma de la absorción y de la confusión o bien la forma de la separación y de la autonomía individual. Estas dos aporías figuran como punto de partida de la formulación teológica trinitaria en los *Capítulos sobre la Trinidad* de Sergei Bulgakov (en P. Coda, *Sergej Bulgakov*, 69-171). Es exactamente el mismo modo de comenzar operado por Santo Tomás al iniciar su explicación del misterio trinitario advirtiendo los errores de Arrio y de Sabelio (*Suma Teológica*, I, q. 27, a.1). Lo interesante de este modo de proceder, para la cuestión que nos ocupa, está en que la polémica con las herejías representa un modo de lidiar con las inviabilidades de la persona, propias del monismo o del individualismo.

tendrá algo que decirle a los principios generador e irreductible de la persona, de cara a sus situaciones sin salida.

En lo trinitario se insinúa, por tanto, una posibilidad para el pensamiento y un camino auténtico para la persona. Ese camino habrá de serlo en cuanto teodicea: no podrá hablarse de Trinidad sin teodicea. Y la teodicea misma debería poder salir de su aporeticidad a través de la hipótesis trinitaria: no podrá hablarse de teodicea sin Trinidad. Ahora bien, ¿cómo referirnos a la verdad trinitaria y cómo, pues, reorientarnos filosóficamente? Esta es una pregunta perennemente abierta en una metafísica trinitaria. Si, para toda teodicea, hay que justificar por qué lo trinitario es posible y necesario, justo y apremiante, desde el punto de vista de una filosofía trinitaria hay que plantear con fuerza cómo orientarnos existencialmente en lo trinitario.

1.2. *La orientación trinitaria del pensamiento no significa objetivar lo trinitario*.

Para referirnos filosóficamente al misterio trinitario necesitamos un método trinitario. Ese método tiene que ser uno con dicho misterio, de manera que el método no precondicione todo lo que el misterio podría darnos. También, por eso, hemos de advertir que lo trinitario – que nos orienta – no puede convertirse simplemente en un nuevo punto de fuga, en una unidad asfixiante para el resto de formas vitales. Sin el misterio trinitario, nada es posible, pero entonces lo trinitario no puede ahogar la pluriformidad de la vida que está dándose, o sea, la vida, en sus múltiples manifestaciones posibles, debería ser una revelación trinitaria. La orientación trinitaria del pensamiento no puede significar un intento de determinar el mundo cerrándolo desde la Trinidad. Por eso, en realidad, para acercarme al misterio de la Trinidad podría acercarme por cualquier flanco; "quién sabe – nos dice Florenski – si no nos toparemos con Ella recorriendo un camino cualquiera, tomado al azar, y entonces quizá Ella misma se nos muestre como tal, como Verdad"[7]. La única condición para encontrar lo trinitario a partir de *cualquier camino* es que el acercamiento a tal misterio se haga *trinitariamente*. ¿Qué significa eso?

¿Cómo asumir el misterio trinitario como Verdad posible para el hombre y cómo entrar intelectualmente en ese misterio? Lo cierto es que el modo teológico de proceder hacia la Trinidad ha sido un punto históricamente muy discutido, sobre todo entre teólogos latinos y bizantinos. Unos tomaron como punto de partida el sentido de la unidad sustancial, de la cual derivaba la relación de Tres Personas; otros partieron de la concreción de Tres Personas irrepetibles, afirmadas en unidad sustancial[8]. Estos dos métodos, aparentemente opuestos en su proceder, tomaron igualmente como presupuesto la teoría bíblica de la imagen y la semejanza entre lo creado y lo increado. Fuera de esta relación, simplemente era imposible hablar de 'tres hipóstasis y una sustancia' o de 'una naturaleza y tres personas', como modos de afirmar la verdad trinitaria.

Podemos entender este presupuesto bíblico como un modo de responder a lo que ya hemos afirmado, esto es, que la pluriformidad de la vida ha de acogerse como una revelación trinitaria, de manera que la comprensión trinitaria puede articularse simbólica

[7] P. Florenski, *La columna*, 40 (trad. esp. 66).

[8] T. Špidlik, *L'idea russa*, 63-70; Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, 67-94; Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 172-175, 192-193.

y analógicamente: a) a partir de un Dios Trino – sostenido por la fe – desde el cual descubrir el misterio presente en el mundo creado, o b) viceversa, alzarse desde el mundo creado para sostener aquello que Dios no puede no ser[9]. Pero esta cadena de atribuciones corre el riesgo de atenerse sólo a un esquema del pensamiento objetual y sustantivo (teológico y antropológico), aun incluso si pretende, como insisten los neopatrísticos orientales (Losski, Zizioulas, Yannaras), partir de la persona y no de la sustancia. ¿En qué medida este modo de proceder puede considerarse auténticamente personológico? ¿Y en qué medida sería aceptable para una teodicea?

Por lo demás, conviene cuidarse de ciertos intentos precipitados de comprender lo trinitario que simplemente trasladan lo propio de un término a otro, entre lo creado y lo increado. Hay el riesgo de hacer de 'lo trinitario' un principio abstracto y horizontal en el que convergieran lo humano y lo divino, en un nuevo horizonte homogeneizador. Vladimir Lossky nos recuerda la conveniencia de frenar ciertos entusiasmos en la comprensión trinitaria de la persona[10], porque, hasta ahora, la personología patrística se refirió más bien al misterio de Dios, quedando casi siempre irresuelto el sentido de 'persona' en el hombre, recubriéndolo con una antropología y sin saber determinar con precisión si aquello que se dice de las personas increadas puede atribuirse sin más (¿ontológicamente, por naturaleza, o por gracia?) a las personas creadas; o si más bien las personas creadas deben atravesar un proceso de personalización en el tiempo (*theosis*), sin poder decir todavía de ellas que son 'personas' en el sentido trinitario –ambas 'opciones', como orientaciones trinitarias, no están exentas de graves problemas.

En el caso particular de Florenski, en la segunda parte de *La columna* nos ofrece unas "Notas sobre la trinitariedad" que ilustran esta tensión en torno al método trinitario. Allí, Florenski insiste en que el misterio de la Trinidad no puede deducirse desde la razón, pero que una determinada experiencia trinitaria es fuente de racionalidad. Esto ya nos da un indicio de cómo lo trinitario, en la concepción de Florenski, corresponde a todo lo que hemos querido significar, en el capítulo anterior, como apocalipsis de la razón. Además, desde esta luz, afirma que "la trinitariedad constituye la característica más general del ser"[11], una afirmación importantísima para la ontología trinitaria, ya que la plenitud existencial del ser concreto (*bytiá*) queda articulada trinitariamente. Se trata de una trinitariedad que estructura todo cuanto pueda existir; pero es una ley universal actualizada existencialmente en la concreción de cada realidad, pues "cada uno de sus estratos, cada uno de sus géneros, posee también una trinitariedad particular"[12]. Por eso, al hablar de 'Trinidad', habrá que diferenciar entre el Absoluto Trinitario y la trinitariedad de ser, como ley universal pero que se da de modo singular en las diferentes esferas de la existencia. Y las aporías generadas en torno al acto de existir entonces habrán de salvarse en lo trinitario como principio general del existir. Cómo poder afirmar tal cosa de las personas humana y divina, habría de descubrirse a través de aquella singular modulación

[9] "En la naturaleza creada leemos aquello que debemos pensar y considerar acerca de la naturaleza increada", dice Ricardo de San Víctor, en *La Trinidad*, I, IX. Ricardo aplica este principio a la fecundidad de los seres creados, que exige una pluralidad de personas para comprender la unidad sustancial.

[10] V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, 109-114.

[11] P. Florenski, *La columna*, 596 (trad. esp. 505).

[12] P. Florenski, *Ibid.*, 596 (trad. esp. 505).

existencial alumbrada y prometida por el acto de fe: ha de haber una correspondencia entre el acto existencial, el acto de fe y la trinitariedad.

Pero ¿cómo poner de manifiesto esta trinitariedad universal de la existencia? Ahí Florenski recurre – a modo de *vestigia trinitatis*, dice Spidlik[13] – a diferentes modos en los que se da la trinitariedad, como son: el espacio, el tiempo, las personas gramaticales, la familia, las facultades psíquicas o el culto religioso. En verdad, este modo de proceder no es más que una recapitulación de las diferentes vías atributivas hacia la Trinidad que se propusieron a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Y, sin embargo, en esa enumeración de vestigios (que, repito, Florenski nos refiere, a modo de apéndice, en las notas finales de su libro), Florenski deja intacta, insinuándola tan sólo, la trinitariedad fundamental, la trinitariedad de la constitución trascendente de la persona, la trinitariedad del amor – común al hombre y a Dios, y a la cual, por lo demás, había apuntado casi toda *La columna*. Esto sugiere que las analogías trinitarias, en cuanto ontológicas (al igual que toda otra analogía teológica) están, de algún modo, incompletas cuando les falta un juicio más profundo, que es el juicio ontológico de lo trinitario en cuanto amor:

> Se presiente que ha de existir alguna vinculación profunda entre todas estas trinidades (…). La inmensa mayoría de los filósofos y de aquellos santos padres que, como San Agustín, tomaban parte en el pensamiento filosófico, se ocuparon de esta cuestión. Pero ¿qué es lo que todos ellos nos han dejado? Analogías, por detrás de las cuales se vuelve de nuevo a presentir (sin poder llegar a más) que se da una afinidad mucho más profunda. Nos dejaron tan sólo simulacros…[14]

Las analogías serían nada más que simulacros si sólo se encargasen de una comprensión fáctica del mundo, no de lo más fundamental que se decide en el corazón del hombre[15]. Por ello, hay ciertos límites al proponer lo trinitario como una salida a la aporía. Dicha propuesta no puede venir simplemente por una extrapolación en los términos, sea por una analogía en la unidad de lo múltiple o por una analogía en el sentido de 'persona'. Las analogías conceptuales, más o menos afortunadas, o el simbolismo, así como la afirmación de la premisa trinitaria a partir de la revelación bíblica, resultan admisibles sólo a partir de una teoría de la imagen y de la semejanza de lo trinitario en el hombre, pero este *imago Dei*, que reuniría en un haz la inteligibilidad salvífica del resto de trinitariedades, sólo puede ser sostenida si lo trinitario es realmente el juicio del destino del hombre. Lo trinitario, en su formulación conceptual y en la inefabilidad del misterio divino, es irreductible a la univocidad del *-logos*, lo trinitario no se resuelve en ninguna *-logía*, aunque se preste a ella, porque el logos está en lo trinitario. Aquí se marca el primer paso en la unidad de teodicea y trinidad, y es esta es una demanda levantada por lo trinitario mismo. No podemos hacer trinitología, sino teodicea trinitaria. Incluso la

[13] T. Ŝpidlik, *L'idea russa*, 66.

[14] P. Florenski, *La columna*, 599 (trad. esp. 508).

[15] Conviene recordar que lo trinitario representó para la mayoría de los autores patrísticos y medievales precisamente un juicio radical sobre el destino del hombre y la vida espiritual del corazón humano. Por eso, el juicio de Florenski que acabamos de leer no deja de tener, al menos en este punto, un carácter más bien reduccionista, porque todas aquellas analogías trinitarias de hecho sí fueron más que 'simulacros'.

personología trinitaria que hagamos tiene que darse dentro de las demandas de la *-dicea*, en el juicio del mutuo éxodo.

El método trinitario exige a las ontologías trinitarias pensar trinitariamente, y esto excluye abstraer lo trinitario en Dios y en el hombre[16]. Sin embargo, en algunos intentos de hacer 'ontología trinitaria' hay el riesgo de interpretar lo trinitario en Dios y en el hombre como si éstos correspondieran a ámbitos aislados entre los cuales hubiera que trazar puentes, proyectando lo trinitario hacia lo creado y hacia lo increado. Por el contrario, la comprensión trinitaria sólo es posible habiendo abierto ya una relación singular: es la misma relación que abre las demandas de la teodicea y la misma relación que, para la teodicea, posibilita el acto de fe como éxodo, como apocalipsis de la razón.

En mi reflexión, con Florenski, no voy a hacer teología ni antropología en sentido unilateral, aunque irremediablemente me apoyaré en ambas disciplinas para la propuesta de una teodicea trinitaria[17]. Esto significa preguntar cómo es posible la existencia de la Santa Trinidad (y no sólo cómo es posible comprenderla)[18], así como preguntar por las posibilidades personológicas que abre la Trinidad. ¿Acaso la vida de la Santa Trinidad no dice algo acerca del éxodo de la persona, que el hombre busca? El éxodo del hombre y el éxodo de Dios, ¿no se entrecruzan en ese misterio trinitario al que se ha referido la metafísica cristiana, pero cuya fundamentación metafísica siempre, todavía hoy, permanece, según Florenski, prácticamente intacta?

Nosotros nos hemos situado en un momento del filosofar que es teodicea, una teodicea que debería significar la posibilidad o la imposibilidad de éxodo en la persona. No pretendemos la comprensión autárquica de realidades contrapuestas (creada e increada), sino que nos mantendremos en la perspectiva del mutuo éxodo, del intercambio del puesto (en el modo de la verdad-justicia), para abrir desde ahí la verdad del misterio trinitario.

---

[16] Sobre la inseparabilidad entre una 'ontología de la relación' y un modo relacional de pensar, Alessandro Clemenzia recuerda la sentencia de Hilario de Poitiers: "*nemo enim novit nisi invicem*", ninguno conoce sino en reciprocidad; A. Clemenzia, «Ontología y razón trinitaria», *Isidorianum* 22/44 (2013), 395. Esta coherencia está sin duda en la obra de Florenski, como ya hemos advertido en numerosas ocasiones, tanto por el modo de pensar como por el estilo de expresarse en las cartas.

[17] Por eso, al hacer teodicea trinitaria no voy a limitarme simplemente a los datos de fe, revelados teológicamente en la oración. La teología es experiencia de Dios en la historia, la filosofía – incluso como teodicea – es la teorización de ese Dios del que tenemos o no experiencia. La metafísica ha de estudiar la trinitariedad del Absoluto como revelación de la Persona, mientras que el teólogo ha de dirigirse a la concreción y acción de ese Dios Trinidad; la teología es la experiencia trinitaria y la inmersión en la vida trinitaria, mientras que la metafísica es aquel indicio que, como dice Florenski, solo la experiencia personal puede ver confirmado. Que la teología es experiencia de Dios, *oración*, es un principio fundamental de la espiritualidad cristiana oriental: "San Gregorio de Nisa llama a esta conciencia concreta y real de la presencia de Dios en el alma, «sentimiento de la parusía» y habla del «sentimiento de Dios» y del «sentido de Dios» (*epignosis*): «Hay, dice, cierto tacto del alma por el que toca al Verbo». San Máximo lo llama «sensación superior» y dice: «Llamo experiencia al saber mismo en acto que tiene lugar más allá de todo concepto... participación del objeto, que se revela más allá de todo pensamiento». Para san Gregorio, semejante participación realizada por medio de la contemplación constituye una verdadera Θεολογια o Θεογνοσια. Así mismo para san Simeón, teologizar es referir lo que se ve por medio de la luz divina, es traducir en términos teológicos la comunión con Dios, relatar su contenido", cfr. P. Evdokimov, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*, 2.

[18] Según Zizioulas, al cristiano no interesa tanto si Dios existe, sino cómo existe; cfr. I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 30. El *cómo* es el carácter fundamental del pensamiento en juicio (*-dicea*) que nosotros estamos buscando.

Esto puede expresarse mediante la siguiente pregunta: ¿en qué sentido es trinitaria la Verdad que libera al hombre? ¿Y cómo es trinitaria esa liberación?[19]

La Verdad podría liberar *trinitariamente* al hombre si Ella misma fuese eterna libertad trinitaria, libertad en la Trinidad. Esto significa postular un Dios libre de la aseidad, libre de aquel egoísmo ontológico proprio del principio de autosubsistencia[20]. Al postular un Dios así, en el dinamismo de la teodicea, las preguntas suscitadas en torno a lo trinitario no consistirán en cómo justificar ontológicamente lo trinitario, o sea, en cómo explicar la unidad de sustancia y la pluralidad de personas, sino más bien en preguntar cómo entrar en la vida trinitaria y cómo lograr que la vida trinitaria permee el modo humano de estar en el mundo, confirmando que se trata del mismo *cómo* que hace 'ser' al Dios Trino. Se trata de preguntar si el amor realmente puede ser asumido como verdad, como verdad fundante de Dios y como verdad fundante del hombre.

Por ello, como punto de partida creo que es menester preguntarse qué cabría esperar de una metafísica trinitaria, cuáles serían los frutos de la entrada en el ritmo trinitario de la vida. Esos frutos tienen que ver con el sentido que demos a la noción de *relación*.

1.3. *Lo trinitario es la ruptura de la idolatría en el modo de la relación.*

Al introducir cuestiones trinitarias en el panorama filosófico, se podría decir aquello que Sócrates dice a Trasímaco, que "no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir"[21]. Para la persona que aspira al éxodo, plantear problemas de metafísica trinitaria no supone algo como un lujo teológico o una especulación secundaria, sino plantear el sentido de la relación y juzgar la relación fundante de la persona en cuanto persona. ¿Cómo tenemos que relacionarnos? ¿De qué tipo de relación

[19] Según Santo Tomás, el conocimiento de la Trinidad es necesario para el hombre por una cuestión de salvación, para salvarse en la Santa Trinidad, y por una cuestión de libertad, porque así puede reconocer en el mundo creado la impronta de la libertad, no de la necesidad de la naturaleza: "al poner en Él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad", Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I q32, a1, ad3. Este planteamiento concuerda perfectamente con el modo de hacer metafísica que vengo sosteniendo: lo trinitario ahora se perfila como un asunto de éxodo (salvación y libertad) que se jugará en su potencia para liberar de una metafísica necesitarista, 'cerrada', en la cual lo creado quedase reducido a una suerte de emanación o apariencia de lo increado (o viceversa).

[20] Recordemos que, para Florenski, el acceso a la Verdad exige "despojarse de la aseidad". Este principio del despojarse de la aseidad concuerda con una invocación preciosa que la liturgia hispano-mozárabe hace al Dios Trino: "Dios único, aunque no solitario…", cfr. J. Colomina Torner, "Los textos litúrgicos trinitarios y la identidad del pueblo mozárabe en la historia", en *Anales Toledanos*, nº37, 1999, 48. Que Dios no sea soledad, significa que la soledad no es el estado metafísico más radical. Tal es la mayor esperanza humana, la esperanza del éxodo. Pero el ser humano, ¿es capaz de comunicarse con un Dios así, victorioso sobre la soledad metafísica? Y si lo es, ¿cómo? Esto es lo que constantemente estamos preguntándonos. En realidad, estas preguntas tienen que ver con el sentido de la *unidad* que se afirma de ese Dios no solitario. ¿Cómo es posible una unicidad libre de solipsismo, cómo es posible una comunión libre del egoísmo de la ley inferior de identidad? Por otra parte, si llegáramos a conocer a ese Dios único pero no solitario, libre de su solipsismo, entonces habríamos entrado en un modo de ser y de pensar que rompería la lógica de autosubsistencia, de autarquía y de autopertenencia. Es lo que sostiene Zizioulas en toda su teología: "no hay ni debería haber existencia personal que sea autoexistente, autosuficiente o autoexplicable", I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, p. 180.

[21] Platón, *República*, 352d.

suprema somos capaces, a qué tipo de relación hemos sido llamados? ¿Cómo tenemos que vivir, qué orden hemos de seguir?

Tanto el deseo de la Verdad en el hombre, como el mandato divino del amor, exigen no precipitarse en el modo de comprender la relación. O sea, la relación en la persona no puede ser simplemente una prolongación de la persona, un vuelco de la persona hacia lo que está fuera de sí, o como ha dicho Florenski a propósito de la linealidad, la proyección de luz de quien se relaciona. Para todos esos casos, la expresión trinitaria de la relación comporta, por sí misma, un corte en las aspiraciones espontáneas, naturales, a relacionarse con lo otro de sí mismo. Pues si la relación se presupone trinitaria, ¿no queda ya truncado el correlato del sujeto que se relaciona?

La propia idea de una trinitariedad en la relación rompe la unidireccionalidad de la relación, la tensión entre dos correlatos. No importa si esos correlatos se presuponen previos al acto relacional ('son' antes de relacionarse) o si vienen a ser a partir del acto relacional (como sucede en algunas comprensiones de la relación entre 'yo' y 'tú', como en Buber[22]). Mientras perdure un sentido dual de la relación, como dirección del yo al tú o del tú al yo (o entre 'nosotros' y 'tú', o 'nosotros' y 'vosotros'), se mantendrán las aporías de la ley inferior de identidad. Esto, a mi juicio, representa una inviabilidad en un modo tan frecuente de pensar lo identitario y lo relacional – y, por tanto, la unidad o la discordia entre las personas diferentes. En este sentido, parecería acertada la crítica hecha por Lossky al sentido tomista de la relación de oposición en la vida intratrinitaria[23]. La relación, si es trinitaria, no puede ser relación de oposición, mejor dicho, no puede agotarse en una relación de oposición. El cara a cara entre dos personas, cuando es amante, podría tener una forma bien distinta de la exclusividad de los dos que se aman (o se odian) mantenida en relación de oposición.

La trinitariedad tiene, por esto, una potencia antiidolátrica. Si Dios es Trino, entonces la relación con lo divino no puede ser vectorial, unilateral, monolítica; la relación entre el Creador y la criatura simplemente ha de configurarse de otro modo que como una contraposición. El ídolo es monolítico, es el arquetipo del que se espera la apertura de las aguas y la viabilidad existencial, pero se espera por su razón de autarquía, porque se basta a sí mismo[24]. Lo trinitario, en cambio, habría de ser una ruptura con lo monolítico del ídolo. Lo trinitario es incompatible con una imagen de Dios bien delineada, que pudiera

[22] En este sentido, considero acertada la crítica que Zizioulas hace a Buber, cfr. I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 67ss; 173-174.

[23] Lossky polemiza con la concepción tomista de relación como *relativa oppositio*, *oppositio relationis*, *relatio ad suum oppositum*. Dice, en efecto, el Aquinate: "a la razón de relación pertenece la relación de uno con otro en cuanto que en lo relativo se opone uno a otro" (*Suma teológica*, I, q. 28, a.3). Según Lossky, esta concepción parte de los siguientes presupuestos: a) las relaciones son el fundamento de las hipóstasis (definidas por oposición recíproca), b) a la tercera hipóstasis corresponde una relación de oposición cuyo correlato es unidad impersonal (Padre-Hijo, según la doctrina latina del *filioque*), c) el origen de la persona es impersonal, siendo lo hipostático una derivada de la unidad sustancial. Las tesis de Losski deberían ser respondidas y matizadas en un contexto diferente; sin embargo, creo que es admisible la identificación que hace el teólogo ortodoxo entre aquella concepción de la relación como relación de oposición, con una concepción naturalista del misterio trinitario, donde lo personal parece ser una derivada ontológica. Personológicamente, esto conlleva una fuerte implicación humana: el hombre, para reconocer quién es él, no ha de "oponerse" a nada ni a nadie, sino que él es quien es según un modo irreductible de proceder de otro.

[24] Recordemos, una vez más, que este es el secreto de la anti-idolatría de Prometeo.

apuntarse con el dedo – o con el impulso del corazón – como τόδε τι aristotélico[25], para después predicarle atributos, aun salvaguardando su presencia desbordante e inefable. Lo idolátrico no consiste tan sólo en un objeto mudo, que absorba la irreductibilidad de quien lo mira, ni en un sujeto que absorba a todo cuanto mire, sino en la relación dual misma, cuando es relación sujeto-objeto o sujeto-sujeto. Sólo el misterio trinitario rompe el modo de ser del ídolo y del idólatra. Ontológicamente, el Absoluto Trinitario es la imposibilidad de idolatría, de manera análoga a como todas las tensiones y preguntas generadas en torno a lo trinitario nacen precisamente como resistencia frente a una relación idolátrica, y, por ello, aporética.

No sólo eso. La potencia antiidolátrica del ser trinitario se extiende más allá de la relación entre la criatura y su Creador, hasta toda relación posible. No sólo la relación hacia Dios, sino la relación con cualquier ser concreto y finito está invalidada si tiene la forma dual, como nexo entre correlatos. Esta es una consecuencia del principio joánico según el cual no se puede amar a Dios sin amar al hermano (1 Jn. 4, 20), ni viceversa; un principio que está a la base de la visión florenskiana del amor que iremos detallando. Si la relación espontánea y vectorial (intencional) en el hombre queda truncada en el ser trinitario, entonces, cuando el hombre conozca y ame, estará libre de sí mismo y podrá donarse a otros o acoger a otros trinitariamente.

Sin embargo, al mismo tiempo nos vemos obligados a afirmar un extremo contrario al que acabo de decir. El corazón humano no puede renunciar al objeto de su amor, al término de su movimiento, al principio irreductible frente al cual estamos y hacia el cual nos dirigimos[26]. El amor exige estar ante alguien único y en una relación irreductible. Al hablar de lo trinitario, no puede quedar sin responder cuál es la unidad y el término de la relación, o sea, hacia dónde dirigir la mirada, pues la mirada es la direccionalidad de la persona (*prosopon*) que espera el encuentro con otra mirada y que no puede quedar suspendida en una soledad indefinida, ante un espacio indefinido. El principio hipostático es faz (*list*, en ruso) y se dirige a otra faz, a un tú, al que puede amar con un amor singular y exclusivo, como auténtico *dilecto*, irreductible e hipostático.

Para la experiencia religiosa, esto es fundamental, en cuanto aspira a un Tú absoluto, a la Santa Faz, a la presencia por antonomasia del amor (así lo reflejan la filosofía monástica de San Anselmo o los comentarios al *Cantar* de la tradición cisterciense). Pero si media una fórmula trinitaria, ¿qué cabe esperar del éxodo y en nombre de quién podría esperarse una revelación? La mera formulación de tres personas en una unidad divina,

[25] "La sustancia de Dios, «Dios», no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión. (…) Nada que existe es concebible por sí mismo, como un individuo, como el τόδε τι Aristóteles, puesto que incluso Dios existe gracias a un acontecimiento de comunión", I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 31.

[26] Zizioulas rechaza la idea de un movimiento deseante dirigido a ninguna parte, polemizando con el sentido posmoderno del deseo, en Levinas, especialmente: "en tanto que el otro al que deseamos infinitamente no es un ser particular, donde nuestro deseo encuentre su último reposo, lo que nos queda al final no es más que nuestro propio deseo. Si concedemos que el otro al que deseamos atrae a su vez nuestro deseo pero no es él mismo y otro quien nos desea, la alteridad acaba evaporándose en un deseo vacío del otro. Estamos ante una diferencia fundamental respecto de los Padres griegos, como por ejemplo Dionisio Areopagita y Máximo, para quienes Dios, el Otro por excelencia, como eros sale de sí, y atrae hacia sí mismo como último destino de su deseo a todos aquellos cuyo deseo provoca", en I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 71.

¿no conducirá a la persona hacia una esquizofrenia metafísica, forzando su mirada amante hacia aquí o hacia allá, según el principio personal (uno entre muchos, entre tres) con el que entre en relación? Esta es la mentira del politeísmo (del triteísmo para los cristianos). Si al preguntar '¿hay alguien detrás del muro del mundo creado, alguien más allá de la aporía?' la respuesta no fuera el "Uno solo" del monoteísmo o, de modo impersonal, del neoplatonismo, ¿no estaremos falseando el principio y el destino del amor? ¿Quién le abre el éxodo al hombre?[27].

Tenemos, entonces, una antinomia, entre la imposibilidad de renunciar a un Tú predilecto y la imposibilidad de mantener una relación dual con ese Tú. Aquí se refleja el carácter inclusivo-exclusivo de lo trinitario, que invalida lo exclusivo o lo inclusivo tomados unilateralmente: no puede haber una relación que no descanse en una alteridad concreta, absoluta, irreductible, pero esa relación – si realmente es trinitaria – no puede tener un carácter unidireccional, aun manteniéndose como una única relación.

Por una parte, lo trinitario implica en el hombre una impotencia en su aspiración a relacionarse, pero, por otra parte, supone una auténtica bendición, porque le está diciendo a ese hombre que ha de dejar de ser un sujeto de relaciones, vectorialmente dirigido hacia su término. El hombre aspira a instaurar una relación con una Persona divina, con otros hombres y con el mundo; pero, en ese sentido, él mismo quiere ser el sujeto de la relación. Su tensión es precisamente su *intención*: toda la disyuntiva personal significa hacia dónde ir, hacia dónde tender, hacia dónde mirar, que tal es la misma problemática que aparece cuando lo trinitario se insinúa. El hombre es espontáneo (inercial, dice Florenski); por naturaleza quiere conocer, obrar, ser sí mismo y comulgar, ser en definitiva uno en unidad. Pero la espontaneidad religiosa se quiebra con la idea de un Dios Trino; precisamente esto es aquello que, para la teodicea, significa una esperanza de ser liberado del propio solipsismo y de un movimiento que se mantiene cerrado en sí mismo. El misterio trinitario trunca en el hombre aquella relación espontánea y vectorial, que tuviera su punto de aplicación en sí mismo y cuya intensidad dependiese de un valor unidireccional (ya fuese esta intensidad el ardor del propio deseo o la dignidad de lo deseado).

Las consecuencias que tienen estas afirmaciones para el modo de comprender el movimiento de la persona todavía están por descubrir. Podemos decir que el dinamismo relacional de la Trinidad invalida, simultáneamente, la *mediatez* y la *inmediatez* en la relación. Florenski nos ha recordado que la idolatría y la autosuficiencia se deben a la

[27] Este problema, aparentemente ingenuo, recorre de manera irresuelta la teología cristiana como problema de la teofanía en la historia y, más gravemente, como destino del corazón humano. Existencialmente, el cristiano se ve abocado a oscilar entre un triteísmo o un modalismo, como si la teofanía se dijera o bien de sólo una persona o bien de una unidad abstracta, cualificada en sentido personal según el modo de la teofanía. En este sentido, es justa la pregunta de Bulgakov sobre quién habló en la zarza ardiente; cfr. S. Bulgakov, *El Paráclito*, 86. La honestidad filosófica nos impide contentarnos con la respuesta dada por Losski o Zizioulas recuperando la tesis de la monarquía del Padre; al menos no podemos contentarnos con el modo de concebir esa unidireccionalidad hacia el Padre, hacia una única Persona divina, lo cual exige una reformulación del amor divinohumano. Este tema, como se sabe, fue también abordado por San Agustín a lo largo del segundo libro de *La trinidad*: "En cuestión tan complicada – dice el obispo de Hipona –, primero hemos de investigar, con la ayuda de Dios, si bajo dichas formas corpóreas se aparecieron a los patriarcas el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; o si unas veces se apareció el Padre, otras el Hijo y algunas el Espíritu Santo; o, finalmente, si se apareció el Dios único, sin distinción de personas, es decir, la Trinidad indivisa", Agustín de Hipona, *La trinidad*, L. II, c. 7.

inmediatez de A=A o a la serie indefinida de mediaciones. Ahora podemos afirmar que la dignidad ontológica de la persona, que es lo que constantemente exige las demandas del principio hipostático a lo largo del camino de la teodicea, supone una salida de la mediación y de la inmediación (como de la intuición y del discurso), hasta alcanzar una síntesis trascendente, que comprenda a la persona como inmediatez mediada o como mediación inmediata, si así puede decirse. Una relación de inmediatez traiciona a la persona, disolviéndola en su propio movimiento hacia lo otro de ella misma, y en el ser trinitario es imposible. Una relación mediatizada, como la que acontece en modelos erróneos de representar lo trinitario (del tercero al segundo y del segundo al primero, un modelo típico de las procesiones plotinianas) traiciona igualmente a la persona, porque la persona nunca puede ser tomada simplemente como mediación. Pero mediación e inmediación son necesarias en el ser personal, porque la otra persona, el tú, es una alteridad en sentido absoluto, pero que no termina en sí misma ni apunta hacia sí misma, sino que reenvía hacia otra nueva alteridad, hacia un tercero.

Por todo ello, queda claro que a la comprensión trinitaria le está reservada poner de manifiesto en qué consiste la dignidad ontológica de la persona[28]. La teodicea trinitaria, como espacio alumbrado por la Trinidad, puede descubrirse como habilitación de la persona, del misterio del *quién*. Recordemos que a la teodicea correspondía el camino de salvación para el principio hipostático en el hombre. Lo trinitario habría de ser una puesta a la luz del sentido de la persona, primero en cuanto le procure su éxodo, pero además conceptualmente, como una interpretación más exacta de aquello a lo que nos referimos al usar el par hipóstasis-ousía y manteniendo como divisa la eliminación de todo impersonalismo posible[29].

Florenski nos conduce hasta esta comprensión del Dios trinitario radicado en el carácter primordial de la persona, no de la conciencia, ni de la sustancia, ni siquiera de la *societas* en abstracto, cuando establece (inspirándose en Schelling) la diferencia radical entre filosofía de la cosa y filosofía de la persona: "la concepción racionalista de la vida no distingue de forma decidida (porque no es capaz de hacerlo) la persona y la cosa; más precisamente, dispone de una única categoría, la cualidad de objeto material, y por eso todo lo que existe, incluida la persona, es cosificado y considerado como cosa, como objeto, como *res*"[30]. Esta distinción no hace más que reiterar la orientación general del pensamiento, que lo trinitario ha de confirmar o desmentir. Cuando "el principio y fundamento de todo no es la Persona viva, no es la Hipóstasis ni la Trinidad viviente que

[28] "Las dificultades lógicas que entraña la doctrina de la Trinidad tienen que ver con la ultimidad ontológica de la alteridad", I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 50.

[29] "La ontología de la persona es una afirmación de la metafísica de la particularidad. Se trata de un esfuerzo para otorgar a lo particular primacía y ultimidad que trascienda un mundo cambiante de particulares que vienen y van; un esfuerzo para conceder estabilidad a los «muchos» como si fuesen «uno», es decir, absolutos, únicos e insustituibles", I. Zizioulas, *Ibid*., 132. Conviene advertir que también en el sistema trinitario de Santo Tomás de Aquino la persona y la relación son conceptos ontológicamente primordiales, por encima incluso del τόδε τι aristotélico, aunque metodológicamente su afirmación no sea personológica, sino naturalista: "Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza" (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*), Tomás de Aquino, *Suma teológica*. I, q. 29, a. 3. Está pendiente todavía una integración entre las metafísicas trinitarias latina y bizantina precisamente a partir de la ultimidad absoluta de la persona.

[30] P. Florenski, *La columna*, 77-78 (trad. esp. 97).

se fundamenta a sí misma, sino una sustancia de la cual provienen las hipóstasis (…) esa sustancia no puede ser reconocida de otro modo que como impersonal y, por tanto, como cosística"[31]. De acuerdo con lo dicho anteriormente, esta diferencia entre filosofía de la cosa y filosofía de la persona justifica que en Florenski lo trinitario aparecezca como una teodicea, no sólo como una descripción ontológica o una interpretación teológica.

La diferencia entre filosofía de la persona y filosofía de la *res* se orienta hacia el descarte de toda traza de impersonalismo en la precomprensión del Dios Trinitario, algo en realidad dificilísimo porque, paradójicamente y frente a lo que sugeriría el sentido común, los hombres no estamos acostumbrados a lo que significa ser persona, cuya plenitud, radicada en Dios, sobrepasa infinitamente a la comprensión creatural (habituada más bien a la mentalidad cosística).

Esto también nos ha de advertir de que el ser personal en Dios no es una proyección humana, ni un carácter "económico" del Absoluto. Nuestra tesis es la contraria, o sea, que incluso todo lo apofático e indecible que puede decirse de Dios, con la mística de la divina oscuridad típicamente oriental, corresponde a su ser personal, se dice de Él precisamente en cuanto Persona, mientras que el hecho de detener la expresión personalista rindiéndola ante una esencia que permaneciera eternamente incognoscible, como a menudo hizo la teología cristiana (la oriental y la occidental), en realidad es una consecuencia de un enfoque lineal, aporético, del hombre ante el misterio de la trascendencia.

La mente humana, sobre todo después del sustancialismo y del idealismo, considera antropomórfico concebir tres hipóstasis perfectamente concretas, eterna y mutuamente otras, a las cuales correspondiera, como decía Ricardo de San Víctor, el quién y no el qué. Pero, en realidad, el antropomorfismo, como proyección de una mismidad irresuelta, consiste precisamente en lo contrario: incapaz de comprender la ultimidad ontológica de la persona, la mente humana atribuye a lo divino el grado máximo de un modo de ser que permanece impersonalizado. El apofatismo es una revelación de la persona, no una fuente oscura en la cual el ser personal desaparece. Como sostuvo Bulgakov, a la hora de tratar del ser personal y trinitario, "las categorías de misterio y revelación tienen un valor mucho más general y de principio que las categorías de causa y efecto"[32], donde la causalidad (aplicada en cuanto ley inferior de identidad) es la responsable de obrar la atribución de los principios impersonales de lo creado a lo increado, incluso negativamente, con la excusa de no antropomorfizar.

Hechas estas consideraciones, cabe anticipar una serie de preguntas que surgen apenas se postula el Dios Trinitario para la persona creada. Todas esas preguntas tienen que ver con el sentido de lo que entendemos con 'persona'. ¿Cómo el hombre puede recibir la

[31] P. Florenski, *Ibid.*, 775, nota 701 (trad. esp. 667, nota 703). Esta última cita se refiere, polémicamente, a la concepción trinitaria de Soloviov. "La filosofía de Soloviov, sutilmente racionalista por su forma, es inevitablemente una filosofía de la cosa por su contenido", *ibid*. 775, nota 701 (trad. esp. 667, nota 703). Por su parte, Bulgakov establece el precepto del personalismo para la filosofía cristiana, según el cual "la forma superior y, por tanto, también originaria de lo Absoluto está representada por el ser *personal,* que se encuentra realizado de un modo absoluto en la personalidad colegial (*v sobornoi lichnosti*) propia de la tri-unidad divina, de la hipóstasis tri-hipostática. La filosofía cristiana parte de este ser, y no busca ya ninguna otra fundamentación más lejana para su proceder, para lo cual no se apoya tan sólo en la revelación divina misma, sino también en las observaciones de la razón, no pudiendo reconocer otro carácter del Absoluto por encima del personal trinitario", S. Bulgakov, *El Paráclito*, 442.

[32] S. Bulgakov, *Ibid.*, 440.

noción de ‘persona’, a imagen del Dios Trino, cuando la persona trinitaria tiene unas implicaciones que resultan contradictorias para aquello que intuitivamente el hombre llamaría ‘persona’? ¿Hasta qué punto el ser personal propio de Dios es atribuible al ser humano? Pues la dificultad de trasladar una noción trinitaria al ser creado está en que la única ‘sustancia’ divina es plurihipostática, mientras que el ser humano es siempre una ‘naturaleza individual’, monohipostática. ¿Cuál es la cualificación hipostática de la persona humana que entra en una relación de comunión? ¿Qué significa entender ‘comunionalmente’ aquello a lo que la metafísica tradicional designó con el término ‘sustancia’? ¿Qué significa para la persona humana relacionarse con lo otro de sí, cuando en Dios tal relación acontece en el interior de una identidad? ¿Cómo puede, en definitiva, el hombre entrar en relación con un Dios trinitario? ¿Qué hay en el corazón del hombre que le hace capaz de entrar en un dinamismo trinitario? ¿Qué estructura hay en el hombre que le permite recibir, ampliar y hasta comunicar un misterio de amor pleno en el cual halla su quietud, su libertad y la máxima elevación posible de su singularidad? ¿Qué acontece cuando nos relacionamos ‘trinitariamente’ y cómo acontece ahí el misterio de Dios?

Y por cuanto respecta a la trinitariedad divina, ¿qué sígnica hablar de una Persona – inseparable de otras dos, pero reconocida como ‘Primera’ hipóstasis – de la que proceden otras dos? ¿Cómo puede una hipóstasis generar a otra hipóstasis? ¿Cómo puede una hipóstasis estar en el interior de otra hipóstasis? ¿En qué medida se determina lo más propio de una persona a partir de sus propiedades y de su origen? ¿Y cómo concurren esas propiedades en una única relación infinita? En la comunión de personas, ¿se habla de una única relación, o cabe postular relaciones intransferibles entre cada persona de la única divinidad, haciendo de la relación una garantía de lo irreductible? ¿Cuál es el nexo entre la persona y la relación, o sea, es ‘persona’ un sinónimo de ‘relación’? ¿Cuál es la direccionalidad y le éxtasis de las Personas eternas?

Todas estas preguntas, típicas en una filosofía del misterio trinitario, se convierten en decisivas para la teodicea y para el éxodo de la persona desde el momento en el que se pone en juego, o en crisis, aquello de lo que la persona es capaz, así como su propio movimiento. En la metafísica trinitaria de Florenski, preguntas como estas pueden interpretarse como variantes de una sola: ¿cómo es posible un amor metafísico, que realmente libere a la persona de su aseidad?

Para responder a estas preguntas, sólo podemos situarnos en la luz del amor hasta el extremo, de un amor que determina la existencia al juzgarse entre el abandono total de sí mismo y el reencuentro en otros.

1. 4. *La unidad del misterio trinitario con su método se alcanza a través del amor, “porque Dios es Amor”.*

Si lo que nos preguntamos es cómo la persona creada puede entrar en el misterio trinitario para, a través de esa entrada (que en realidad es *éxodo*) conocer la Verdad de la intra-Trinidad, entonces en la teodicea de Florenski creo que hay dos respuestas. Es la doble respuesta que constituye la antinomia inescindible entre lo dogmático y lo experiencial. Hemos visto suficientemente que la brecha inherente a esta antinomia no

podemos cubrirla por nosotros mismos: exige la trascendencia, la revelación y el salto, porque lo trinitario para la razón, siendo necesario, es imposible. Más adelante veremos en qué consiste la fundamentación interna del dogma de la *homoousía*, o sea, qué definición formal de la Verdad concluye Florenski. ¿Qué decir, en cambio, de una experiencia trinitaria?

Por cuanto concierne a la experiencia de la Verdad, lo primero que conviene recordar es que esa experiencia, según Florenski, se verifica a sí misma, aun siendo una experiencia que sobrepasa y rompe el régimen de la "autoempiría". La experiencia trinitaria se autodemuestra, supone una forma de facticidad. Desde un punto de vista más genérico, esto significa que hay una experiencia que puede ser asumida como punto de partida y que escapa a las aporías de la linealidad. El Absoluto Trinitario y la trinitariedad de la persona pueden postularse formalmente o pueden estar viviéndose de facto; lo importante es que la verdad de lo uno se reconozca como la verdad de lo otro, estando destinadas a afirmarse en un idéntico momento.

Esa experiencia que sirve de punto de partida para la comprensión trinitaria no puede ser otra que la del amor. "Es en el amor donde se reconoce la Verdad absoluta"[33]. La formulación lógica de la Verdad quedará como un postulado cuya profundidad sólo se reconocerá recorriendo la experiencia del amor[34]. Y, viceversa, el amor es la garantía de que se ha entrado en un modo trinitario de vida y de que existe un éxodo capaz de vencer a la aporía. Todo lo que dirá Florenski acerca de este paso a un orden nuevo del pensamiento no será sino un comentario a las cartas de San Juan, consagradas al amor: "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida – dice San Juan – porque amamos al hermano" (1 Jn. 3, 14). "El que ama es regenerado, nace por segunda vez a una vida nueva (…), ha adquirido un ser nuevo y una nueva naturaleza, «estaba muerto y ha vuelto a la vida», ha pasado a un nuevo ámbito de realidad"[35], dice Florenski.

El amor es la confirmación de que el éxodo ha acontecido, pero también es el punto de partida y el método para el conocimiento trinitario. Florenski nos recuerda que la fórmula litúrgica bizantina de la confesión trinitaria está precedida de una exhortación al amor: "«Amémonos los unos a los otros para que podamos confesar unánimes…», ¿qué es lo que tenemos que confesar? «… al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, Trinidad consustancial e indivisible»"[36]. Según Florenski, la idea que subyace en dicho gesto litúrgico es el amor mutuo como condición para conocer al Dios Trinitario; si nos amamos mutuamente, "entramos en contacto con el misterio de la Divinidad Tri-Única"[37]. Y es válida también la inversa: la proclamación del Dios Trino desemboca en el amor mutuo.

[33] P. Florenski, *La columna.*, 91 (trad. esp. 107).

[34] "El que desee comprender su lectura, que ame (…). Así como ignorando el griego no se puede entender al que habla en ese idioma, o un no latino no comprende al que habla en latín, y así en los demás casos, de la misma manera, el idioma del amor, inculto para el que no ama, sonará como una campana ruidosa o unos platillos estridentes", San Bernardo de Claraval, *Sermón 79; Sobre el Cantar de los Cantares*, 983. Cfr. I. Verdú, "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera", *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, nº. 14, 2019, 117-130.

[35] P. Florenski, *Ibid.*, 85 (trad. esp. 102). Toda la carta cuarta, «La Luz de la Verdad» es un comentario a la primera carta de San Juan.

[36] P. Florenski, *Ibid.*, 86 (trad. esp. 103).

[37] P. Florenski, *Ibid.*, 87 (trad. esp. 104).

Esta es la circularidad entre el conocimiento y el amor. El amor es punto de partida y método para conocer, como también "signo y anuncio"[38] de que se conoce. "De la vibración de una podemos concluir sin duda la presencia de la otra; si no hay amor, significa que no hay verdad, cuando hay verdad, se da sin falta el amor"[39]. La consecuencia de ello tiene que ser que el amor es aquella verdad que se autodemuestra, que a sí mismo se basta, solo que en un modo de 'bastar' que no es autosuficiencia. Desde el punto de vista hipostático, desde la exigencia de la teodicea y de radicalidad de sentido, eso tendrá que significar que el amor es realidad y logos en unidad, es el apocalipsis, portador de racionalidad. El amor y la verdad-justicia del amor no pueden desdoblarse, el amor no depende de una confirmación que le sea exterior, así que el amor no puede ser una derivada de nada. Afirma, en fin, Florenski:

> El conocimiento efectivo de la Verdad es concebible en el amor y sólo en el amor. Y a la inversa, el conocimiento de la Verdad se refleja en el amor: quien está con el Amor no puede no amar. Está fuera de lugar aquí preguntarse cuál es la causa y cuál es el efecto, porque uno y otro, el conocimiento y el amor, no son sino aspectos diversos de un único e idéntico hecho cargado de misterio[40].

Florenski da otro paso, permaneciendo fiel a la doctrina joánica del amor. Se trata de la afirmación "Dios es amor" (1 Jn. 4, 8), probablemente la única definición posible de Dios, irreductible a una predicación que pudiera ser negada por una teología de lo indecible – Florenski, de hecho, como vamos a ver, subraya la diferencia entre el amor como 'esencia' y el amor como atributo. El versículo joánico hila la identidad entre amor y conocimiento precisamente con esta definición: "el que no ama, no ha conocido a Dios, *porque* Dios es amor" (1 Jn. 4, 8). Esta afirmación tiene consecuencias decisivas para una teodicea trinitaria, más allá de consideraciones teológicas, porque significa la única afirmación posible para la salvación de la persona, para hacer posible a la persona, para abrir su éxodo y abrirlo trinitariamente. Pero veamos, primero, el comentario que hace Florenski a la definición joánica:

> Si Dios existe (y para mí esto se había vuelto indudable), entonces Él, necesariamente, es el amor absoluto. Pero el amor no es un atributo de Dios. Dios no sería el amor absoluto si fuera amor dirigido tan sólo hacia lo otro, lo contingente, lo perecedero, el mundo; el amor de Dios dependería entonces del ser contingente y llevaría entonces él mismo la impronta de lo que es casual. Dios, o la Verdad, no sólo posee el amor, sino que ante todo "Dios *es* amor", es decir, el amor es la esencia de Dios, su naturaleza propia, y no sólo una relación providencial que le sería inherente. Con otras palabras, "Dios es amor" (más exactamente: "Amor"), y no sólo "Aquel que ama", aunque fuese "perfectamente"[41].

Si Dios fuera el Dios Desconocido, el Inefable de esencia incognoscible, puro abismo de ser, del cual el amor fuera solo un modo de revelarse, una energía, una manifestación

[38] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 105).
[39] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 105).
[40] P. Florenski, *Ibid.*, 74 (trad. esp. 94).
[41] P. Florenski, *Ibid.*, 71 (trad. esp. 92).

económica para lo creado, entonces las aporías de Iván Karamazov seguirían siendo válidas. Si Dios fuera Aquel que ama al hombre y el hombre estuviera llamado a instaurar con él una relación de amor, y si el hombre encontrase la plenitud de su destino en esa relación de amor, lo hipostático en el hombre todavía podría mantenerse irreductible con su pregunta por el 'haber' de ese amor: ¿cuál es la verdad-justicia de 'Aquel que ama'? ¿Qué funda su acto de ser? La respuesta última no puede estar en la afirmación unilateral de la unidad sustancial, divina, simple, eterna, de la cual derivar la relación de amor. Por eso, en parte parece justa la crítica de autores orientales a los modelos latinos que entran en la cuestión trinitaria a partir de la unidad de naturaleza, no de la persona; solo que esta crítica trinitaria en realidad es una crítica hipostática, propia de la teodicea, como descrédito a la nudidad existencial, y no meramente una disputa de teo-*logía*. Existencialmente, podemos decir que si Dios no es amor, sino Uno que ama, entonces la posibilidad *mayor* en la persona sería cerrarse al amor de ese Dios y marcharse, como hace Iván. Pero si Dios es amor, ¿qué posibilidad nueva se abre para la persona? Esto es lo que una teodicea trinitaria debería investigar.

Ahora entendemos un poco mejor la radicalidad de una comprensión trinitaria y por qué no podemos no hacer metafísica trinitaria. Hemos dicho que lo trinitario supone preguntarse por la relación fundante en la persona. La comprensión de lo trinitario se complica cuando afirmamos que "Dios es Amor" y no simplemente "Aquel que ama", porque entonces nos vemos obligados a preguntarnos: ¿cuál es la relación debida que ha de mantenerse con este Dios-Amor y, por tanto, pluripersonal? Esta es la cuestión de la teodicea y de lo trinitario: cuál es la justicia en la relación. El recurso a lo trinitario no es una cuestión de interpretación ontológica, sino de *amor justo*. La teodicea, convirtiéndose en teodicea trinitaria, se convierte en la pregunta más radical posible para la persona: cuál es la justicia del amor y cómo el amor es justo.

Aquí la pregunta que se impone es cuál es el amor debido a Dios y a los hombres, cómo ha de ser ese amor, cuál es su medida, como preguntó San Bernardo[42]. Florenski no desconoce la cuestión planteada por San Bernardo y de hecho recurre a él para afirmar que "la causa del amor a Dios es Dios"[43], una sentencia prometedora, pero cuyo sentido hay que abrir filosóficamente. Se trata, en el fondo, de que la causa del amor a Dios es que Dios es amor, comunión de personas; San Bernardo hizo esta afirmación a la vez que sostenía que el amor es una realidad que es razón de sí misma, se basta a sí misma, se autosostiene, se autoverifica[44].

Quiero repetir de nuevo la idea apenas señalada: el recurso a una teodicea trinitaria no tiene como objetivo una reinterpretación ontológica del hombre y del mundo, del ser creado, sino que se trata de una cuestión de amor justo. Cuando el hombre cae en una aporía, está intentando amar, de un modo u otro. La diferencia entre amor debido y amor indebido, típica de la tradición agustiniana (*ordo amoris*), quedaría irresuelta si el recurso

[42] Bernardo de Claraval, *Libro del amor a Dios*, I,1.

[43] P. Florenski, *La columna*, 84 (trad. esp. 101).

[44] Dice San Bernardo: "El amor verdadero se basta a sí mismo (*verus amor seipso contentus est*). Tiene su recompensa, pero que es precisamente el objeto amado. Pues si tú también amas algo en vista de otra cosa, el verdadero objeto de tu amor es aquello hacia lo cual aquel amor tiende como a su propio fin, y no aquel que supone un trámite (…) El alma que ama a Dios no buscará más recompensa de su amor que a Dios mismo", Bernardo de Claraval, *Libro del amor a Dios* VII. 17. Cfr. también *Ibid., Deo,* XII, 34.

a lo trinitario se plantease en términos hermenéuticos, no salvíficos. No es que lo trinitario nos ayude a comprender, es que sin lo trinitario estamos perdidos, y por eso no comprendemos. Hacer ontología 'trinitaria' puede correr el riesgo de la idolatría, si simplemente nos valiéramos del misterio trinitario para reorientarnos en la realidad, para saber orientarnos y movernos en el mundo creado. La ontología trinitaria no tendría sentido alguno si no coincidiera, en un mismo acto, con la comunión ascendente con el Absoluto Trinitario. Por eso no puede haber trinitariedad sin la Santa Trinidad: la 'causa' del amor es que Dios sea amor.

La cuestión trinitaria versa sobre la rectitud del amor, sobre su verdad y su justicia, pues no queremos ser idólatras del amor. Cómo hacer justicia a Dios, se revela ahora en la pregunta ¿cómo ser justos en el amor? La afirmación 'Dios es amor' implica que yo debo instaurar una relación justa, no como 'aquel que ama', sino convirtiéndome también yo en amor. Este es el desafío de la persona, en la teodicea: no una descripción fenomenológica del ser 'agápico' o 'comunional' de la persona, sino la pregunta de cómo el hombre llega a ser capaz de entrar en el misterio trinitario. Si, en la expresión de Gregorio de Nisa con la que se abre *La columna*, "el conocimiento se convierte en amor", entonces la persona misma se convierte en amor, pero algo así sólo podría ser posible si el hombre entrase dentro del amor divino, revelándose en la revelación amante del Dios Trinidad, si aquello que sucede entre Dios y yo – incluyendo mi pregunta, mi protesta, mi desafío a Él, mi exigencia de justicia – fuese un acontecimiento asumido eternamente por ese Dios.

Con la propuesta de una ontología trinitaria, no se trata de cambiar un modelo sobre cómo están las cosas por otro más certero, sino de *convertirse*, de pasar a una nueva dimensión existencial. Y para convertirse, hay que preguntarse, continuamente, cuál es la justicia de la relación y cuál es el amor debido. Este es el dinamismo exódico. Tal vez lo que se insinúa es que nuestras cuestiones trinitarias, más que cuestiones conceptuales, significan un momento requerido para el encuentro, tal y como pone de manifiesto la dialéctica del *Cantar de los cantares*, típicamente bernardiana (y florenskiana, pues también para Florenski la dialéctica de la razón tiene como arquetipo el *Cantar de los cantares*).

Preguntamos cómo hemos de estar ante los otros y ante Dios para entrar en la verdad-justicia del enunciado 'Dios es Amor'. La pregunta es una condición de posibilidad del encuentro. Por eso podemos decir que cada pregunta en teodicea corresponde a una aspiración a superar las murallas que imposibilitan el amor y que cada victoria sobre la aporía representa un ascenso en la escala de los grados del amor, en una progresiva liberación de sí mismo hasta estar plenamente fuera de sí. San Bernardo sabía que la relación justa del amor no es inmediata, ni se alcanza mediante teologemas, sino que exige todo el camino de la vida espiritual hasta "amar sin medida"[45].

Florenski añade todavía un punto más. La afirmación de que Dios sea amor y no meramente Aquel que ama "constituye la cima del conocimiento teórico (negativo) y el paso que conduce al conocimiento práctico (positivo)"[46], dice Florenski valiéndose de la

[45] Bernardo de Claraval, *Libro del amor a Dios, VI*, 16; a este camino, en la filosofía de Bernardo, corresponden los grados del amor a Dios, en *Ibid*., VIII-XI.

[46] P. Florenski, *La columna*, 72 (trad. esp. 92).

diferencia schellingiana entre filosofía negativa y filosofía positiva. Un sentido claro de esto es el paso de lo formal a lo existencial, es decir, que, desde este lado del muro, el misterio trinitario constituye una afirmación más, infundada, y su mera enunciación no libera al hombre de sí mismo, ni su lectura tiene porqué convencer. "Aquello que constituye ya un conocimiento absoluto para el que lo ha experimentado, al teórico le sigue pareciendo una mera continuación del probabilismo"[47].

Hay un sentido más fuerte del hecho de que la transición de lo formal a lo existencial venga de la mano precisamente de la afirmación 'Dios es amor'. Se trata de la posición que cada uno asume ante esta afirmación. Si Dios es 'El que ama', la relación queda a la medida exclusiva del hombre ('contingente', dice Florenski), o sea, no saca realmente al hombre de sí mismo. El hombre, si llega al extremo de Iván, puede perfectamente renunciar a esa relación procedente de 'Aquel que ama', aunque juegue a su favor – precisamente porque juega a su favor: intensifica la ipseidad. Si me detengo en la relación con la persona que me ama, si todo lo reduzco a esa relación, no estoy obrando otra cosa que una vuelta reflexiva sobre mí mismo, una intensificación del régimen inferior de mi identidad. La relación procedente del que me ama será lineal, a no ser que reenvíe a algo más profundo, a no ser que consista en el amor más radical posible. La fuerza, que tendremos que descubrir metafísicamente, estaría en que aquel que me ama sea eternamente amado, pero no por mí, sino por otro que también es eternamente amado.

La afirmación 'Dios es amor' es una provocación al pensamiento, porque puede descolocar a quien la pronuncia. Aquí se está hablando de una relación en la que puedo entrar, abierta para mí, pero no condicionada por mi medida. Es inclusiva, si es que ese amor tiene sentido para mí, y es exclusiva, porque yo no soy el autor de su medida. En esta tesis del amor divino está contenida la posibilidad de un descentramiento salvífico para la conciencia. Tal vez yazco en la aporía, tal vez no encuentro nada jamás, tal vez permanezco en mi infierno, pero la simple idea de que Dios sea amor me invita, de modo apremiante, a que la existencia actual pueda sostenerse incondicionalmente como dotada de sentido[48].

Esta idea de lo trinitario no se normatiza, porque no obliga. "Porque nadie nos arrastra, sino que más bien Dios intenta persuadirnos", dice Gregorio Nacianceno, "la constricción es propia de unos poderes coercitivos, pero la convicción es el atributo de la justicia divina; por eso Dios ha decidido que no hay que hacer el bien a los que no lo quieren, sino a los que de verdad lo desean"[49]. "Aquí – dice Florenski – solamente es posible

[47] P. Florenski, *Ibid.*, 72 (trad. esp. 92).

[48] En el final de *Los endemoniados*, Dostoievski expresa, por boca del moribundo Stepan Trofimovitch, el júbilo suscitado por el simple hecho de que exista el Dios-Amor: "¡La sola idea de que existe un ser infinitamente más justo, infinitamente más feliz que yo, me llena por completo de un enternecimiento sin límites, y sea yo quien sea, haya hecho lo que haya hecho, esta idea me hace glorioso! Su propia felicidad es para el hombre una necesidad mucho menor que la de saber, que la de creer a cada instante que existe en algún sitio una felicidad perfecta y apacible para todos y para todo", F. Dostoievski, *Los endemoniados*, III, 333-334. Y un poco antes: "Amigos míos, Dios me es necesario porque es el único ser que puedo amar eternamente (…) Mi inmortalidad es necesaria porque Dios no querría cometer una iniquidad, extinguir para siempre la llama del amor divino una vez que ha brotado en mi corazón. Y ¿qué hay más precioso que el amor? El amor es superior a la existencia, el amor es la corona de la vida, ¿y cómo podría suceder que la vida no se le sometería?", *Ibid*, 332.

[49] Gregorio Nacianceno, *V Oración teológica*, citado por Florenski en P. Florenski, *La columna*, 133135 (trad. esp.141-143).

indicar de un modo general algunos rasgos de este nuevo camino, pero sólo por experiencia personal puede cada uno convencerse de la rectitud de los pasos sucesivos"[50].

2. La verdad trinitaria, a partir de la negación de sí mismo

Lo que hemos dicho, acerca de la Trinidad y del amor, concuerda con el sentido del par posible-imposible y con la negatividad radical de la persona[51]. Se pone en juego la íntima concordancia entre la posibilidad del amor metafísico (al 'modo' divino) y la radicalidad del 'No' en la persona, y en ello, la posibilidad de un éxodo que no traicione ni coaccione nada de la persona. La radicalidad del 'No' puede reconvertirse en un auténtico método para la entrada en el misterio trinitario. Cuando ese 'No' se mantenga simultáneamente con la tesis del amor divino, no se tomarán falsas salidas ante la aporía, ni se perderá nada de todo lo irreductible que el 'No' pone de manifiesto, antes bien, lo convertirá en algo superior. Asimismo, la tesis del amor divino será sostenible únicamente asumiendo y transformando esta negatividad, pero en una síntesis según el modo del 'No' y del Amor, no según el modo de una necesidad dialéctica[52].

Todo ello se juega en qué hagamos de la ruptura de la ley inferior de identidad, de la autosusbistencia y de la prolongación de sí mismo. La entrada en el amor trinitario no tiene nada que ver con un retorno hacia sí mismo, con una intensificación del propio régimen, ni con nada que tenga el signo de la autoafirmación, sin que ello suponga la negación total de la persona, ni la injusticia de su vitalidad. Es inmolación, es trascendencia, es éxodo, es Verdad que libera. Pero ¿cómo?

2.1. Trinitas in cruce. *La negación de sí mismo descubre una ontología cruciforme*

2.1.1. *Todo se mantiene en la forma de la cruz*

Al inicio de la cuarta carta de *La columna*, Florenski nos dice que la entrada en la Verdad exige un *experimentum crucis* (la alternativa trinitaria ya expuesta, 'o Trinidad o demencia'), término epistemológico que en Florenski adquiere la potencia simbólica de la cruz cristiana. Lo interesante de esta experiencia es que, atendiendo a lo que dice

[50] P. Florenski, *La columna*, 72 (trad. esp. 92).

[51] Hemos visto el sentido – schellingiano – de lo 'negativo' al que Florenski acababa de aludir, o sea, a un ámbito de formalidad, de 'filosofía de la esencia', que no fuerza a una afirmación existencial, pero que hemos dejado atrás con la afirmación 'Dios es Amor'. El otro sentido de lo negativo significa la aperturidad negativa de la persona, de la que nos ocupamos en los capítulos precedentes, referida a la mayor radicalidad del "No" en la persona cuando se enfrenta a una totalidad ontológica lineal, pero también reformulada como posibilidad en la impotencia.

[52] Sostenemos ya desde ahora que, pese a la cercanía en diversos sentidos, el sentido trinitario de sofiólogos como Florenski o Bulgakov diverge, en su fundamento, del proceso dialéctico hegeliano. Dice Bulgakov: "la vida divina no es un proceso dialéctico, es acto personal de autoinstitución", S. Bulgakov, "Capítulos sobre la trinidad", en P. Coda, *Sergei Bulgakov*, 155. Hay que tener presente esta afirmación cada vez que hablemos de la afirmación que nace de la autonegación, de la vida a través de la muerte y del amor a través del don de sí; son éstas expresiones de origen personal, no racionalista. Lo que hay de fecundo en Hegel, en realidad, puede reinterpretarse como un desecamiento de una ontología del amor, que degenera en la metafísica lineal propia del idealismo. Sobre esto, es imprescindible la obra de Piero Coda *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel* (1987).

Florenski, si el resultado de la alternativa fallase contra nuestra afirmación creyente de la Verdad, ésta no quedaría simplemente descartada, al contrario, obligaría a redoblarla con más fuerza y a hacer de nuevo el experimento en cruz[53]. En su reverso, esto es un modo de decir que si el amor, como modo de existencia, quedase desmentido y se insinuase como imposible, entonces se vería obligado a amar más todavía y a repetir su propio juicio, hasta la extenuación.

Esta reduplicación del amor, cuando aparentemente queda refutado, sólo es posible si en el seno de la Verdad y del acto amante está implicado el experimento en cruz como tal. Para Florenski, esto supone, en primer lugar, que toda negación y toda crisis que el hombre pueda levantar contra la Verdad, en la exigencia de *-dicea*, tiene un sentido positivo, y lo tiene porque es la Verdad misma quien lo levanta contra sí misma, en el mayor grado posible. La Verdad, en la concepción florenskiana, como dice Cerrigone[54] es una fortaleza asediable, o sea, se presta a ser provocada, interrogada, comprometida y hasta negada y atacada, de modo que anticipa toda posible ofensiva (incluso si nadie la emprende jamás), porque en la expresión interna de la Verdad está su propia negación. La garantía de ese carácter autocontradictorio de la Verdad, que habilita toda posibilidad de contradicción externa, es, según Florenski, la formulación antinómica, la cruz del pensamiento:

> Una fórmula racional sólo puede resistir a los ataques de la vida y permanecer intacta si es capaz, y sólo entonces, de integrar en sí misma la totalidad de la vida, con toda su multiplicidad de formas y con todas las contradicciones del presente y las que todavía tendrán que venir. Una fórmula racional puede mantenerse como verdad únicamente si prevé, por así decirlo, todas las objeciones eventuales y si responde a ellas. Sin embargo, con el fin de prever todas las objeciones, conviene tomarlas en consideración no una por una de un modo concreto, sino en su límite. De aquí se sigue que la verdad es un juicio tal que es capaz de contener en sí mismo el límite de todas sus refutaciones, o dicho de otro modo, la verdad es un juicio que se contradice a sí mismo. El carácter incondicional de la verdad ha de expresarse, desde el punto de vista formal, en la capacidad de la verdad de suponer y aceptar por anticipado su propia negación, y de responder a la duda con su veracidad recibiendo en sí misma esta duda, incluso en su límite. La verdad es tal precisamente porque no teme ninguna contestación; y no la teme porque ella misma ha dicho ya contra si misma mucho más de lo que pudiera decir en su contra cualquier negación. Sólo que esta autonegación la verdad la combina con la afirmación. Para el entendimiento, por tanto, la verdad es una contradicción, que se hace manifiesta desde el momento mismo en que la verdad recibe una formulación lingüística. Todas las proposiciones

[53] "El filósofo ha llevado a cabo su *experimetum crucis*. O bien su construcción hipotética es la Verdad, y se trata entonces de la Verdad cierta, o bien su hipótesis no es más que una vana conjetura. Sin embargo, si ocurre que también esta construcción resulta falsa, entonces no existe la Verdad en absoluto; en este caso ni siquiera la afirmación acerca de la falsedad puede ser verdadera, etc. El filósofo (…) se ve obligado a recomenzar todo desde el principio, a volver a atormentarse, a probar de nuevo y a creer, creer eternamente, creer hasta la angustia y la muerte. No puede calmarse con el simple nihilismo aquel que pretende la Verdad. «¡Cree en la Verdad, espera en la Verdad, ama la Verdad!», tal es la voz de la Verdad misma, que resuena sin cesar en el alma del filósofo. Y si sucediera que el primer intento de fe resultase un fracaso, entonces reemprendería su búsqueda con resolución redoblada. Por lo demás, escribo todo esto para dar una respuesta formal a la cuestión: «¿Y si…?», porque, si miramos al fondo de las cosas, la experiencia demuestra que la fe siempre resulta victoriosa", P. Florenski, *La columna*, 72 (trad. esp. 92-93).

[54] M.E. Cerrigone, "La Verità è una fortezza assediata", en *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij*, 351.

> contradictorias están contenidas ya en el juicio de la verdad, y por eso la existencia de cada una de ellas puede ser demostrada con un mismo grado de convicción, con necesidad. La tesis y la antítesis juntas constituyen la expresión de la verdad. Con otras palabras: la verdad es una antinomia, y no puede no serlo[55].

En lo que sigue, estudiaremos cómo la Verdad puede decir contra sí misma más que cualquier negación posible y cómo este sentido autocontradictorio se combina con su propia afirmación. Insisto: el sentido positivo de la demanda de justicia a la Verdad, la pregunta, la ofensiva, la negación no son momentos dialécticos de una Verdad que aspira a comprenderse a sí misma. Florenski está diciéndonos que la verdad del Dios-Amor trinitario es autocontradicción y que de esa autocontradicción, que rompe la autosubsistencia y la linealidad, nace toda posibilidad en el hombre de preguntar filosóficamente, de clamar en la invocación o hasta de blasfemar cínicamente como Iván Karamazov. El nihilismo puede insinuarse sólo porque Dios es Amor, un Amor que invalida toda relación de autoimantación y todo movimiento que aspire a cerrarse sobre sí mismo.

Pues bien, si la forma lógica de esa autocontradicción es la antinomia, su forma 'geométrica' es el cruce de dos perpendiculares, la forma de la cruz. Este símbolo para Florenski representa la verdad común a Dios, al hombre y al mundo, de modo que toda la existencia puede llegar a contemplarse *sub specie crucis*[56], en una ontología cruciforme: "la cruz es la forma de todos los movimientos y de todo lo que vive; es la forma del mundo mismo"[57]. El puente que comunica realmente al hombre con el Dios Trinitario presenta la forma de la cruz: "la cruz es la imagen de Dios en el hombre, su tipo, donde el tipo de la cruz, prototipo del hombre, es la Santísima Trinidad: προτότυπος (Stma. Trinidad) – τύπος (Cruz) – ἔκτυπος (hombre)"[58].

La imagen de Dios en el hombre tiene forma de cruz; este es otro nuevo criterio contra la idolatría, pues "la cruz no puede mentir"[59]. La cruz representa la antítesis de la prolongación nuda de sí mismo, es el signo de la contradicción, así que tampoco puede representarse como el término objetivado de un impulso, racional o afectivo. Pero, a la vez, la cruz está enhiesta y realizada, es una afirmación en la negación, que no disuelve ninguna de las dos[60]. Viceversa, la imagen que Dios tiene del hombre, como vocación, es también cruz.

Por eso, dice Florenski que la cruz es *entelechia*; algo paradójico, porque la cruz es el cumplimiento del movimiento divino y humano que rompe, empero, la teleología lineal. Dice, en fin, Florenski:

---

[55] P. Florenski, *La columna*, 146-147 (trad. esp. 152).

[56] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 30-41. Para el arquetipo simbólico de la cruz, véase San Justino, *Apologia* I, 55, Minucio Félix, *Ottavio*, 29,6-8; J.P Hernández, *Nel grembo della Trinità*, 123-146.

[57] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 36.

[58] P. Florenski, *Ibid.*, 34.

[59] P. Florenski, *Ibid.*, 40.

[60] La cruz, como órgano de la contemplación, también es una clave mística fundamental de Máximo Confesor: "toda realidad fenoménica necesita de la cruz, o sea, de un estado que detenga la propensión de lo que obra sensiblemente" U. Balthasar, *Liturgia cosmica*, 240ss.

> Realmente el cristianismo lee toda la existencia a través del esquema de la cruz. Todo es cruz, todo está hecho en la forma de la cruz. La cruz está en el fundamento de todo el ser, como su auténtica forma. No sólo como forma externa, sino como forma que da orden, como εἶδος platónico. La cruz (…) no es una cosa entre otras, sino *entelecheia* de la realidad, τό ὄντος ὄν νοούμενον[61].

También el éxodo de la persona humana, a imagen de la personalidad trinitaria, tendrá la forma de la cruz. "Las manifestaciones más altas de la naturaleza humana son en forma de cruz (…). El florecimiento de la figura humana y lo que hay más hermoso en ella se tiene cuando el hombre se abre en forma de cruz"[62]. Hay que tomar esta imagen, tan concreta y material, en todo su espesor metafísico y místico: el hombre es apertura existencial sólo en forma de cruz, como modo de darse y de ser acogido, como centrifugado y centripetado espiritual. La cruz representa el movimiento del amor trinitario. Toda demanda de *verdad-justicia* alzada por el hombre, como todo acto de negación y crisis, en realidad repite tipológicamente la cruz, que es la forma de la trascendencia humana y cuyo arquetipo está en la cruciformidad de un Dios Trinitario. Este es el dinamismo de autonegación y reencuentro en el amor, de sacrificio y de victoria, dentro del cual la negación y la crisis tienen cabida.

No hay que tomar esta centralidad de la cruz ni como un pesimismo ontológico (¡todo lo contrario!), ni como una normatividad descabellada que hiciera de la cruz el foco de nuestra intención. La cruz significa el despliegue de una vitalidad interior, un derramamiento extático de vida. El ser cruciforme recorre tanto al nihilista como al Dios Amor, y es algo que está abierto, pendiente de juicio, esperando su afirmación o su negación en cada momento. En esto consiste el juicio de Dios y el juicio del hombre, el juicio a toda vida posible: que en ella la ontología de la cruz está realizándose, pero puede realizarse al modo del Dios Amor o en una autodisolución completa.

Pensemos, además, que el cumplimiento de la cruz no es la total abolición de sí mismo: cualquiera de sus líneas originarias sigue manteniéndose a pesar de estar atravesada por su contraria; sigue siendo ella misma, pero de otro modo, sacada fuera de sí, *atravesada*. ¿No hay ahí un símbolo del deseo profundo del corazón humano, de encontrar el máximo de su intimidad en el máximo de alteridad? El símbolo evangélico que Florenski tiene en mente es el ritmo de perder la vida y encontrarla: "tiene que salir de sí mismo, dejar de ser lo que es, morir para realizar su propia potencialidad: «el grano no da fruto si no muere»"[63].

A ello, Florenski le da una norma ontológica universal, como principio trinitario de la existencia, a partir de la cual se comprende mejor el éxodo de la persona. Suena así: "τό με ὄν no puede convertirse en τό ὄν sino a través de οὐκ ὄν"[64]. Esta norma general de la existencia, según Florenski, es el florecimiento en cruz, el éxodo y la salida creativa de sí mismo, esta es la clave de la verdad-justicia: lo que podría no ser, llega a ser verdaderamente sólo a través de la negación de su propio ser.

---

[61] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 39.
[62] P. Florenski, *Ibid.*, 35.
[63] P. Florenski, *Symbolarium. Diccionario de símbolos*, en *SĈT*-2, 583.
[64] P. Florenski, *Ibid.*, 583.

2.1.2. *La cruz es un principio de infinitud y de racionalidad*

El principio cruciforme acoge en su interior toda posibilidad de oposición, de violencia, de crisis, y este modo de ser aporta la máxima resistencia ontológica. La Verdad está inmolándose y en esta inmolación radica su victoria, su razón de ser, como realidad y sentido. Ahora sí "resulta claro cómo es el Sujeto que se demuestra a sí mismo y en qué consiste su auto-demostración"[65]; en su carácter sacrificial radica su solidez, su dignidad de ser, su ser fiable, el poder confiar en Ella. No es una inmolación a la que siga el desfallecimiento de la Verdad, sino que en su inmolación está la razón de su fuerza, de su ser inquebrantable, de su inmortalidad. Florenski nos dice, además, que se trata de una sacrificialidad unitaria, una síntesis que abraza los contrarios en toda su violencia, de modo que en una unidad dada – como cruz – hay una potencia de infinitud, es *infinito actual*, que se juega en cada caso concreto:

> Si esto es así, entonces el escepticismo, ciertamente, no puede aniquilar la verdad y ella es, efectivamente, «más fuerte que todo»: ella ofrece siempre al escepticismo la justificación de sí misma, ella está siempre «dispuesta a responder». Para cada «¿por qué?» hay una respuesta, y además todas estas respuestas no son dadas por separado, encadenándose de un modo externo unas con otras, sino entrelazadas en una unidad integral, internamente cohesionada[66].

Creo que este reconocimiento de una serie unitaria de todas las respuestas orgánicamente enlazadas dista de una visión *omniunitaria* de corte idealista, como la que Florenski advierte en Soloviov al acusarlo de no hacer una filosofía personalista. El párrafo apenas citado ha de leerse exactamente en clave sacrificial, no racionalista (panlógica): realmente "para cada «¿por qué?» hay una respuesta", pero no porque esté eternamente precontenida en un conjunto de verdades que menguan la potencia de la pregunta humana, respondida antes de que la formulemos. Eternamente hay una respuesta y esa respuesta es única, porque es la vía única por la que la vida es posible: es cruciforme, es anihilación de amor. El entrelazamiento integral de todas las respuestas obedece más bien a la sangre que vivifica toda vida posible: quien pierde la vida en el amor, la encuentra metamorfoseada; τό με ὄν no puede convertirse en τό ὄν sino a través de οὐκ ὄν. La unidad integral, capaz de responder, es el acto infinito de la inmolación que siempre acaba venciendo.

Además, Florenski nos dice que esta infinitud en la inmolación es la condición de la racionalidad. La potencia gnoseológica del 'Dios Amor' está aquí, como fundamento de la Verdad, "que, como Dueño absoluto de sí mismo, como Señor, está en posesión de la serie infinita (sintetizada en unidad, e incluso en unicidad) de todas sus pruebas, domina sobre todos sus fundamentos"[67]. Y así, la Verdad repite su proceso interno, su juicio interno, para toda crisis que se levante contra Ella, y viceversa, en toda pregunta humana y en toda invocación que exija la comparecencia del Dios, que exija teodicea, entonces el

[65] P. Florenski, *La columna*, 48 (trad. esp. 72).
[66] P. Florenski, *Ibid.*, 43-44 (trad. esp. 69).
[67] P. Florenski, *Ibid.*, 44 (trad. esp. 69).

Dios, en su Trinidad sacrificial y cruciforme, repite el acto interno de su autofundamentación. En términos amantes, esto significa que en toda demanda del amor – como mayor extremo posible del hombre –se juega la verdad 'Dios es amor'. Esta es la única posibilidad que le queda al hombre y desde la que puede abrir una vida nueva: que el Absoluto no esté últimamente fundado en una razón de datidad y de potencia, sino de inmolación, de anihilamiento gratuito y de exaltación de otro, no de sí mismo. Este principio cruciforme es inmanente a la Verdad, aunque se repita o actualice de cara al ser creado. La inmolación inmanente a la Verdad posibilita que la Verdad acoja dentro de sí todo lo existente, que le dé cabida aun en el máximo de su caída, y en tal sentido la Verdad todo lo abarca, todo lo acoge, todo lo integra, todo lo puede en su sacrificialidad, como παντοκράτωρ[68].

De acuerdo con todo ello, se entiende que Florenski afirme que "la Verdad porta consigo toda la plenitud de la serie infinita de sus fundamentaciones, la profundidad de su propia perspectiva"[69]. La Verdad, tal y como la formula Florenski, es ella misma justificación interior, 'autojustificación', 'autoveracidad', al precio de negarse a sí misma, de darse a lo otro de sí, de inmolarse. Sólo así cabe hablar de teodicea y de fundamento existencial y gnoseológico.

Ahora vamos a ver en qué consiste, formalmente, esa fundamentación, para después estudiar en concreto el misterio trinitario como profundidad de la perspectiva invertida.

2.2. *El restablecimiento de la ley de identidad*

2.2.1. *A es A dejando de ser en otro y obteniéndose de un tercero*

Demos un paso más, para entender el sentido lógico de la vida que renace a partir de la autocontradicción. En la segunda carta de *La columna*, «La duda», Florenski había mostrado la inviabilidad de la ley *inferior* de identidad y del principio de razón suficiente. Al final de la misma carta, enuncia formalmente la hipótesis trinitaria a partir de la kénosis del existente[70], de A=A. Pero lo que obtiene Florenski no es la imposibilidad en absoluto de A=A, sino la imposibilidad de una identidad autárquica. Florenski ahora nos ofrecerá un 'restablecimiento y renovación' de la ley de identidad, asumida como ley *superior* de identidad. El resultado de Florenski, al mostrar las aporías de la ley de identidad, no es una licuación de la identidad, sino una solidez de la identidad de otro orden, en un orden superior.

Todo lo que Florenski nos dice a propósito de A=A en realidad tiene un relieve personológico, donde gnoseología y persona son inseparables. Por eso, cuando Florenski 'reestablece' la identidad, lo que está sugiriendo es que, para la persona, es posible vivir la identidad de modo no autárquico, es decir, romper la sinonimia entre identidad y autosubsistencia. Y esto es posible precisamente en la anihilación, en la kénosis, en el

[68] Para un contraste entre la omnipotencia según razón de fuerza o como capacidad de acogerlo todo dentro de sí, ver I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 147ss.

[69] P. Florenski, *La columna*, 43 (trad. esp. 69).

[70] Tomo la expresión de 'kénosis del ente' en diálogo con algunas propuestas de Paul Gilbert en *La paciencia de ser*, sobre todo parte II, c. 14.

vaciamiento de sí mismo hasta el extremo, cuya síntesis infinita "ofrecería una fundamentación a la ley de identidad con todas sus violaciones"[71]. En la Verdad, continúa Florenski, "debe encontrar fundamentación y justificación la ley de identidad. Permaneciendo por encima de cualquier fundamentación externa para sí misma, por encima de la ley de identidad, la Verdad la fundamenta y la demuestra. Y junto a esto, en ella se encuentra la explicación de por qué el ser existente no está sometido al poder de esta ley" [72], es decir, que el acto que permite afirmar la identidad es el mismo acto por el que se afirma la irreductibilidad a la misma. Dicho en otros términos, el 'sí' absoluto, el '*amén*' ontológico, es una expresión libre de quien se niega a sí mismo, de quien abandona una identidad solitaria infinitamente violable.

Florenski no renuncia a afirmar A=A; a lo que renuncia es a darle ultimidad metafísica, en cuyo caso perdería la potencia de *incluir*, dentro de sí misma, todas las negaciones levantadas contra ella, a la vez que ella quedase *excluida* por esas negaciones. La reformulación de A=A procede de una negación inmanente a la identidad, pero que asume, dentro de sí, la diferencia, el principio del contrario: "A la pregunta «¿Por qué A es A?», respondemos: «A es A porque, siendo eternamente no-A, en este no-A encuentra su afirmación como A». Más exactamente: A es A porque es no-A"[73].

Florenski asume, pues, una filosofía de la identidad, pero una identidad que será intratrinitaria y kenótica. Y esto significa que, en verdad, la ley de identidad ha de corresponder a una lógica de fe, de entrega, de libertad – no una lógica del objeto, sino de la persona –.

Podría preguntarse ¿por qué hacer filosofía de la identidad, y no abrir paso a una revolución conceptual totalmente diversa? Este retorno a la identidad, ¿no conlleva irremediablemente volver a una lógica de la autosubsistencia, por mucho que se conciba dinámica o relacionalmente? Para la persona, ¿cuál es la necesidad de hablar del id-ente, de la mismidad existencial? No se debe a la exigencia de salvaguardar la irreductibilidad del *quién*; más aún, si la identidad 'superior' estuviera referida a un 'quién' permanente, antes, durante y después del éxodo, entonces el 'quién' claudicaría ante las violaciones de la ley inferior de identidad y se sumergiría en la aporía, porque sería una identidad autoafirmada, por mí y para mí, sea lo que sea de mí. La identidad en Florenski, como en la patrística, no es hipostática, sino comunional, es *homoousía*[74]. Salvaguardar la identidad es una exigencia impuesta por la filosofía del amor, que aspira a una unidad total, a la posibilidad de que dos realidades diferentes formen una unidad real, ambas con igual derecho ontológico. Igualmente, la identidad 'superior' tiene que ser un reverso de la inmolación, esto es, que si no fuera posible hablar de identidad en absoluto, entonces tampoco sería concebible el sacrificio libre y hasta el extremo.

Así expresa Florenski esta llegada a otro tipo de identidad, a través de la anihilación que rompe la identidad autárquica:

[71] P. Florenski, *La columna*, 46 (trad. esp. 71).
[72] P. Florenski, *Ibid.*, 44 (trad. esp. 69).
[73] P. Florenski, *Ibid.*, 47 (trad. esp. 72).
[74] Al afirmar la 'identidad' como homoousía, la sustancia lleva implícito el principio de la alteridad, porque si se afirmase la ousía nuda, el prefijo *homo-* sería inútil y redundante. Si afirmo la homoousía, entonces afirmo la identidad y la unicidad de (al menos) dos términos – hipostáticos – diferentes, aunque inseparables.

> En lugar de la autoidentidad vacía, muerta y formal de "A=A", en virtud de la cual A, reposando en sí mismo y recibiendo de sí mismo su propia afirmación, tendría que excluir de un modo egoísta a todo no-A, hemos obtenido una identidad real de A consigo mismo llena de contenido, rebosante de vida, identidad que conquista negándose eternamente y recibiéndose a sí mismo en su propia autonegación. Si en el primer caso A es A (A=A) como consecuencia de la exclusión de su propia realidad de todo el resto (en el que entra también él mismo en su concreción), ahora en cambio A es A por el hecho de afirmarse a sí mismo como no-A, por el hecho de asimilarlo todo y asemejarse a todo[75].

Demos otro paso. Hemos tomado el principio de autonegación como vía para una identidad trascendente, postulando que la autonegación no degenera en una autodisolución total de A. Así, queda abierta la posibilidad de que el acto existencial se instaure a partir de un principio de comunión y alteridad, que custodie lo irreductible de la persona. Pero eso permanece todavía como una oportunidad; la conjunción de A y no-A es su primer requisito, pero no basta para hablar todavía de comunión en el amor, ni de identidad en el sentido de *homoousía*. La identidad de A y no-A es previa al amor y ni siquiera es fundante. En términos personológicos, esto significa sólo la compatibilidad de sí mismo y del otro, pero previa al mutuo éxtasis de los que se aman, de los que se ceden el puesto. A este orden pertenece toda sociabilidad abstracta, sin el amor absolutamente unitivo que busca Florenski; la compatibilidad de A y no-A, de Yo y Tú, como mucho significa la secreta convicción de que uno tiene que darse y desvivirse por otro, pero con una autoafirmación contenida[76] . La ruptura interior de sí mismo no puede estar simplemente dirigida hacia una alteridad (y después a otra y luego, ocasionalmente, a otra más, tantas veces como relaciones entablemos). Como dijimos anteriormente, la relación no puede agotarse en relación de oposición. Es entonces donde Florenski postula la trinitariedad de la kénosis del ente:

> Su condición es de tal modo que es A y no-A. Para mayor claridad, signifiquemos no-A con B. ¿Qué es B? B es B; pero él mismo sería un B ciego si no fuera juntamente también no-B. Pero ¿qué es entonces no-B? Si fuese simplemente A, entonces A y B resultarían idénticos. A, siendo A y B, no sería más que un A simple y desnudo, lo mismo que B (…). Para que no resultase la simple tautología A=A, para que resultase la real equivalencia "A es A, porque A es no-A", sería necesario que el mismo B fuese una realidad, es decir, que B fuese al mismo

[75] P. Florenski, *Ibid.*, 47-48 (trad. esp. 72).

[76] Veánse algunas tesis de Bulgakov en sus *Capítulos sobre la Trinidad*, en P. Coda, *Sergej Bulgakov*, 74-82. Bulgakov nos muestra el movimiento de ida y vuelta entre 'yo' y 'tú', al decir que 'yo' es imposible sin 'tú', donde tú no es unilateralmente no-yo, puro extrañamiento, sino una posibilidad de reconocimiento, un 'conmigo': "el yo conoce su yo sólo a través del no-yo (…), un no-yo en cuanto otro yo, 'conmigo', o sea tú. Sin el tú, sin el 'conmigo', sin el yo del otro, el yo es incapaz de conocer ni de realizarse a sí mismo en su autoconciencia". Pero al mismo tiempo Bulgakov pone a la luz los límites de esta relación yo-tú, en el cual el otro se convierte en una 'sombra' de sí mismo: "el yo sólo es yo con otro yo, con el tú que es casi la sombra del yo". La pregunta sobre cómo pasar del yo al tú se convierte, entonces, en el reconocimiento de que el otro sólo puede ser reconocido como 'conmigo' a la vez que abierto, en cuanto auténtica alteridad, en presencia de un tercero, de un 'él': "tampoco basta, para la plenitud y constitución del yo, la relación yo-tú (…), no basta yo-tú, se necesita también tú-él"; "la relación yo-tú consiste y se realiza en este encuentro, inestable e inconstantemente, hallando constancia y reposo sólo en la solidez de 'él'", S. Bulgakov, *Ibid*., 74ss.

> tiempo tanto B como no-B; este último, o sea, no-B, designémoslo para mayor claridad como C. Gracias a C el círculo puede quedar cerrado, porque en su "otro", en no-C, A se encuentra a sí mismo en cuanto A. Dejando de ser A en B, A se obtiene a sí mismo de otro, no de aquel con el que se igualaba, de B, sino de C, de un modo mediato, y se recibe de él como ya "demostrado", ya establecido. Lo mismo hay que decir para cada uno de los sujetos, A, B, C, de la relación ternaria[77].

Consciente o inconsciente, la relación sin trinidad no puede dejar de ser un egoísmo encubierto, un solipsismo dual. Y en ese solipsismo lo único que se establece es una autoimantación de los términos que se relacionan, con la cual la trascendencia exódica es imposible. Si A, siendo A y no-A, fuera exclusivamente A y B (como Yo y Tú), es decir, si entre A y B no hubiera ningún tercero, entonces A sería A y B, o sea, persistiría como una omnipotencia absorbente, que todo lo redujera a sí mismo. Sería, una vez más, el monóculo subjetivo que todo lo trae hasta el régimen de su inmediatez. Pero si hay un tercero, si hay C, donde C=no-B, entonces A realmente habrá perdido su potencia, que será reestablecida sólo en la unidad de B y C. La potencia de A está fuera de sí misma y ya no puede recobrarla, si no es por la entrega de B y C. Esto es un principio de libertad y de abandono real: es en la díada B-C donde A se descubre realmente libre, realmente más allá de sí misma sin dejar de ser ella misma, como la línea que queda más allá del travesaño que la cruza, porque C no está a su alcance, no es su referente, es lo que rompe toda posibilidad de su cumplimiento.

Es también una inversión en lo que significa *vivir*, porque ahora A sólo puede vivir fuera de sí mismo, en otros dos, de modo que su energía y su potencia está realmente radicadas fuera de sí. Lo único que quedará por ver es cómo tiene lugar la vuelta de B y C hasta A, cómo se cierra el círculo, porque si en el retorno de B y C hasta A no hubiera igualmente una entrega libre y abnegada, entonces la primera entrega libre y abnegada, obrada por A, quedaría desmentida: se habría tratado solamente de un amago, porque de todos modos necesariamente A iba a recobrar aquello que parecía haber entregado. Esto es lo que ocurre al comprender dialécticamente el proceso de ruptura y de reconciliación de A en B y en C, al entender la autonegación como una mediación para la afirmación. En tal dialéctica, el tercero no es más que un subterfugio, porque la situación real sigue siendo el solipsismo dual. Poco importa que la serie incluya un tercero: podría incluir infinitos términos intermedios, porque seguiría persistiendo la reducción, en forma de retorno, hasta A=A, con el añadido de que no se explicaría – a no ser como una trampa – por qué A tenía que abrirse a una alteridad para llegar a ser A.

Que la negación de C sea equivalente a A (¬ C=A) no hay que comprenderlo como un cierre dialéctico. Hay que comprenderlo de otro modo, que garantice que la negación de A ha tenido algún sentido, como negación, pero que es más que negación. Y el único sentido posible es que la correspondencia entre la negación del tercero y la afirmación del primero consiste en el reconocimiento de una entrega libre que ha sido custodiada en la díada B-C. Es el reconocimiento de la ruptura de A, de la negación de la potencialidad de A. Un reconocimiento de la ruptura que no condena a A hasta algo así como una intemperie ontológica, es decir, que la diada B-C no puede ser tampoco un dato fáctico

[77] P. Florenski, *La columna*, 48 (trad. esp. 72-73).

en el que A quedase sentenciado. También en el Segundo y en el Tercero hay la posibilidad - ¡abierta por la primera ruptura de A! – de obrar un gesto libre y gratuito, que se entregue a A. Uno realiza un acto de amor por otros dos y estos otros dos admiten ese amor, 'siendo' a partir de él. Y entonces A vive y es potente, pero en B y en C, precisamente en aquellos en los que él se ha negado su propio poder, y viceversa, B y C asumen que su propio poder sea el de A. He aquí la imposibilidad de vivir en sí mismo, invertida en una posibilidad de vivir en otro, en otros, porque con el Tercero ya basta la afirmación de la potencia en la impotencia, aunque puedan incluirse muchos otros términos en los que se repita este modo de vida.

"Dejando de ser A en B – dice Florenski en el texto anterior – A se obtiene a sí mismo de otro, no de aquel con el que se igualaba, de B, sino de C, de un modo mediato, y se recibe de él como ya demostrado, ya establecido". Florenski dice que el Primero se recibe del Tercero, A de C; esta es la eterna inversión de la perspectiva, donde A no se 'reencuentra' ni se revela', sino más bien es la vida que se manifiesta, es la vida que se encuentra, pero la vida de sí mismo radicado en otro, viviendo desde otro, consistiendo en otro.

¿Qué significa, aun con todo, dejar de ser en otro y obtenerse de otro? Esta formulación es fundamental, quizá la más fundamental de la ontología del amor. Volveremos a ella cuando estudiemos el movimiento trinitario de la criatura en la amistad; en todo caso, lo que rige el principio '*tu es, ergo sum'* y 'soy amado, luego existo'[78]. Lo principal, a mi juicio, es entender que el acto relacional no consiste en dejar de ser por otro, desvivirse por otro y apuntar con toda la fuerza del amor hacia el otro. La direccionalidad es opuesta: es en el otro donde está custodiado el misterio de quién soy, y desde allí se revela cada vez que amo. Dejar de ser en otro en realidad significa renunciar a ser sí mismo el punto de anclaje de la propia identidad, realmente 'obtenerse de otro', venir a ser por otro, ser edificado por otro y que mi palabra y mi vitalidad procedan de otros.

La delgada línea de la ambigüedad de esta concepción del amor se juega en el sentido que se dé al mandato de amar al prójimo como a sí mismo. El impulso natural (A=A, abierta a no-A, pero nada más) lo entiende como un amor propio que es el punto de partida para amar al otro, cuya dignidad en el amor habría que igualar con el nuestro. Cabe, empero, una visión invertida: amar al prójimo, paradójicamente, es la única posibilidad que tengo de amarme, mejor dicho, de saberme en el amor, amado, conociéndome como soy conocido por otro (1 Cor. 13, 13), asumiendo la versión de mí – mi imagen – tal y como permanece en el amor de otro, no en mí[79]. Aún tendremos que ver en qué queda

[78] En la expresión de Zizioulas, la ultimidad metafísica del amor no se mide en un 'amo, luego existo', que todavía sería heredera del primero 'soy' y después 'me relaciono', sino que, al contrario, lo primero ontológicamente es 'soy amado', que permite decir 'soy': "el modo apropiado de expresar el carácter ontológico del amor sería más bien: soy amado, luego existo. El ser es un don del otro, un don que constituye el amor. Si el amor no garantiza una identidad única, no es verdadero amor, sino un narcisismo disfrazado", I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 117.

[79] "El hermano es nuestra vida", dice un Padre del desierto. También San Agustín "No sea yo mi vida; mal viví de mí; muerte fui para mí. En ti comienzo a vivir: háblame tú", Agustín de Hipona, *Confesiones* XII, 10. Es un principio clarísimo en San Juan de la Cruz: "De tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él, cuando hay unión de amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en

entonces el sentido del éxodo, pues lo dicho no significa que la persona esté permanentemente fuera de sí: dejar de ser en otro y obtenerse de un tercero permanece como vocación de destino.

Esto justifica la lectura de algunas expresiones de Florenski que podrían ser malinterpretadas. Dice, por ejemplo, que la alteridad es una expresión de la mismidad; habiendo hecho nuestro recorrido, sabemos que esto no puede significar ni una proyección de sí mismo sobre otro ni una retroalimentación de sí mismo que mediatice al otro. Esto es válido también para comprender la inmolación, para la realización del principio cruciforme. Florenski, en realidad, expresa lo contrario, diciendo que el *otro* es el apocalipsis de sí mismo:

> ¿Cómo una multiplicidad en el espacio y en el tiempo podría ser capaz de evitar la violación de la identidad? No violaría la identidad sólo en el caso de que la multiplicidad de elementos se encontrase absolutamente sintetizada en la Verdad, de modo que "lo otro", tanto en el orden de la co-existencia como en el de las consecuencias, fuese al mismo tiempo "no otro" *sub specie aeternitatis*, o de otro modo: si la ἑτερότης, la "alteridad, el extrañamiento de "lo otro" no es más que la expresión y el desvelamiento de la ταὐτότης, de la identidad de "lo mismo"[80].

2.2.2. *El Sujeto de la Verdad es el acto-relación*

Florenski abre la perspectiva de un modo de ser fundante, constitutivo, cuya identidad es radicación en una alteridad, donde los elementos de la realidad "se manifiestan como tales y son lo que son, no por sí mismos, sino por lo otro"[81]. Aquí se halla, sólo germinalmente, la posibilidad de una visión revolucionaria de la realidad como la que hoy buscan las ontologías trinitarias[82], pues es aquí donde puede nacer la concepción según la

---

la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor"; San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, XII, 4, en *Obras*, 542. Un principio análogo lo encontramos en la mística cisterciense, consciente no sólo de que yo no soy yo sin el hermano, sino que del hermano procede mi identidad en el amor: "estoy tan presente en ti como lo estás a ti mismo. Todo lo que tú eres sustancialmente, lo soy yo (…). Si te ves, me ves, pues no soy otro sino tú; y si amas a la imagen de Dios, es a mí, como imagen de Dios, a quien amas, pero a mi vez, amando a Dios, te amo. (…). Estamos siempre presentes uno en otro, pero lo estamos en Dios, en quien nos amamos", Pseudo-Bernardo: *Meditaciones de cognitiones humanae conditionis*, V, 14-15; cfr. en E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 221-222. Y, en la filosofía contemporánea, nuevamente es Zizioulas quien da buena cuenta de ello: "Es el otro y nuestra relación con él lo que nos proporciona nuestra identidad, nuestra alteridad, haciendo posible que seamos «quienes somos», o sea, personas; pues al formar parte inseparable de una relación de alcance ontológico, nos mostramos como entidades únicas e irremplazables (…). Es aquí donde yace la razón, el logos de nuestro ser: en la relación de amor que nos hace únicos e insustituibles a los ojos del otro", Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 211. Todas estas afirmaciones concuerdan con lo que dice San Pablo: "Yo no soy yo, es Cristo que vive en mí"; según Nicolás Cabasilas, este principio amante implica que la unidad con otro, con el Hermano, con Cristo, es más fuerte que la unidad consigo mismo (de la cual se derivase la unidad con otros): "¿Quién está más unido a otro que a sí mismo? Pues esta unidad [de uno consigo mismo] es inferior a la unidad del cristiano con Cristo", N. Cabasilas, *La vida en Cristo*, II, 500.

[80] P. Florenski, *La columna*, 46 (trad. esp. 71).

[81] P. Florenski, *Ibid.*, 46 (trad. esp. 71).

[82] "Escuchemos de nuevo a Agustín: «En Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación» (*De Trinitate*, V, 5, 6). En esas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra la hegemonía de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos «pensamiento objetivado» y se nos revela

cual *lo relacional* es la condición del acto de 'ser': "cada uno de los elementos del ser concreto (*bytiá*) no es más que un miembro de una relación substancial, de una relación-substancia (*otnosheniya-substantsiya*)"[83].

Conviene no precipitarse en el modo de concebir la visión relacional de las cosas. Ya dijimos, de hecho, que la relación trinitaria debería superar la concepción de la relación como unidad de dos opuestos complementarios, y todavía cabe preguntarse qué significa 'relación-substancia' y qué nexo profundo mantiene con la autocontradicción, con el anihilamiento, o sea – usando el término habitual en la filosofía religiosa rusa – con *el acto de la kénosis trinitaria*.

Florenski habla de la *relación-substancia* como de un "Sujeto que conlleva su propia autodemostración"[84]. Esto sugiere, primero, la consideración de que el principio de subsistencia, como aquello que a sí mismo se basta, sólo puede mantenerse como relación, que no cabe buscar la verdad-justicia fuera de la condición relacional y que sólo ante una relación como la unitrinitaria cesa la demanda última de sentido, de por qué y para qué: la relación-substancia es realidad-sentido. Como ontología de amor, esto fue lo que expresó San Bernardo de Claraval: la justicia del amor es el amor en su infinitud, el amor a sí mismo se basta y da razón de sí mismo[85]. La radicalidad de 'Dios es amor' significa eso, la relación sustancial fuera de la cual ya no hay que buscar nada.

En segundo lugar, notemos que Florenski califica a esa relación como 'Sujeto'. El Sujeto de la Verdad no es algo, *res*, que se relaciona, ni tampoco tres realidades relacionadas, sino la realidad-relación que implica a tres: "el Sujeto de la Verdad es *la relación de los Tres*, pero una relación que es substancia, la relación-substancia. El Sujeto de la Verdad es *la Relación* de los Tres"[86]. Es ésta una afirmación muy complicada; también antes Florenski nos había dicho que 'lo mismo' (ταὐτότης) y 'lo otro' (ἑτερότης) no son seres que se relacionan, sino 'miembros' de un 'ser concreto' que es la relación. La relación, repito, es realidad y sentido; no es un accidente de una realidad fundante, preconstituida, la cual condicionase toda posibilidad de hablar de sentido o de relación.

En tercer lugar, Florenski nos dice que esa substancia-relación es *acto*. Con ello apunta a su carácter abierto, no cerrado como lo fáctico. La relación, pues, no se presenta con un carácter de mero dato desnudo, con las aporías de la ley inferior de identidad, sino que es ella misma trascendencia, porque es abandono en otro y procedencia de otro. "La

una nueva dimensión del ser. Quizás pueda afirmarse que el cometido del pensamiento filosófico que se deriva de estas observaciones no se ha llevado aún suficientemente a cabo, en el sentido de que el pensamiento moderno depende en gran parte de las posibilidades que aquí se abren, hasta el punto de que sin ellas ni siquiera se podría concebir", J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 153.

[83] P. Florenski, *La columna*, 46 (trad. esp. 71).

[84] P. Florenski, *Ibid.*, 48-49 (trad. esp. 73).

[85] Cfr. Bernardo de Claraval, *Libro del amor a Dios*, VII, 17. Análogamente, dice Bulgakov: "En el amor en general, cualquier institución de un fin queda superado, pues, por una parte, el amor es el fin más alto, el más alto destino, mientras que por otro lado también es una fuerza que mueve y que realiza. En el amor se supera tanto la causalidad como la referencia a un fin. Dios es absoluto en cuanto amor, porque sólo el amor es absoluto; por ello, el absoluto contiene una correlación y una reciprocidad que es acto, no hecho. Sólo el Amor encuentra su motivo en sí mismo y está libre de toda fundación, sólo el amor tiene en sí mismo su propio fin, su sentido y su justificación (…) El amor absoluto no tiene nada fuera de sí. Dios se ama a sí mismo en la Santa Trinidad, y este acto intratrinitario del amor conlleva en sí mismo libertad y fin", S. Bulgakov, "Capítulos sobre la Trinidad", en P. Coda, *Sergei Bulgakov*, 154.

[86] P. Florenski, *La columna*, 49 (trad. esp. 73).

identidad, que es algo muerto en su calidad de hecho (*fakta*), puede ser y sin duda será viviente en su calidad de acto (*akta*)"[87]. La identidad es acto, y el acto es dejar de ser y renacer trinitariamente. Esto es kénosis y vitalidad, vida que nace a partir del vaciamiento de sí mismo; por eso, "la ley de identidad, eternamente violada, es eternamente reestablecida por su misma violación (…); de la misma ley de identidad mana una fuente que destruye la identidad, pero en cambio esta destrucción de la identidad es la potencia y la fuerza de su eterno restablecimiento y renovación"[88].

Este acto es el modo de ser del éxodo y Florenski le atribuye el sentido exacto de *vida*. "En esta vida, la ley de identidad puede tener su raíz y justificación"[89]. 'Vida', para Florenski, es acto-sustancia-relación, identidad atravesada de alteridad, que condiciona al acto concreto de ser: "La unidad, no siendo un hecho, sino acto, es la derivada mística de la vida, mientras que el ser (*bytiá*) es la derivada de la unidad: el ser verdadero es una relación substancial con otro, un movimiento fuera de sí mismo, que a la vez procura la unidad y parte de la unidad del ser"[90]. Detrás de la actualidad de ser hay una profundidad de vida que viene hasta uno mismo. En tal sentido, la vida es misterio revelándose, *apocalipticidad*, y el acto de ser es la expresión ('mística') de una vida que viene hasta uno mismo y que le saca fuera de sí. La identidad, añade Florenski, es "la superficie del ser profundo (…) el aspecto exterior de la profundidad de la vida"[91]. Una profundidad que es, no lo olvidemos, la plenitud de la propia perspectiva invertida, una consolidación permanentemente abierta a partir del vaciamiento de sí mismo.

Con todo esto dicho, podemos comprender la carga conceptual que porta la expresión ofrecida por Florenski para referirse al misterio trinitario: "Toda relación concreta, en general, es un sistema de actos constituido por la actividad vital, y en particular, en el caso que nos ocupa, la relación es *el sistema infinito de los actos sintetizados en una unidad*, o mejor, la relación es *un único acto infinito*; de este modo, podemos afirmar que la οὐσία de la Verdad es *el acto Infinito de los Tres en la Unidad*"[92]. Esta afirmación, que sostiene prácticamente toda la teodicea florenskiana, aparece como cúspide de las demandas – hipostáticas – en la persona en busca de Sentido existencial. También representa la resistencia última a todo descrédito levantado hacia lo meramente dado: la 'ousía' que resiste al descrédito es una realidad relacional, relación unitaria, que sintetiza la infinitud vital de la persona. Esta *ousía*, 'relación', vital e infinita, es ella misma 'sentido' para la persona, el sentido radical y real buscado por la persona ante sus aporías. O, de otro modo: aquello digno de salvar a la persona en su aporía es una unidad de sentido que es ousía, porque es relación, relación trinitaria que, a través de la negación, hace vivir a la persona.

A partir de aquí, Florenski abre la cuestión de determinar "en concreto este acto infinito de la Vida" y "qué son efectivamente cada uno de los «Tres» en relación con el

[87] P. Florenski, *Ibid.*, 47 (trad. esp. 72).
[88] P. Florenski, *Ibid.*, 46-47 (trad. esp. 71-72).
[89] P. Florenski, *Ibid.*, 47 (trad. esp. 72).
[90] P. Florenski, *Ibid.*, 325-326 (trad. esp. 296).
[91] P. Florenski, *Ibid.*, 47 (trad. esp. 72). Esta expresión tan concreta es la fórmula metafísica del *símbolo*, como veremos en el capítulo XI de este trabajo; el símbolo un 'ser superficial', sino la exteriorización de una profundidad de vida.
[92] P. Florenski, *Ibid.*, 49 (trad. esp. 73).

acto-substancia infinito" [93]. Hemos formulado la trinitariedad en abstracto y ahora toca determinarla en las Tres Personas del Dios-Amor, para después determinarla en el éxodo del hombre. La metafísica trinitaria ahora tendrá que responder a cuestiones como: ¿qué significa que el Sujeto divino sea la Unidad de Tres, y no los Tres en relación? ¿Cómo Tres Personas están implicadas en una relación única? ¿Qué sentido adquiere la persona, dado este sentido preciso de relación-substancia? ¿Y qué sentido adquiere el amor de personas?

3. Teoría de la Trinidad

3.1 *La kénosis en el interior del Absoluto divino*

Para la comprensión del Absoluto Trinitario como Amor, hemos encontrado un punto de partida en la negatividad, en la anihilación, en la *kénosis*, en la inmolación. Si es así, entonces aquella inmolación debe estar en el fundamento de cualquier mundo posible (el mejor o el peor)[94], y también habrá de ser el punto de partida de toda vitalidad creadora. Este es el método 'trinitario', que une la interpretación del amor con la conciencia de haber sido amado (1 Jn. 4,10).

Sin embargo, también aquí conviene diferenciar una kénosis absoluta de otra kénosis, contingente, referida ésta a la relación entre lo creado y lo increado. Hay una autoentrega hasta la inmolación, a la que frecuentemente se refiere la teología rusa[95], en la que Dios se humilla a sí mismo para elevar a su criatura hasta la dignidad de la vida divina. Este acto recorre todo el acontecimiento de la salvación sostenida por el cristianismo, de acuerdo, especialmente, con la carta de san Pablo a los Filipenses (Fil. 2), una carta comentada por el mismo Florenski[96], así como por los contemplativos que hicieron del descenso de Dios un eje importante de su espiritualidad[97].

Hay un segundo paso irremediable al asumir esta autohumillación de Dios, reconociéndola no sólo en la 'economía de la salvación', sino en la creación misma de la criatura. La creación comportaría una renuncia de Dios a su pleno poder y una cesión de su propio puesto, llamando a la vida a una alteridad creada y libre, capaz, en cierto modo,

[93] P. Florenski, *Ibid.*, 49 (trad. esp. 73).

[94] Que la inmolación 'funda' el mundo, es algo expresado por textos bíblicos como 1 Pe. 1, 19-20 ("la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación… ya destinado desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en los postreros tiempos por amor de vosotros") o Ap. 13, 8 ("…el libro de la vida del Cordero que fue inmolado desde el principio del mundo").

[95] Para este término, el pensamiento ruso se vale de expresiones tan variadas y ricas como 'autovaciamiento' (*samo-opustoshenii*); 'inmolación' (*samosozhzheniye*); 'sacrificio' (*samopozhertvovaniye*) 'autoexinanición' (*samo-unichizhenie*); 'devastación de sí mismo', 'agotamiento', 'autovaciamiento hasta agotar la propia riqueza', autoentrega hasta la extenuación (*samoistoschenie*); empobrecimiento hipostático (*obnischanii Ipostasei*).

[96] Cfr. P. Florenski, "No consideró un arrebato" (Fil. 2, 6-8). Para un juicio sobre la mística", (*"Ne voschiŝčenie nepŝčeva" (Fil. 2, 6-8). K suždeniju o mistike*), en SČT-2, 143-188.

[97] Me referiré a ello en el capítulo dedicado al descenso, pero podemos ya citar los nombres de Ricardo de San Víctor y Guillermo de Saint-Thierry, porque ellos han integrado el comentario a Fil. 2 dentro de la dialéctica esponsal del *Cantar de los cantares*, dando a entender que la verdad de la kénosis no se debe al fatalismo de la historia y del pecado, sino al 'amor loco' del Dios que es Amor.

de alterar al mismo Dios. El propio Florenski, como veremos más adelante, se sitúa en esta corriente, si bien bajo condiciones que habrá que matizar.

"Dios que sale de Sí mismo hasta agotar su propio ser (*istoscháiuschi Sebiá*) en la creación del mundo y en la economía de la salvación: he aquí la premisa religiosa de nuestra ciencia"[98]. Esta idea compromete algunos presupuestos de la teodicea clásica y de los atributos divinos, sobre todo por cuanto concierne a la omnipotencia y omnisciencia divinas, atributos que, a menudo, en la metafísica contemporánea, se abandonan con cierta ligereza en nombre de la dignidad – en cuanto 'alteridad' – de la criatura, arrumbando la esencia divina a un 'Dios desconocido' que casi carece de derechos propios para ser. Florenski sabía de este riesgo, por eso marcó unos límites a la idea de la kénosis que, coherentemente, le permitieron asumir y desarrollar la misma idea de una manera más proporcionada[99].

A mi juicio, la confusión en torno a la idea de la kénosis procede igualmente de una carencia trinitaria, hablando del 'Dios que se vacía' para glorificar a la criatura, sin llegar a teorizar el Dios que es en sí mismo vaciamiento y gloria, inmolación y victoria sobre la aseidad, amor que mueve amor. Esta idea tendría que ser la conclusión coherente de quien extiende la autohumillación divina desde la salvación hasta la creación, pues no se aplica otro principio sino reconocer en la acción salvífica el modo de ser de Aquel que salva,

[98] P. Florenski, *La columna*, 126 (trad. esp. 135).

[99] cfr. L. Zak, *Verità come ethos*, 348. Para la cuestión de la kénosis en la teología ortodoxa, véanse la serie de artículos de L. Zak dedicados a esta cuestión: L. Zak, "L'interpretazione di Fil 2,6-8 e la concezione della kénosis nell'opera di P.A. Florenskij", en A. Strus, R. Blatnický (eds.), *Dummodo Christus annuntietur. Studi in onore del prof. Jozef Heriban*, 349-37; L. Zak "Experientia crucis come luogo teologico. Fondamenti staurologici del pensiero di S.N. Bulgakov", en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 19/4 (2004), 421-445; L. Zak, "Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov" (first part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 22/2 (2005), 117-136; L. Zak, "Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov" (second part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 22/3(2005), 233-253 2005; L. Zak, "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij" (first part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 20/4 (2005), 347-370; L. Zak, "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij" (second part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 21/1(2006), 13-37. Zak nos recuerda que no es obvia ni se da por descontada la extensión de la experiencia kenótica del Hijo Encarnado a una kénosis *ab aeterno* para la comprensión del don total de la existencia. De hecho la trasposición del misterio salvífico al interior de las relaciones intratrinitarias no resulta legítima para todos los teólogos ortodoxos. "El mismo mundo teológico ortodoxo – dice Zak –, después de su completa identificación (a partir de 1936) con el modelo neopatrístico, abandona bastante pronto las intuiciones kenóticas de teólogos como Florenski o Bulgakov, abandonan a la vez el tema de la kénosis en Dios" (L. Zak, "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij", II, 29-30). Es interesante el juicio que hace Zizioulas, recogido por el propio Zak: "Hay una tendencia a trasferir la Cruz al interior de la eterna vida intratrinitaria de Dios. Tales tendencias aparecen en Moltmann y en otros teólogos occidentales, en los que la Cruz y el sufrimiento de la Cruz se transfieren al interior de la vida eterna de Dios. La misma tendencia la encontramos también en algunos teólogos ortodoxos, rusos y sobre todo eslavos, más inclinados al aspecto sentimental. De hecho, el alma eslava es más sentimental que racional. Ellos ven a Dios y a la existencia eterna de la Santa Trinidad en relación con el misterio del dolor y de la Cruz. En la ortodoxia, esta es una corriente que no deja desarrollar el aspecto de la experiencia litúrgica y eucarística de la Iglesia, que, según el espíritu ortodoxo, supera a la Cruz y nos conduce más allá de ella", *Ibid*., 30. Por otra parte, el peligro de una traslación de lo kenótico a lo intratrinitario podría radicar en conceder al 'Gólgota eterno' una fuerza tal que el Gólgota 'histórico' perdería su singularidad histórica y kairológica, lo cual no sólo significaría un problema teológico (tendente a reducir la potencia de la pasión histórica de Cristo), sino también metafísica, privando a la historia de novedad, dramatismo y libertad creatural.

que *es* Amor que se inmola. Así pues, se nos exige el paso de la kénosis relativa a la kénosis absoluta, por el mismo principio tipológico aplicado por Florenski en la ontología de la cruz: el descenso de Dios por los hombres es una manifestación de un Arquetipo supremo, del Dios Trinitario.

La inmolación intradivina, la kénosis como verdad fundante de la vida divina, es la clave personológica de una metafísica del éxodo. En esta perspectiva, hemos de comprender el acto que instaura a la persona en sentido absoluto. Y esta perspectiva, antes de todo, queda caracterizada como *humildad* (*smireniye*). El acto vital en el que se sustenta es autohumillación (*samounichizheniya*), es humildad eterna de sus personas[100]. La kénosis y la inmolación no significan otra cosa que esta humildad divina, dispuesta incluso al martirio en cruz nada más que por amor humilde. Esta es la justicia del principio del Cordero (δικαιοσύνη τοῦ αμνού), de la humildad humillada. La humildad es una premisa del ser divino y del conocimiento divinohumano, del mutuo éxodo, hasta el punto de que, en la terminología florenskiana, ha de establecerse el par 'kénosis humilde' o 'humildad kenótica', y más sencillamente: *amor humilde*.

Hay un sentido estético-contemplativo de este amor humilde, por el cual se exige, como premisa suya, que nada de cuanto será dicho en torno a la kénosis trinitaria pueda ser interpretado fuera de la luz de la humildad. Florenski llegará a decir que la humildad es una condición de la sabiduría (*tselomudrie*, saber casto del que hablaremos más adelante), o sea, no se puede llegar a conocer al margen de "la humildad del corazón, es decir, su mortificación respecto a todo, la aniquilación en el corazón de la mala aseidad y de la ley inferior de identidad; (…) el corazón se vuelve casto en la sabiduría, capaz de percibir sin relación a la propia aseidad la belleza de la criatura, y se inflama en amor…"[101]. Para la mente humana es muy difícil situarse en una perspectiva así, que conciba el ser divino como una existencialidad humilde; la mente humana, sin ese saber humilde (*tselomudrie*) es incapaz de remontarse hasta la kénosis intratrinitaria incluso después de haber conocido la humillación histórica de Dios entre los hombres. Pero si la humildad es una premisa que condiciona el modo de comprender lo dicho acerca del misterio trinitario, también es una premisa concordante con el ser metafísico de ese misterio: Dios es humildad porque es anihilación, *kénosis*, renuncia a la propia potencia y afirmación de la propia potencia en la impotencia, afirmación de la potencia en la alteridad, amor humilde que se hace fuerte en la debilidad.

[100] Dice Sofronio del Monte Athos: "La humildad divina es inconcebible, absoluta, no es comparable con nada, es un atributo del amor divino, que se entrega sin medida (…). A Dios se le dan nombres según su carácter, según su relación con nosotros, según sus manifestaciones: Dios es Luz, Dios es Verdad, Amor, Misericordia y otros muchos nombres. Yo me atrevo a añadir: Dios es Humildad. Nada impuro, lastrado de soberbia, le toca. La soberbia es infame tiniebla, situada en las antípodas de la Bondad divina. La soberbia es el principio del mal, la raíz de todas las tragedias, la sembradora del odio, la asesina del mundo, la enemiga del orden instituido por Dios. En ella está la esencia del infierno", Archimandrita Sofronio, *Ver a Dios como Él es*, 34. Cabe llevar la humildad más allá de un atributo 'según su relación con nosotros', asumiéndola realmente como un atributo del amor en el que Dios mismo se sostiene; en tal sentido, la humildad es un signo de la *-dicea* en cuanto pertenece a la 'entrega sin medida', que es la única medida del amor. Es en la luz de esa humildad intocable, simbólicamente representada por el Cordero, como queremos proyectar las reflexiones siguientes.

[101] P. Florenski, *La columna*, 816 (trad. esp. 289); cfr. también *Ibid.*, 341-342 (trad. esp. 309).

3.2. *La kénosis como movimiento trinitario*

Desde la raíz de este amor humilde, se establece un modo en el cual la persona se abre existencialmente. Y ese modo humilde corresponde a la apertura trinitaria, que Florenski formula con otra declaración que marcará el destino de toda su obra: "*la Verdad es la contemplación de Sí mismo por medio de Otro en el Tercero*"[102].

Esta afirmación trinitaria es fundamental para el movimiento de la persona. En ella, como en el movimiento negativo al que ya me he referido[103], no hay que buscar un proceso forzoso por el que llegar a ser. No hay nada más que las razones de la aperturidad humilde: uno mismo se abre humildemente a la manifestación humilde de otros dos. O si se quiere, ese acto revelador de sí mismo es un acto de triple humildad. En él, el éxodo al que aspira la persona humana está asumido como verdad de la personalidad divina. Esta es la salida de sí de la persona en la Trinidad, su extaticidad. Pero un éxtasis que es kénosis, anihilamiento humilde, que implica dejar de ser para proceder de otro.

¿Cómo se realiza trinitariamente esta autohumillación? Se realiza como un movimiento trinitario; "la mónada se movió desde el comienzo hacia la díada y se detuvo en la tríada", dice Gregorio Nacianceno[104]. El padre capadocio, tan presente en *La columna*, da ahí una idea del movimiento trinitario próxima a la concepción florenskiana. En ambas concepciones, la persona es contemplada a la luz de su *paso*, de su éxodo, que implica dos términos más – la verdad del Primero se descubre a través del Segundo y en el Tercero, "la Verdad es la contemplación de Sí mismo por medio de Otro en el Tercero". Este paso del Uno al Otro hasta el Tercero es la plenitud del éxodo esperada en la teodicea, sostenida en un acto kenótico y, por ello, libre de toda aporeticidad, porque se trata de una comunión eternamente realizada, pues 'Dios es amor' y no sólo 'Uno que ama'.

La kénosis es aquella apertura en la persona que permite la manifestación y la contemplación de la persona a la luz de su éxodo, bajo la perspectiva de su paso. La kénosis es el acto que permite a la persona ser contemplada, pero una contemplación desposeída en el contemplado y en quien contempla; no una contemplación de oposición, no una contemplación frontal, sino gratuitamente abierta en un tercero. *A través de* la kénosis, la persona deja de ser un sujeto que se da a conocer, para ser un *paso de amor* que llega a 'objetivarse' (tal es el término delicado usado por Florenski) desde fuera, no desde sí mismo, pero siempre una objetivación kenótica a través del otro en el tercero. "El «Yo» subjetivo, por medio del «Tú», llega a ser un «Él» objetivo y acaba así adquiriendo su propia afirmación, su carácter objetivo en cuanto «Yo». Él» es el «Yo» manifestado"[105]. ¿Cómo entender esta objetivación kenótica?

El movimiento de la persona expresado en las fórmulas trinitarias de Gregorio Nacianceno o de Florenski, como 'Yo' revelado por un 'Tú' y objetivado en un Tercero, nos hablan del modo de la persona contemplada por una alteridad en otra alteridad a la

[102] P. Florenski, *Ibid.*, 48 (trad. esp. 73).

[103] "τό με ὄν no puede convertirse en τό ὄν sino a través de οὐκ ὄν", P. Florenski, *Symbolarium*, en *SĈT*-2, 583 (cfr. *supra*, nota 63).

[104] Gregorio Nacianceno, *III Oración teológica*, 2.

[105] P. Florenski, *La columna*, 48 (trad. esp. 73).

luz de su pasar, a la luz de su *pascua*, en la forma de un Yo pascual[106]. Para el Yo, es éxodo; desde el punto de vista de Tú y Él, es pascua. En un sentido preciso, la pascua indica un movimiento del amor personal que, en su hondo sentido cristiano, implica morir y vivir, vivir a través de la muerte. Son dos latidos del corazón espiritual, que constituyen el sentido del amor y de la persona. Florenski, como años más tarde hará Bulgakov al hablar del *axioma del amor*, dulce y sacrificial[107], indica dos dimensiones del amor, correspondientes a la muerte y a la exaltación de vida, a la kénosis y al resurgimiento eterno, a la anihilación y la plenitud de sí mismo.

Y estas dos dimensiones no suponen un 'antes' y un 'después' en el amor, sino dos caras de un mismo acto, reconocidos como acto único precisamente en su trinitariedad, o sea, en un Tercero. La inteligencia abstracta los separa, porque yace en el solipsismo y espera su éxodo; pero en Dios, el éxodo es eterno. "Estos actos mutuos de entrega y traspaso del propio Yo, de autodespojo, de autoabajamiento de los amantes sólo el entendimiento se los representa como yuxtapuestos en una serie ilimitada (…). Allí, todo el proceso de la relación mutua de los que se aman constituye un acto, único, donde la serie infinita de los distintos momentos del amor se encuentra sintetizada" [108].

Es importante señalar que estos dos momentos pertenecen a la totalidad del amor en su integridad, y no solamente a la polaridad dar-recibir, acoger-ser acogido, amante-amado, pues tanto en el que ama, como en el amado, se repite, cada uno a su modo, el ritmo de dejar de ser para proceder de otro. Si tanto en el que ama, como en el amado, se da la antinomia del amor entre kénosis y exaltación, entonces ese amor es trinitario. Veamos cómo lo explica Florenski, para después derivar algunas consecuencias.

3.3. *Las dos dimensiones del amor: sacrificio y triunfo*

En el primer paso del movimiento amante, el Yo se identifica con el Tú, para lo cual "se vacía", "se agota", "se despoja", "se abaja"[109]. Cabalmente, esta identificación del Yo con el Tú puede hacerse como amante y como amado. Tanto el que ama, como el que es amado, se despojan de sí mismos y se abandonan a las manos del Tú, afirmando al otro como Tú, como *alguien*, pero también haciéndose afirmar ontológicamente por el Tú, ignorándose a sí mismo. También el amado, dejándose amar, en cierta manera se despoja

[106] La categoría de 'Yo pascual' es un término que adquiere una fuerza sorprendente en Christophe Lebreton, monje trapense martirizado en 1996: "Hoy me dices, levántate ve hacia ti mismo, hacia tu yo pascual"; "mi origen pascual, una inmersión en el Amor trinitario y la exigencia del don"; "Nacer (…) / en la abertura (...) /dentro de tu pascua me he deslizado", Christophe Lebreton, *El soplo del don. Diario del Hno. Christophe, monje de Tibhirine,* 145, 171, 196; cfr. C. Avenatti de Palumbo, "Hospitalidad nupcial y escritura. La antropología cisterciense en la poesía de Christophe Lebreton", en *Franciscanum* 173, Vol. 62 (2020), 10.

[107] Dice Bulgakov en *El Paráclito*: "Existe un carácter general que es propio del amor, a saber: el sacrificio de autorrenuncia; porque el axioma del amor personal es que no hay amor sin sacrificio. Esta sacrificialidad se realiza de una manera triple en la vida de la Santísima Trinidad (….) El amor necesita, en la Trinidad, amar de una manera completamente activa, extrema, exhaustiva, en la reciprocidad de un sacrificio ilimitado. (…) El amor es una antinomia concreta, el sacrificio y el reencuentro de uno mismo por este sacrificio", S. Bulgakov, *Ibid.*, 117; "Ambos momentos forman parte de la dialéctica del amor: el sacrificio y la bienaventuranza reunidos en la conjunción del nacimiento del Hijo y la procesión del Espíritu Santo", S. Bulgakov, *El Paráclito*, 118.

[108] P. Florenski, *La columna*, 93 (trad. esp. 108).

[109] P. Florenski, *Ibid.*, 91-92 (trad. esp. 107).

de sí mismo procurando su ser a partir del otro, mientras que afirma a ese otro como alguien en el amor. Este es el primer requisito del amor humilde, pues en quien ama y quien es amado acontece una renuncia a los derechos propios para ser: la suerte de sí mismo le toca al otro. "En nombre de la norma de otro ser, el Yo escapa de su propio cauce, abandona las normas de su ser propio y se somete voluntariamente a una nueva forma, para incluir de este modo su propia yoidad en el Yo de otro ser" [110].

El amor humilde, que da su vida para la plenitud del Tú, comporta ya un éxodo en la persona, un éxodo *justo* en la medida de su abajamiento, de su *kénosis*. Aquí, la persona empieza a ser liberada de sí misma, en favor de un Tú. "En el otro, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser (…) es liberada (…) de la existencia solipsista del que hablaban los pensadores griegos" [111].

En esta primera fase del amor, anihilándose, según Florenski, el Yo ya es liberado del estado potencial autoafirmativo, es salvado a través de su propio donarse: el Yo *pasa a ser* a través de la autonegación. Pero esto no significa todavía el cumplimiento total de la persona[112], se trata solamente de su instauración en cuanto Yo, como Yo abierto que mira al Tú, que se da y que acoge la vida a partir del Tú. La kénosis es la justicia del Yo, pero no de la persona integral, porque todavía no representa la completitud del amor. Esto equivale a decir que, en esta dirección, 'Yo' solamente puede ser dicho como kénosis, como apertura inmolada, como preferencia ontológica concedida a 'Tú': yo soy solamente en la medida en que vives tú y no yo.

Por ello, apunta Florenski que este éxodo kénotico, para el Yo, deja de representar una nudidad de ser (está rompiendo la ley inferior de identidad): "por este «empobrecimiento» o «agotamiento» del Yo, por este «despojo» o esta *kénosis*, se produce como contrapartida el restablecimiento del Yo en la norma de ser que le es propia, sólo que esta norma no aparece ya como algo simplemente dado, sino que se recobra justificada, es decir, que adquiere un significado universal y perpetuo" [113]. Este es un modo de decir que el amor que se da hasta el extremo de las propias posibilidades, hasta decir de sí mismo '*nihil maius possum'*, es ya un amor que justifica, porque, venciendo a la nuda datidad, se presenta como perfectamente gratuito. "Sin tal abajamiento, el Yo dispondría de su norma sólo en potencia, pero no en acto. El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo, mientras que el odio constituye el «no» a sí mismo"[114]; "el amor añade el valor al dato, introduce en el dato evanescente la obligatoriedad, el deber, y es el deber lo que le aporta al dato una duración" [115].

Pero este amor, anihilándose, justifica al 'Yo' en cuanto 'sí mismo', aunque aún no como persona en el acto cumplido del amor. Podría decirse que esta primera fase del amor, el anihilamiento de sí mismo que abre el Yo como Yo instaurando al Tú, es un sentido del éxodo todavía provisional. O si se quiere, podría decirse que aquí hay el éxodo real de uno mismo, pero que el éxodo está llamado a convertirse en algo superior, yendo

[110] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 107).
[111] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 108).
[112] En el sentido de que el movimiento del amor no concluye en eso, pero también porque la persona jamás está completa, ni siquiera cuando realiza un movimiento tal de abandono a otro.
[113] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 107-108).
[114] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 108).
[115] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 108).

más allá de la dualidad amante-amado y restaurando aquel principio de identidad roto por la kénosis. En términos de amor, significa que el don de sí mismo acabaría en una injusticia (la muerte) si no sobreviviera; pero una injusticia no para el 'Yo', sino para el 'Tú'. Amando hasta el extremo, el Yo no espera nada a cambio, pero su don es merecedor de una eterna memoria, de una resurrección. En esta apertura, para la criatura se juega el sentido trágico del amor, aunque en Dios se viva como un único acto pleno. La persona no es simplemente uno mismo dándose hasta el extremo, ni otro que acoge el don, sino que exige una vitalidad que unifique realmente al uno en el otro, sin mengua definitiva del uno por el otro, sin disolución de uno mismo en el acto del amor[116]. Aquí el éxodo del Yo se convierte en pascua, *desde la perspectiva* asumida por 'Tú' y 'Él'.

La segunda fase del amor, que sigue a la autoinmolación, es la exaltación – la 'gloria' – del que se sacrifica. "Si anteriormente la relación mutua entre las Hipóstasis se definía por el amor, por la entrega de sí, por el vaciamiento de sí hasta la extenuación de las Hipóstasis en el seno de la Divinidad, por una humildad y kénosis eternas, ahora en cambio su relación se define como una eterna restauración y afirmación de una Hipóstasis por las otras, como glorificación y majestad"[117]. Aquí, la alteridad da paso a una tercera alteridad – el 'otro' de B es C – y así, "en el tercero, [la imagen de mi ser] estando ya redimida, es «glorificada», es decir, afirmada en su valor imperecedero" [118].

De esta 'segunda' dimensión del amor, quizá hay dos notas que merecen ser destacadas: la significación del Tercero y el sentido de la gloria (*slava*, δόξα; glorificar, *proslavlyat',* δόξειν). No son dos notas independientes.

Gracias a la comparecencia del Tercero, el yo queda manifestado según el don de amor para el Tú en el que se ha convertido, es decir, queda revelado a la luz de su *pascua* – ya no como 'Yo', para sí mismo o de cara al otro, sino como 'Yo objetivo' o Él'. De igual manera, el Tú queda manifestado precisamente como lo que es, el amado que ama, el amado que acoge – negándose a sí mismo – el don de amor de su amante, realizando también él su propio éxodo, descubierto en el Tercero como pascua. Ya se dijo que en el Tercero se resuelve la superación del amor solipsista; ahora comprendemos mejor que, en este Tercero, se realiza la polaridad darse/recibir, amante/amado para cada uno de los dos amantes: "el amado se vuelve amante a su vez (…), traspasa su propio Yo al primer Yo del amante por medio del tercero" [119]. El Tercero, pues, es la condición del paso real del uno al otro, es Aquel en quien el don kenótico, sacrificial, se restaura, se 'glorifica'. Pero esta acción del Tercero es igualmente kenótica, sacrificial, para el Tercero mismo, un tercer anihilamiento que queda glorificado en la gloria de los otros Dos. El Tercero "ama y por este medio conoce, afirmando a cada Yo en su autonomía hipostática de ser; por esta afirmación, el Yo que contempla restablece la identidad propia de las hipóstasis

[116] En esto está la diferencia entre el amor dual y el amor trinitario, pero también la diferencia entre un amor entre sujetos, sea abstracto o sentimental, y un amor ontológico, como lo llamará Florenski, en el cual se da el respiro de una plena espiritualidad fogosa y victoriosa, sin resignación alguna: vive presentemente la plenitud del amor.

[117] P. Florenski, *Ibid.*, 138 (trad. esp. 145).

[118] P. Florenski, *Ibid.*, 92 (trad. esp. 108).

[119] P. Florenski, *Ibid.*, 93 (trad. esp. 109).

contempladas: la del primer Yo en cuanto Yo que ama y es amado, la del segundo en cuanto Yo que es amado y que ama, como Tú" [120].

¿Cuál es aquí el sentido de la gloria? El primer sentido Florenski lo toma, nuevamente, de la tradición joánica y, como él mismo expone a lo largo de *La columna*, de toda la tradición patrística oriental, especialmente de Gregorio de Nisa[121]. 'Dar gloria' significa 'hacer ver' (de ahí la raíz de 'irradiar' de δόξα); es éste un término estrechamente ligado al sentido del martirio, de 'testimoniar', capital también en los escritos de San Juan, y que nosotros, a lo largo de nuestra tesis, recuperamos como una expresión trinitaria de la persona. En efecto, 'dar gloria' – igual que testimoniar – es la máxima vocación a la alteridad en la persona, porque supone manifestar al otro, afirmar al otro, conceder el *apocalipsis* del otro. "La gloria del hermano será la de uno mismo", dijo un testigo espiritual del siglo XX como fue el ya citado archimandrita Sofronio[122]. Esto entra en el dinamismo de dejar de ser sí mismo (no manifestarse a sí mismo, no hacerse ver, no buscar la propia gloria y, por tanto, abrirse humildemente) y hacerse ver a partir de otro, dejando que sea otro quien haga irradiar la imagen de nuestro ser quien somos. Es el dinamismo de las categorías personales como misterio y revelación, no como causalidad, tal y como dijimos anteriormente valiéndonos de las palabras de Bulgakov.

La glorificación aparece como una categoría personológica imprescindible en la cuestión de la verdad-justicia, o sea, una clave para comprender la ruptura de la metafísica lineal. El éxodo se convierte en 'gloria'. Dar gloria quiere decir vivir desde otro y para otro, absolutamente fuera de sí, ignorante de sí, invisible para sí mismo – fuera, pues, del régimen de la autoempiría. Por eso, más allá de mi propio éxodo y más allá de mi donarme kenótico, la única posibilidad de reconocerme en el amor, de contemplar el desenlace feliz de mi amor, queda fuera de mí, en manos de la fuerza glorificadora del Tercero. Veremos esto aplicado al éxodo creatural, que 'glorifica' a Dios y a los otros; pero ¿qué decir de la gloria inmanente a Dios mismo?

Florenski, a partir de Gregorio de Nisa, concibe la vida intratrinitaria como una "mutua glorificación", como "traspaso de gloria del uno al otro". Dice San Gregorio – entre las muchas citas recogidas por Florenski en su carta dedicada al Tercero, «El Paráclito» –: "es glorificado eternamente el Padre, que subsiste antes de los siglos, pero la gloria del Padre es el Hijo eterno (el Padre, entregándose al Hijo, encuentra en Él su propia gloria), así como la gloria del Hijo es el Espíritu de Cristo" [123]; "el Hijo se glorifica por el Espíritu, por el Hijo es glorificado el Padre; de forma inversa, el Hijo recibe la gloria del Padre, y el Unigénito se convierte en la gloria del Espíritu, porque ¿de dónde recibe glorificación el Padre, si no es de la verdadera gloria del Unigénito, y en qué se glorifica el Hijo, si no es en la grandeza del Espíritu?" [124].

La fuerza de estas expresiones teológicas, para una concepción de la persona alumbrada por la teodicea, está en la idea de que el uno glorifica al otro en una circularidad

[120] P. Florenski, *Ibid.*, 93 (trad. esp. 109).

[121] L. F. Mateo Seco, "La unidad y la gloria (Jn 17, 21-23 en el pensamiento de Gregorio de Nisa)", en: J. Chapa, Juan (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio Garcia-Moreno en su 70 cumpleaños*,179-198.

[122] A. Sofronio, *Ver a Dios como Él es*, 88.

[123] P. Florenski, *La columna*, 138 (trad. esp. 145).

[124] P. Florenski, *Ibid.*, 138 (trad. esp. 145).

trinitaria. Son expresiones que abundan en el Evangelio de Juan y que contienen, a mi juicio, una densidad personológica por descubrir, concordantes, por lo demás, con la regla de oro de la comunión en la alteridad: "él debe crecer, yo disminuir" (Jn. 3, 30).

Otro sentido de la gloria, radicado en el Tercero, puede sernos significativo para el sentido que buscamos de la justificación, de la verdad-justicia. Se trata de la segunda dimensión del amor, del amor que afirma al uno en el otro. Florenski decía que el anihilamiento del Yo por el Tú era para el Yo su liberación del solipsismo, o sea, su éxodo, su 'redención', su justicia. ¿Qué significa, entonces, en términos de *-dicea*, el paso del éxodo a la pascua y la comparecencia del Tercero en el acto del amor? Florenski habla de un 'amor que triunfa', como coronación trinitaria de los Tres en el amor, y precisamente a ese triunfo es a lo que podemos llamar 'verdad-justicia', es la victoria de la persona en el amor:

> El primer momento en la vida interior de la Divinidad consistía en un traspaso mutuo de *amor trágico, sacrificial*, en el respectivo vaciamiento de sí, el empobrecimiento, la inmolación de las Hipóstasis; el segundo momento constituye, como si dijéramos, la corriente inversa a la primera (…); en el orden supratemporal de la vida trinitaria es eterno este momento del amor de respuesta, del *amor triunfador*, que glorifica a Aquel que ama y lo restaura; es eterno este traspaso de gloria de una Hipóstasis a otra[125].

Y así, la *-dicea* deja de ser un tema del sujeto cognoscitivo, incluso en el correlato sujeto-sujeto, para entenderse, trinitariamente, como una justificación – también contemplativa, reveladora – en la comunión de personas. Pero una comunión que es victoria: la justicia de la persona es su victoria, "el eterno pisar la cabeza a la aseidad"[126], a lo que Florenski atribuye explícitamente el sentido de la felicidad en cuanto *makaría*, aquella *makaría* (μακαρία) del corazón que era propia, a su vez, del conocimiento de la Verdad[127].

Para entender el sentido personológico de la victoria en el amor, la referencia obligada es, otra vez, Sergei Bulgakov, sobre todo con sus textos sobre el amor trinitario de *El Paráclito*:

> El amor no es sólo sufrimiento sacrificial, humillación, renuncia; también es alegría, bienaventuranza y triunfo. Y si el primer axioma del amor proclama que no existe amor sin sacrificio, el segundo axioma – superior, por ser último – es que no existe amor sin gozo y bienaventuranza y, en general, que no hay otra felicidad que la del amor. Siendo trágico, el amor es también la superación de la tragedia, y en esto justamente consiste la fuerza del amor. (…) El Espíritu Santo, como Tercera Hipóstasis, es la consumación intratrinitaria del amor sacrificial del Padre y del Hijo, como el gozo de este sacrificio, como su bienaventuranza, como el amor que triunfa. En esto reside su significado como Consolador, no sólo en relación con el mundo, sino también en la vida intratrinitaria[128].

[125] P. Florenski, *Ibid.*, 138-139 (trad. esp. 145).
[126] P. Florenski, *Ibid.*, 188 (trad. esp.187)
[127] Cfr. P. Florenski, *Ibid.*, 23 (trad. esp. 53); 188-189 (trad. esp. 187).
[128] S. Bulgakov, *El Paráclito*, 118.

Así, la coronación y la gloria, como auténtica verdad-justicia del ser personal, está en el triunfo que acoge el don hasta el extremo de sí mismo; o, dicho de otro modo, la teodicea buscada por el principio personal del hombre apunta a esta victoria interior al Dios que es Él mismo Amor. "El Espíritu Santo – dice todavía Bulgakov – es la Vida que triunfa sobre el sacrificio kenótico, la resurrección después del anonadamiento kenótico, el triunfo del amor vivificador"[129]. Es en el Tercero *en quien se cumple* el mutuo éxodo entre Dos, y este cumplimiento inaugura un modo pascual de ser que es gratuidad, superación de toda necesidad inferior, incluso de la necesidad de éxodo, pero que no equivale a abolir la trascendencia, porque Uno y Otro están permanentemente trascendidos en el Tercero. "En la Segunda Díada del Hijo y del Espíritu están reunidos, en un solo acto eterno y trinitario, tanto la kénosis del engendramiento como el triunfo victorioso de la procesión", pero no "en virtud de alguna necesidad metafísica o *fatum* divino: esta procesión es un movimiento hipostático del Amor"[130].

Bulgakov, como Florenski, habla de "un solo acto eterno y trinitario", que acabamos de analizar en dos de sus verdades, como sacrificio y victoria. Merece la pena leer cómo recapitula Florenski esta idea del amor, que subraya la identidad de un único acto de comunión en la alteridad:

> Todo es *uni-substancial* y todo es *hétero-hipostático*. No es una unidad simplemente dada, elemental, fáctica, la que hace homogéneo a este «todo»; se trata de la unidad realizada por un acto eterno, el equilibrio móvil de las hipóstasis, comparable al equilibrio energético móvil que se establece entre unos cuerpos que emiten una radiación y que constantemente se intercambian su energía; es un movimiento inmóvil y un reposo en movimiento. El amor «agota» eternamente a cada mónada y eternamente la «glorifica»; hace salir a la monada de sí misma y la instituye en sí y para sí. El amor despoja siempre para poder siempre dar; sin cesar mortifica para eternamente revivificar. La unidad en el amor es la que saca a cada mónada de un estado de pura potencialidad, es decir, de un estado de sueño y vacío espirituales, de un estado caótico e informe, y la que, de este modo, le otorga realidad, actualidad, vida, manteniéndola siempre en vela. El Yo puramente subjetivo, alienado y ciego de la mónada se despoja de sí mismo a favor del Tú de otra mónada y, por medio de este Tú, se vuelve puramente objetivo, es decir, demostrado y fundado. Percibido por una tercera mónada como un Yo que se demuestra a sí mismo por medio de la segunda, este Yo de la primera mónada se reencuentra a sí mismo en cuanto demostrado en la persona-Él de la tercera; es decir, que lleva a término el proceso de la prueba de sí mismo y se convierte en «para sí», recibiendo al mismo tiempo su «en cuanto a sí», porque el mismo Yo ya demostrado representa el «para otro» percibido objetivamente de este «en cuanto a sí». De un estado de desnuda y vacía identidad consigo misma - «¡Yo!»-, la mónada pasa a convertirse en un acto pleno de contenido, que vincula sintéticamente un Yo con un Yo (Yo=Yo); de este modo llega a ser un órgano del Ser único[131] .

3.4. *El movimiento intratrinitario es acto de abdicación*

[129] S. Bulgakov, *El Paráclito*, 231.
[130] S. Bulgakov, *El Paráclito*, 231
[131] P. Florenski, *La columna*, 324-325 (trad. esp. 296).

Quisiera, ahora, plantear esta concepción trinitaria desde otra perspectiva. Para ello, considero oportuno recurrir de nuevo a algunos textos de Bulgakov, posteriores a los de Florenski, que pueden significar una maduración del pensamiento trinitario aquí planteado. En sus *Capítulos sobre la Trinitariedad*, y en particular en un capítulo que Bulgakov dedica a "la Santa Trinidad como Amor", Bulgakov se vale de una expresión muy potente para referirse a la kénosis del amor sacrificial, que, a mi juicio, ilumina el sentido más profundo de la persona. Dice Bulgakov: "La Santa Trinidad es un acto esencial, eterno, de la reciprocidad en el amor que abdica de sí mismo y que reencuentra lo que deja en la recíproca entrega"[132]. Y más adelante: "aquel autoinstituirse en el otro y a través del otro es Amor como acto, es ontología del amor. Dios es Amor y como Amor es la Santa Trinidad. El amor es estar en la renuncia de sí mismo y no en la autoafirmación; es autoinstitución a través de la abdicación"[133].

Bulgakov habla aquí de abdicar (*otrecheniye*); el Amor divino es una divina abdicación; la ontología del amor exige un acto de abdicar; amar al modo de Dios es estar en la renuncia de sí mismo, mantenerse en la abdicación. ¿Es esta una metáfora inocente, o apela a una verdad trinitaria muy profunda, desde la que reinterpretar el sentido del éxodo?

En realidad, el sentido del amor divino como abdicación, como entrega del trono a un Tú, puede ser un modo original de interpretar el movimiento trinitario enunciado por Gregorio Nacianceno – el Primero se mueve hasta el Segundo y se detiene en el Tercero – y por Florenski – la Verdad es la manifestación del Primero a través del Segundo en el Tercero –.

Abdicar es ceder el propio puesto a otro, algo superior al mero intercambio del puesto entre dos correlatos. En el acto de abdicar está asumido todo lo dicho a propósito de la autonegación, del sacrificio y de la gloria, solo que, ahora, con el matiz de que la abdicación supone privarse de sí mismo concediendo al otro algún tipo de derecho y de autoridad, de poder, destinando al otro a la justicia. Igualmente, instaurar al otro en la justicia, legitimar existencialmente al otro dándole pleno poder, es algo que sólo puede con-cederse mediante una abdicación, al menos si nos atenemos a esta 'ontología del amor' de la que habla Bulgakov. Abdicar de sí mismo es dedicarse por entero al otro, ceder el propio espacio al otro, consagrando al otro y, en cierta manera – negativa – consagrándose a sí mismo. Es, nuevamente, una coronación de gloria al otro a través de la renuncia de sí mismo; abdicar es transmitir la gloria al otro, confiando al otro – digámoslo así – la legitimidad del propio ser, la razón absoluta de la justicia existencial.

Es a esta abdicación en el amor a la que se refirieron los antiguos Padres cristianos al hablar de la *perijóresis*. Máximo Confesor habla de una *ekjóresis* en el movimiento extático de quien ama, como 'cesión sutil' del propio lugar a través de la salida fuera de sí[134]. Pero este 'movimiento' no ha de confundirse con un dinamismo más bien propio de la criatura, impropio de Dios, pues, en el decir de Florenski, es un "movimiento inmóvil y un reposo en movimiento"; esto es, no basta con referirse a esta 'cesión del puesto' como a un movimiento circular de hipóstasis a hipóstasis. El movimiento, dicen Florenski

[132] S. Bulgakov, "Capítulos sobre la Trinidad", IX, en P. Coda, *Sergej Bulgakov*, 126.
[133] S. Bulgakov, "Ibid"., 128.
[134] I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 112.

y Gregorio Nacianceno, "se detiene" en el Tercero, en el Tercero halla su cumplimiento, y creo que un modo más fino de evitar este movimiento circular, sin principio ni fin, puede estar en este sentido de la abdicación. Quien abdica realiza un movimiento 'en favor de' o 'en vista de' un segundo, que habrá de resolverse únicamente en la comparecencia de un tercero[135]. Y en la abdicación hay una tensión moviente ("equilibrio móvil", dice Florenski), que no es una monotonía eterna, ni un movimiento circular indefinido.

¿Cómo considerar, personológicamente, esta divina abdicación? Aquí se expone una tensión entre lo que se dice de cada una de las hipóstasis en su reciprocidad, y lo propio de un único 'Sujeto' (llamémoslo, provisionalmente así, porque así lo hacen Florenski y Bulgakov), Sujeto Trinitario, lo propio de la 'Triunidad'. Cada hipóstasis da gloria a la otra, cada una de las tres se sacrifica y es restaurada en el amor; pero se trata de un acto único, triunitario, que, con Bulgakov, podemos significar como una única abdicación que implica una triple kénosis y una triple restauración. Este recurso imaginativo de la abdicación podría también ayudar a comprender una cuestión trinitaria complejísima, como es la iniciativa del Padre en el interior de la Trinidad: es Uno sólo quien abdica, es Uno solo a quien se confía el trono vacío y Uno solo es el Reino del Amor, como orden existencial nuevo ('Reino' que para Florenski, para San Gregorio de Nisa y para San Máximo son un modo de decir la Tercera Hipóstasis[136]).

La abdicación es muy significativa para la interpretación del éxodo y de la justicia. Abdicar es un modo de darse y, a la vez, de *irse*[137]. La persona deja su puesto, *se va*, pero en su marcha deja su impronta personal, confiada como testamento, como memoria de quién es ella. Si la abdicación es realmente libre, como don gratuito, entonces acontece para la vida del otro, de un segundo que, como testigo del primero, vive a partir de lo que el segundo le ha confiado. La vida de quien se va y la vida de quien permanece, por así decir, es una y la misma. Pero el segundo, el custodio de la memoria de quien está yéndose, acoge el don confiado que consiste, exactamente, en *salir*. Por eso, del segundo es propio acoger y dar lo iniciado por el primero[138]. Esta segunda salida sigue sujeta a la primera, permanece fiel al don fundante en la memoria de quien abdicó. No puede tratarse sencillamente de una devolución de lo confiado a aquel que se marchó en primer lugar (una devolución como la apetecida por Iván Karamazov y que, evangélicamente,

[135] Hay un paralelismo entre el movimiento de abdicación y el juicio, o sea, la sentencia de un testimonio. Como veremos en el capítulo siguiente, en el testimonio hay quien testimonia, aquel de quien se testimonia y aquel que escucha el testimonio (Luciano dice: en las comedias los tres *prosopa* protagonistas son el difamador, el difamado y quien escucha al difamador, cfr. I. Zizioulas: *El ser eclesial*, 45, nota 15).

[136] "El Espíritu no es una mera nota del ser divino, no es una perfección ni un atributo de la Divinidad, sino «el reino viviente, esencial y personal» [Gregorio de Nisa], siempre una Persona, cuya actividad incondicional, como tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad, consiste en ser el Reino del Padre y la Unción del Hijo", P. Florenski, *La columna*, 139 (trad. esp. 146).

[137] Esta concepción de la persona, que se va y vuelve, es una constante de los Evangelios poco explorada filosóficamente; la encontramos en buena parte de las parábolas (los viñadores homicidas, el buen samaritano o los talentos), pero sobre todo en el testamento de Jesús relatado por San Juan. Giuseppe Barzaghi hace una interpretación de esto a partir de una lectura de la fuga de Bach: G. Barzaghi, "Argumentum non apparentium", en *Divus Thomas*, Vol. 122, nº. 2, 2019, 341-366.

[138] Esta idea está expuesta de un modo muy claro en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, donde el ser de la persona queda comprendido *in dandi vel accipiendi modo*, (cfr. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, IV, 11), asignando al Hijo la facultad de recibir y dar (*Ibid.*, V, 25; VI, 19).

corresponde a la devolución del talento que no se invierte). Tampoco puede ser sencillamente algo como una segunda abdicación, para un tercero. El tercero no es una reduplicación en la abdicación, un testimonio del testimonio. El tercero comparece más bien de otro modo, como definitiva unidad en la alteridad entre el primero y el segundo. El segundo no abdica, sino que pone su morada fuera de sí, en el espacio propio de un tercero, el cual, por así decir, retorna al primero sin menguar en nada de la abdicación fundante.

Es así como queda instaurada la persona como un movimiento, que es un pasar. La inteligibilidad de la persona se configura bajo la perspectiva de este paso, que es el amor trinitario. La persona se justifica en cuanto portadora (según su 'estar alterada', si preferimos esta expresión) de un movimiento abdicativo, que permanece, como sello del amor, en el espacio de un tercero. No es sólo que la persona se da a sí misma, ni que acoge el don de otro; no es sólo que la persona ama y se deja amar: lo que aquí se sugiere es una posibilidad de comprender a quien da y a quien recibe a través de un tercer espacio ('espiritual') en el que se mantiene lo uno y lo otro; solo que ese don es inmolación, abdicación, anihilamiento, vida que nace a través de la muerte. Sólo así podemos entender que la diferenciación de alguien ('lo propio') es la vida que renace de su muerte, más allá de sus manos, de su potencia. Y sólo así podemos acercarnos a una comprensión de la persona como algo trascendente al sujeto: no es solamente 'Yo' (uno que ama), ni Tú (uno que es amado), sino una unidad (kenótica) de Yo, Tú, Él, Nosotros, Vosotros[139].

3.5. *El sentido trinitario de la persona como equilibrio de hipóstasis y ousía*

Con la propuesta de un modo de entender el éxodo intratrinitario, podemos comprender un sentido de la persona y de su vida; para lo cual, en la teodicea ortodoxa de Florenski, vuelven a exigirse los términos 'hipóstasis' y 'ousía'. Aquella experiencia personal de lo hipostático y lo sustancial, que en la aporía se descubrió como división interior, como fractura de la persona, en el misterio trinitario encuentra la plenitud de su

[139] "El *yo* supone, para afirmarse, el *tú* o *co-yo*, y supone un *él* para, digámoslo así, ser confirmado; pero no se realiza plenamente más que en el *nosotros* (o *vosotros*)", S. Bulgakov, *El Paráclito*, 103. Bulgakov se anticipa a toda posible confusión con modalismo o con idealismo, cuando añade: "además, estas tres posiciones del *yo*, es decir, *yo, tú, él*, no pueden definirse a partir de un único centro, a partir de un solo *yo* que no habría sido simplemente más que un *yo*, un *yo para sí*, para quien los otros *yoes* no hubieran sido más que *tú* y *él* (también *nosotros*, *vosotros* e incluso *ellos*). Deben tener una existencia autónoma, en cuanto *yoes*, centrándose de una manera perfectamente semejante cada una sobre *sí misma*, siendo simultáneamente *tú* y *él*, y serlo las unas para las otras", *Ibid.*, 104. Con lo dicho, nos veríamos obligados a abrir una cuestión teológica que, dada su complejidad y extensión, aquí no puedo abordar debidamente. Se trata de las propiedades personales de cada hipóstasis en la Trinidad. A esa cuestión, que no carece de consecuencias para la existencia de la persona, se relaciona la cuestión del *arché* de Dios, o sea, de las procesiones trinitarias (generación y espiración). Esta cuestión importa para la teodicea, porque no deja de concernir a la autojustificación de Dios, a la razón intratrinitaria. En materia florenskiana, creo que la posición ante esta cuestión debería de ser la misma de Bulgakov (contradicha, igualmente, por Zizioulas y Losski, y que suena así: el Padre, y no el impersonalismo sustancial, tiene la iniciativa trinitaria en cuanto arché divino, pero eso no permite hablar del Padre como causa, como sí hacen, en cambio, los neopatrísticos griegos), porque Florenski habla de la Verdad como Sujeto de la Relación de Tres, y es en ese Sujeto (cuyo arché es el Padre) en el que Bulgakov fundamenta la razón intratrinitaria. Esto queda como apunte para ulteriores reflexiones, que habrían de trazar respuestas a la pregunta: ¿cómo puede ayudar la noción de abdicación personal para reinterpretar el misterio de la diferenciación intratrinitaria?

expresión, su equilibrio, su razón misma de ser. ¿Qué podemos decir de ambas dimensiones del hombre a la luz del movimiento trinitario?

Ese sentido de la persona es *homoousía*, unisustancialidad. Este es un 'sentido' que es 'realidad', sustancia, acto, porque – dice Florenski – es relación[140]; una sustancialidad de la que la hipóstasis no puede separarse, porque no contempla a la relación como a una facticidad cerrada que se le opone. El sentido de la persona es su realidad, la *ousía* de la persona, pero una *ousía* que es una relación singular (inclusiva-exclusiva). Se vence así el atomismo de una hipóstasis vacía, de una libertad vacía como la insinuada por Iván Karamazov; pero no por ello se cae en un monismo sustancial, pues *homoousía* no indica un principio monohipostático, sino plurihipostático. De esta forma, se pone a la luz la profundidad de la perspectiva del amor, como verdad-justicia, y de la Verdad, como amor justo.

En la unisustancialidad del amor, la persona se convierte en amor, 'es amor', sin que ese amor (ni la cópula 'es') signifique un atributo objetivado al que la persona deba atenerse, porque 'amor' quiere decir un movimiento relacional que instaura a la persona como persona[141]. La relación es la *ousía*, es sustancial, no algo añadido y prescindible en la persona; viceversa, la persona es alguien que no puede no ser en la relación única de amor. No puede afirmarse a la persona como 'alguien' sin incluirla, simultáneamente, en una unidad real que implica a, al menos, otras dos alteridades, ni puede hablarse de la persona fuera de una unidad que no exponga, a la vez, una triple irreductibilidad en lo personal.

Esta es la identificación plena de 'persona' con un acto único de amor que implica, además, a otras dos alteridades o hipóstasis. Las Personas divinas son tales en un acto único e inseparable, (Padre, Hijo, Espíritu Santo), y es la identidad del acto único lo que revela a cada uno de los Tres en su alteridad. *La persona ha de ser tal que resulte impensable fuera del amor trinitario*. O, de otro modo: *la persona es un modo irreductible de estar en un único amor de tres*.

Santo Tomás de Aquino subraya un matiz interesante a propósito del término 'persona' y de su origen teatral, indicando que 'persona' no sólo retoma la acepción de la máscara en comedias y tragedias, sino la alusión a cierta dignidad; "por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad"[142]. Para nuestra investigación, este matiz de la 'dignidad' inherente a la noción misma de 'persona' es muy sugerente, si nos permitimos adoptarla como referencia a la máxima dignidad existencial buscada en la *-dicea* y realizada en el ser personal. Santo Tomás, sin embargo, añade que la máxima dignidad ontológica consiste en la subsistencia racional, de donde acepta la validez de la clásica definición boeciana: la persona es digna en cuanto individuo que subsiste en la naturaleza racional (al menos en el orden creado, pero conviniendo el término 'persona' a Dios en grado eminente). Nosotros podríamos

[140] Recordemos que, según el esquema original de Florenski, la exigencia de sentido que caracteriza a lo hipostático en el hombre, a lo largo de la teodicea, se 'satisface' solamente en la participación con una Realidad que es en sí misma Sentido, con una Realidad-Sentido, que trae el equilibrio *hipóstasis-ousía* (cfr. *supra*, cap. IV).

[141] Según Ricardo de San Víctor, la persona "tiene y es" el amor, sea gratuito, dador, o debido, en cuanto acoge, cfr. Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, V, 22.

[142] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 29, a.3. ad. 2.

decir, más bien, que la máxima dignidad de ser está en una consistencia relacional que implica, en un mismo acto de amor, a más de una alteridad, en el dinamismo kenótico que ya hemos expuesto.

La persona es alguien distinguida por la dignidad del amor sacrificial, abdicativo y triunfante, que distingue y dignifica precisamente a esa persona, de modo que, sin ella, no se daría ese amor, igual que ella no sería nadie sin ese amor. ¿Cómo acontece esa dignidad, o sea, cómo se instaura en la persona su realidad y su sentido? Con esa pregunta juzgamos si la persona es o no es verdad, digna de la Verdad. Y a ello respondemos, con Florenski: la dignidad de la persona, en cuanto verdad, se realiza en "la contemplación de Sí mismo por medio de Otro en el Tercero", en la relación subsistente de los Tres, en cada uno de los momentos del amor sacrificial y triunfante[143].

Podríamos decir que permanece abierta la posibilidad de pensar la visión florenskiana de la persona – sobre todo en su ámbito kenótico – mediante términos patrísticos 'hipóstasis' y 'ousía' reformulados. ¿Cómo reinterpretar personológicamente los sentidos de hipóstasis y ousía? "«La hipóstasis es la persona absoluta». Pero se plantea la pregunta: «¿En qué consiste la persona, si no es en la substancia?» Más claro: «¿Acaso la substancia se da de otro modo que en la persona?»"[144]. También dijimos que Florenski recurre a estos dos términos dándoles un sentido dinámico y correlativo[145], es decir, que no cabe atribuir unívocamente 'hipóstasis' a 'persona' (*quién*) y 'naturaleza' a 'ousía' (*qué*), predicando el uno del otro, sino que hipóstasis y ousía son inseparables y se afirman polarmente. Florenski nos dice que 'hipóstasis' se dice de la persona para indicar que no es lo mismo que la relación (irreductible a ella), pero le corresponde el término 'ousía' en cuanto sí es esa relación; aun así, "hipóstasis y substancia son una y la misma cosa"[146].

Hipóstasis y ousía son dos términos ontológicos que, por sí mismos, resultan insuficientes para referirse a la realidad personal, a no ser que se apliquen siguiendo la antinomicidad trinitaria, que impide hablar en abstracto de hipóstasis asustancial o de sustancialidad anhipostática[147]. Al hablar de la persona como 'hipóstasis', hay que usar

[143] Esta concepción podría ayudar en un sentido urgente para el debate contemporáneo sobre la persona, si es que es posible – como veremos en el siguiente capítulo – atribuir la personalidad trinitaria al ser creado. La sustancialidad que dignifica a la persona no puede estar en una naturaleza que, en ocasiones, puede verse mermada o malograda, o incluso voluntariamente rechazada (como en el nihilismo de Iván). Si la subsistencia personal que 'dignifica' responde al amor unisustancial, entonces la dignidad, en el inocente y en el suicida, está siempre radicada en un alteridad que la sostiene y la implica, en el amor fundante de Dios: toda persona, antes incluso de su voluntad o de su potencialidad natural, es digna porque es un apocalipsis trinitario, es contemplable a través de otro en un tercero. Este es el punto de partida para entretejer el sentido de una persona concreta, incluso si – como a menudo sucede en los argumentos contra una teodicea posible – se trata de una vida truncada antes de ser vivida (en el aborto o en cualquier otra pérdida desgraciada) o de una vida sobre la que ha recaído el peso del mal; el punto de partida en un hombre así permanece intacto: su contemplabilidad en otro a través de un tercero, su ser en el amor unisustancial.

[144] P. Florenski, *La columna*, 49 (trad. esp. 73). Para la lectura de los términos patrísticos hecha por Florenski, cfr. *Ibid.*, 52-58 (trad. esp. 76-80).

[145] Cfr. *supra*. cap. IV.

[146] P. Florenski, *La columna*, 49 (trad. esp. 73). A la vez, no podemos inducir a confusión: hipóstasis y ousía son 'lo mismo' en cuanto a la realidad, pero no en su sentido, únicamente en su atribución divina y trinitaria. En el ser creado, esta identificación permanece abierta como tarea: lo hipostático y lo sustancial en el ser humano permanecen en desequilibrio, hasta alcanzar la victoria en el amor al modo de Dios, según los pasos de la *theosis*.

[147] Santo Tomás dice, con razón, que 'persona' "añade algo al concepto de hipóstasis", Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, q. 29, a. 2, ad. 1; pero esto no compromete la pertinencia del concepto al

el término como correlativo y dinámico respecto de otra hipóstasis y de 'ousía': son tres hipóstasis en una ousía. Hipóstasis, en sentido trinitario, significa la membresía en una relación concreta, pero es *hipóstasis-en-la-ousía*, así como la determinación de 'ousía', en sentido trinitario, indica apertura y relación de personas (*ousía-en-hipóstasis*)[148]. Ambos son términos para referirse al ser metafísico comunional de una única unidad – alguien, con nombre propio – revelada en el amor: la persona.

¿Por qué interesa esta inseparabilidad de hipóstasis y ousía? Porque esto tiene que ver con cómo alguien está en la realidad: qué, cómo y quién le hacer venir a ser aquel que es. Y la respuesta no se debe unívocamente a 'persona' o a 'naturaleza', sino a un acto único de amor en términos trinitarios. Aquí vuelve a ser legítimo recurrir a la noción patrística de 'modo de estar' (τρόπος ὑπάρξεως[149]) para indicar que alguien llega a ser reconocido según su modo irreductible de estar en la vida trinitaria. El modo de estar – cómo alguien existe – es la cualificación hipostática, algo que no tendría sentido alguno fuera de la ousía, ni en una ousía que no fuese relación que implica a más de dos hipóstasis.

¿Podría acaso hablarse siquiera de 'modo de estar' en una relación que solamente pudiera ser vivida en soledad, o en la soledad de dos? Eso sería absurdo, porque, entonces, la relación, como la naturaleza, sería lo que la persona dictaminase sobre ella, o viceversa, la persona no podría ser de otro modo que determinada por su 'relación substancial'; mientras que la noción patrística de 'modo de estar' indica una apertura y una alteración ('hipostáticas') en la que se connota una trascendencia respecto de la soledad y de la oposición relacional: el modo personal procede siempre de un acto gratuito *sostenido* a partir de un tercero, que libera de la determinación metafísica del modo de ser. Por ello, el modo de estar, refiriéndose a una relación substancial, no puede ser simplemente un modo de ser o de manifestarse de la ousía, es irreductible a cualquier monismo sustancial[150]. Lo hipostático en la persona apela a su modo irreductible de estar en la identidad sustancial (*homoousía*) con otras dos o más hipóstasis[151].

Lo *propio* en la persona es hipostático y sustancial: hipostático en una relación subsistente procedente de otro y obtenida de otro, sustancial en una hipóstasis generada desde fuera de sí mismo. Aquí no acontece preguntarse si las hipóstasis proceden de la unidad sustancial o si esa unidad, siendo relación, es puesta por las hipóstasis, pues – en aquella relación singularísima del amor trinitario, y no en ninguna otra relación – hipóstasis y sustancia son y no son lo mismo. Hipóstasis y ousía, en la relación trinitaria, son puestas en equilibrio en un mismo acto de anihilación y de amor triunfante. Así que lo propio de la persona concreta no puede estar fuera de una identidad sustancial vivida como comunión con otros, toda vez que la hipóstasis es un modo de portar su

referirse a la persona, más viene exige reformular el sentido de lo hipostático y de lo substancial, términos ontológicos, en realidad inesquivables, pero cuyas inviabilidades personológicas pueden transformarse si se utilizan en un sentido trinitario.

[148] Máximo Confesor utiliza los términos 'enhiposatasía' y 'ensustancial', cfr. P. Florenski, *La columna*, 139-140 (trad. esp. 146).

[149] Cfr. I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 40 y 88-89.

[150] Esta cuestión tiene que ver con la disputa trinitaria – que así solamente indico – en torno a qué hace. de la hipóstasis, hipóstasis, si su cualificación o propiedad, su origen, o alguna otra noción; cfr. Santo Tomás, *Suma teológica*. I. q. 40, a2; Bulgakov, *El Paráclito*, 72-75, 88, 111.

[151] Cfr. S. Bulgakov, *El Paráclito*, 184-185.

sustancialidad en la comunión. Lo hipostático es el principio irreductible en la persona, como unidad sustancial (*homoousía*) radicada de un modo irreductible.

La persona es trascendente a la relación subsistente y, a la vez, una ficción al margen de ella. ¿Qué quiere decir esa trascendencia y qué significa vivir la ousía como comunión de hipóstasis? Es a esto a lo que yo me he referido con la imagen de la abdicación y del éxodo: la vida personal de uno, que *se va*, queda donada a otro, el cual no puede vivirla sin abrirla, a su vez, todavía a otro. La vida de uno mismo se hace vivible por otros muchos, lo único digno de ser en el amor es aquello que puede ser reencontrado en la vitalidad del otro; es una y la misma vida, pero vivida ahora de modo distinto, alterado. Desde el punto de vista de otro, desde el tú, la sustancia se vive como comunión hipostática cuando reconoce que su vida viene de otro y va hacia otro, viviendo a partir del don y sin cerrarse; mientras que el tercero realiza el equilibrio hipóstasis-ousía en la capacidad de vivir como testigo implicado en la unidad de dos, que permanecen otros. Esto tiene que hacer pensar que, en la persona, la distinción hipóstasis-ousía no obedece a una autoafirmación de lo propio y de lo común, a una confrontación ante la propia naturaleza, ni a una búsqueda de algo que permanezca más allá de la relación: el principio de lo hipostático son los otros, los cuales abren y posibilitan la relación sustancial. El reconocimiento de lo hipostático y de lo sustancial acontece en un amor que queda siempre más allá de sí mismo: soy y soy alguien en cuanto soy alumbrado en un movimiento amante por otros. Lo hipostático se mantiene irreductible siendo puesto por otro y en otro, de modo único, en un mismo amor.

Esta concepción plurihipostática de lo personal invita a pensar un sentido de la inmanencia en la trascendencia, en cuanto inhabitación personal y permanencia del uno *en* el otro. Florenski sostiene que la comparecencia del tercero cierra y da completitud a la relación personal: "gracias a C, el círculo puede quedar cerrado, porque en su otro, en no-C, A se encuentra a sí mismo en cuanto A"[152]. También por eso, las hipóstasis trinitarias son Tres, pudiéndose añadir otras muchas, pero no ya de modo sustancial; o sea, la relación subsistente es perfecta en la trinitariedad, y todo lo que se añada de modo posterior tiene sólo el signo de lo desbordante y gratuito de la persona[153].

En el amor trinitario, la existencia puede clausurarse, pero de un modo no forzoso y sin merma de infinitud. En el amor hay un principio de completitud[154], una inmanencia 'buena', si así puede decirse, no reñida con la trascendencia. Podríamos hablar de una inmanencia trinitaria de la persona, que imposibilita la separación hipostática, o sea, que

[152] P. Florenski, *La columna*, 48 (trad. esp. 73).

[153] "Yo hablo del número tres como de algo que es inmanente a la Verdad, interiormente inseparable de ella. No puede haber menos de tres, porque sólo tres hipóstasis pueden hacer eternamente la una de la otra aquello que ya son desde siempre. Sólo en la unidad de los Tres cada hipóstasis recibe la afirmación absoluta que las establece como tal hipóstasis. Fuera de los Tres no se da ninguna de las hipóstasis, sin los Tres no hay Sujeto de la Verdad. «Pero ¿puede su número ser mayor de tres?». Sí que puede serlo: por medio de la recepción de nuevas hipóstasis en el seno de la vida trinitaria. Sin embargo, estas nuevas hipóstasis ya no serían miembros sobre los que se mantiene el Sujeto de la Verdad, y por eso no aparecerían como intrínsecamente necesarias para constituir su carácter absoluto; son hipóstasis no absolutas, que pueden estar y pueden también no estar en el Sujeto de la Verdad", P. Florenski, *Ibid.*, 50 (trad. esp. 74).

[154] Perteneciente a esta idea de la completitud trinitaria es la idea del número, como identidad numérica: "La identidad numérica es la característica más honda de la persona", P. Florenski, *Ibid.*, 82 (trad. esp. 100). Cfr. además el capítulo de Florenski titulado "La noción de identidad en la filosofía escolástica", en *La columna*, 515-518 (trad. esp. 444-446), así como S. Bulgakov, *El Paráclito*, 122.

imposibilita el rechazo radical de la vida. Por eso, la vida de la Trinidad (*homoousía*) recibe en la tradición litúrgica bizantina el apelativo de 'inseparable' (Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον)[155].

No pudiendo hacer mayores desarrollos, podemos concluir el sentido trinitario de la persona que asumiremos para estudiar la posibilidad de éxodo en el hombre. La persona es una síntesis irrepetible para un único acto de amor, pero exteriorizada (*prosopon*, *list*, faz), 'objetivada', glorificada por otro en el lugar de un tercero. Su revelación acontece a través de la ousía, y, por tanto, a partir de alteridades. Todo aquello en lo que la persona busca la ultimidad de su sentido irreductible, como aquello que le hace ser alguien, es propio, en verdad, de la ousía: la verdad es relación, ousía de Tres. En una triada que comentaremos en el próximo capítulo, Florenski nos dice que lo personal es amor y verdad, pero también belleza en cuanto vista, reconocida, glorificada y sostenida en ese amor-verdad: "la verdad manifestada es el amor, el amor realizado [en el tercero] es la belleza"[156]. Ser vista en el amor: esta es la belleza a la que corresponde la gloria de la persona, desde donde se responde al ansia de la persona por salir de sí, manifestarse, ser vista o, en la expresión española tan atinada, 'darse a conocer'.

No existe ninguna relación en absoluto, como no sea la del amor trinitario, que dé consistencia a la persona a la vez que ella misma, como relación, sea imposible sin la persona: la persona no es nada ni nadie fuera de un amor así. Es ahí donde se abre la posibilidad de juzgar la veracidad de las relaciones y de la personalidad en el ser creado. La persona humana busca la relación única que la dignifica existencialmente, una relación imposible sin la alteridad de la persona, pero que inhabilita a la persona fuera de dicha relación. Este es el problema del equilibrio entre lo hipostático y lo sustancial, que arrastra las relaciones falsas en las que la persona, enmascarándose, aspira a ser persona, sin poder alcanzar nunca la unidad sintética de subsistencia, relación y persona, y además en un dinamismo infinito. Pero ¿será la persona capaz de una relación trinitaria? Esto es lo que habrá que ver, que es tanto como preguntar: ¿somos capaces del Dios Trinitario?

4. Conclusión

Adentrándonos en el corazón de la teodicea trinitaria de Florenski, hemos intentado encontrar claves para el éxodo de la persona humana. En primer lugar, a partir de lo que significa el acto creyente, como acto libre, porque libera de la ipseidad, lo trinitario aparece como una posibilidad para el pensamiento y un camino viable para la persona. En el pensamiento de Florenski, este camino aparece como el único posible y, por tanto, necesario; por eso, su proposición tiene la forma de una alternativa, como la alternativa gnoseológicamente más radical: o la vida en la Trinidad o la imposibilidad total de Sentido metafísico (demencia y muerte). Esta alternativa obliga a contemplar en el misterio trinitario una polaridad de lo 'inclusivo' y lo 'exclusivo', porque fuera de lo trinitario la pluriformidad vital es imposible, mientras que dentro de lo trinitario se

[155] Esta visión late de fondo en la idea de la Trinidad como 'Sujeto de la Verdad': "realmente cada uno de ellos [de los Tres, las hipóstasis] no es lo mismo que todo el Sujeto; y también de un modo real, cada uno se identifica con todo el Sujeto", P. Florenski, *La columna*, 49 (trad. esp. 73).

[156] P. Florenski, *La columna*, 75 (trad. esp. 95)

posibilita absolutamente toda forma de vida. Desde esta convicción será posible edificar una 'cosmovisión integral', como la buscada por Florenski, cuyas características expondré en el capítulo XI.

En segundo lugar, el pensamiento de Florenski es trinitario como una exigencia procedente de la idea de teodicea, y, viceversa, la teodicea es incomprensible si no es trinitaria. Para el debate contemporáneo en torno a las ontologías trinitarias, especialmente importante para una investigación sobre la persona, el modelo trinitario de Florenski resulta muy original y fecundo, en la medida en que pueda asumirse la inseparabilidad de teodicea y Trinidad. Esta inseparabilidad se habrá de descubrir una vez se conozca la razón trinitaria como un particular modo de 'justificar', de hacer verdad-justicia de una persona a otra, de testimoniar, legitimar, o conceder dignidad, es decir, en el reconocimiento de una 'autoverificación' (como la llama Florenski) que es tan propia de la teodicea como de la vida trinitaria. Además, incluso antes de comprobar la correspondencia de teodicea y Trinidad según su contenido metafísico, dicha correspondencia puede establecerse si comprendemos que los motivos que obligan a recurrir a una teoría trinitaria son exactamente los mismos motivos que llevaron a abrir una teodicea y, después, a las condiciones del acto de fe. Es el mismo acto vital por el cual la persona toca las raíces de aquello que le hace existir.

A partir de esto último, he planteado la necesidad de un método trinitario; un método que, incluso en el contexto de una ontología trinitaria no puede prestarse a una hermenéutica abstracta, que condicionase aquello que lo trinitario puede o no puede dar. Para hacer una teoría trinitaria se necesita un método trinitario; en el caso de la persona, ante su aporeticidad, la necesidad de un método trinitario se traduce en la pregunta por cómo orientarnos trinitariamente, o, lo que es lo mismo, cómo la persona puede ir a lo trinitario como un camino factible. Florenski afirma que lo trinitario no puede deducirse de la razón, pero es una fuente de existencia y de racionalidad; ¿cómo, entonces, afirmar su posibilidad existencial y gnoseológica? Los modelos patrísticos y medievales, latinos o bizantinos, siendo en su mayoría sustantivos (de tan diversas maneras), conservaron en su fundamento el carácter especial de lo trinitario en la medida en que recondujeron el horizonte interpretativo a las razones de la salvación personal (que vengo expresando metafísicamente con la idea de 'éxodo'), tocando, en un mismo misterio, el fundamento ontológico de la existencia junto con la cuestión del destino de cada hombre. Este punto de encuentro acontece en la premisa, exigida para teorizar sobre lo trinitario, de la imagen y la semejanza divinas.

Para entrar filosóficamente en las posibilidades de una teoría trinitaria, hemos visto que conviene comprometer el tipo de relación mantenida. No se trata solamente de conceder a la categoría de relación una función ontológica primordial; lo que se necesita es postular un tipo de relación que garantice la libertad de la aseidad. La relación no podrá ser unidireccional, de intención, mediante la alternancia de lo mediato y lo inmediato. Esto es lo prometedor – pero también lo difícil – de lo trinitario, porque supone una ruptura de la relación de opuestos, de la correlación de dos términos autosubsistentes. Lo trinitario aparece entonces como única clave posible para romper la idolatría, que para la persona significa la posibilidad teórica de no ser reducido a la aporía.

Después, esta posibilidad teórica, como trinitaria, halla una confirmación posible en la experiencia de cada uno, como experiencia de amor. Tanto lo trinitario como las demandas a las que la teodicea aspira a responder se redescubren como el juicio al amor, justo o injusto. Y para que una experiencia así sea irreductible respecto de un nuevo egoísmo, disfrazado de un acto amante, se ha amplificado mediante la afirmación 'Dios es amor', diferente de 'Aquel que ama'. Esta afirmación es teoréticamente decisiva; el modo de nuestra relación vital dependerá de la posición que adoptemos ante ella.

Por otra parte, aquel tipo de relación que posibilita un acceso a lo trinitario no está lejos de la experiencia negativa de la persona, en la radicalidad del 'No' y de la imposibilidad vital, aunque para ello haya que reconvertir esta experiencia, quitándole ultimidad y reinterpretando el sentido de su imposibilidad (algo que, como ya vimos en el capítulo anterior, corre a cargo de la fe y la esperanza). En un esquema objetivante e inmanente, anterior al planteamiento de la aporía, y para el cual la posibilidad del 'No' a la existencia carece de sentido, lo trinitario será reducido a una lógica de autosubsistencia y perderá toda su potencia. En la brecha de la aporía, por el contrario, se ha roto esta lógica, pero permanece la posibilidad de ir todavía más allá. Si el 'No' a la existencia se transfigura, puede llegar a hablar de la imposibilidad de uno mismo, pero no de otro; entonces, la experiencia de la negatividad ya no se asocia con un rechazo radical, pasando a un dejar de ser sí mismo para la vida de otro.

Este es el fundamento de la anihilación, de la kénosis, de la inmolación, con el que reinterpretar el acto existencial, algo que Florenski sugiere al proponer su ontología cruciforme, donde la negación de uno mismo es el método, el camino, que sostiene la afirmación fuera de sí. Quien deja de ser, encuentra, vive y halla su ser redoblado; esta idea – concordante con la idea evangélica de la vida que renace de la muerte – permite a Florenski hablar de una 'identidad superior', libre de las aporías de la identidad inferior, pero también de la licuación de toda identidad.

Dejar de ser, 'abdicar', es un modo existencial fundamental, esto es, la inmolación de sí mismo en favor de la vida procedente de otro es el centro de todo lo que existe, porque es el centro de la vitalidad del mismo Dios. Por eso, en una idea trinitaria del acto de existir se propone la exigencia de una teología trinitaria. He planteado algunos puntos de esta teología de la Trinidad, a la luz de esta idea de una abdicación divina, fundante de la existencia, hasta reinterpretar, con Florenski, la relacionalidad trinitaria. La relación consiste en perder la vida y recibirla de otro, como ofrenda sacrificial del Yo y la custodia transfigurada en Tú y Él. Esta relación, en la teoría florenskiana, es la vida al modo divino. De ello se deduce, por lo demás, que una relación así es la síntesis del acto existencial, liberado de su aporeticidad, y del sentido. O, lo que es lo mismo, el sentido buscado en la teodicea no es formal, sino 'sustancial', pero una sustancia que es acto-relación; el camino hipostático encuentra una ousía, que ya no es facticidad cerrada, sino acto-relación.

En esta concepción de la relación trinitaria, según la abdicación, se comprende mejor el sentido del éxodo de la persona, a partir del éxodo divino. Florenski lo enuncia como la revelación de Sí mismo por Otro en un Tercero. Este éxodo – que, como relación sustancial, Florenski identifica con la 'Verdad' – es el arquetipo de todo 'darse a conocer' de la persona, ofreciendo una idea nueva de la persona, bajo la perspectiva de su pasar, de lo que le mueve de otro y de lo que deja en otros, lo que recibe y lo que da. Y este

sentido trinitario de la persona es para la persona sacrificio y gloria, algo altamente significativo para la idea de teodicea, como coronación de una dignidad en lo personal. Por eso, he dicho que hacer teodicea es mucho más que una tematización teorética, porque se refiere realmente a un acontecimiento eterno, divino, de manera que la teodicea, en sentido eminente, sólo será posible en la medida en que el hombre se adentre en el misterio de Dios y reciba la unidad trinitaria de la vida espiritual (en la mirada pneumatófora del santo, dirá Florenski). La teodicea, así, se redescubre como una cuestión de amor justo, de 'amor que triunfa'.

Desde aquí, la labor que queda por delante contempla tres momentos. El primero, decisivo, consiste en preguntar cómo lo trinitario puede darse en el ser creado, o como el hombre es capaz de lo trinitario, algo que veremos en el próximo capítulo. El siguiente consistirá en preguntar cómo la racionalidad trinitaria garantiza la pluriformidad vital. Finalmente, habrá que preguntar en qué queda la vida humana cuando lleva la existencia trinitaria hasta su extremo y desde su potencia creadora, es decir, cuando la persona humana afirma la consolidación ontológica de la imagen de Dios y aspira a realizar la semejanza en las condiciones de la historia (de esto se encargará la antropodicea).

CAPÍTULO X

LO TRINITARIO EN LA CREACIÓN

La teodicea trinitaria sostenida por Florenski no se agota, ni mucho menos, en una teología de la Santa Trinidad, ni en un postulado existencial general. La teodicea trinitaria, como aquello a lo que Florenski otorga el sentido mayor de 'conocer', permanece abierta a ulteriores pasos que sólo puede dar la persona humana a través de su historia. La pregunta que ahora va a abrirse es: ¿podemos nosotros, como hombres, vivir de un amor trinitario? Una pregunta así precisa asimilar, más si cabe, lo que significa la 'experiencia viviente' para el conocimiento trinitario que postuló *La columna*. La tesis que sostengo en materia florenskiana, que espero vaya resultando cada vez más clara, es que la experiencia trinitaria no es una experiencia intencional dominada por el régimen de la autoempiría; es éxodo, y lo es en la forma del don extremo de sí mismo, abdicando del propio puesto. Y esto, obviamente, tiene consecuencias determinantes para la vida humana.

¿Podemos vivir de lo trinitario? ¿Qué consecuencias tendría ello, sea gnoseológicamente para el sentido de 'persona', sea existencialmente para su destino? ¿En qué queda el movimiento de la persona, una vez que hace del amor trinitario (unisustancial, *homoousíaco*) la 'columna y fundamento' de la Verdad?

La respuesta florenskiana es una teoría del amor divinohumano que constituye, probablemente, la cima de su metafísica y lo más apreciado por los estudiosos contemporáneos. A ese amor dedicó la cuarta carta de *La columna*, titulada «La Luz de la Verdad». La luz de la Verdad indica, en la teoría florenskiana, aquella justificación efectiva, actual y abierta de la Verdad trinitaria en la comunión de personas, y viceversa, la afirmación del amor personal como morada y revelación de la Verdad. Ahora bien, este amor divinohumano, tomado como alfa y omega de la persona, muestra en la obra de Florenski una dualidad explícita: por una parte, el amor como sentido y realidad de la persona, como fuente eterna de inspiración, como llegada de lo divino al mundo humano; por otra parte, el modo concreto en que se realiza ese amor en el corazón humano, un modo que depende de una segunda dualidad, establecida por Florenski entre la eclesialidad (y hermandad) y la amistad, como amores de *ágape* y *filía*.

Esta dualidad nos induce a reinterpretar los términos antropológicos de la imagen y la semejanza, en unos términos sugeridos por Florenski que, a mi juicio, resultan particularmente originales, pero también inexplorados. En este capítulo vamos a seguir los pasos de Florenski en el modo en que propone el amor trinitario para el hombre, para después proponer su dualidad en torno a *ágape* y *filía*. Al hilo de nuestra tesis, la propuesta de los textos florenskianos que presento en este capítulo se cerrará con una teoría de la pre-dilección, como amor único y exclusivo basado en la cesión humana del propio puesto, lo que, en realidad, nos permitirá reinterpretar el sentido florenskiano de 'orientación filosófica' y, con ésta, el sentido del éxodo humano.

A - TEORÍA DE LA IMAGEN

1. El juicio entre amor ontológico y amor psicológico

1.1. *La adquisición del amor trinitario como horizonte de divinización*

El corazón de la teoría florenskiana del amor se presenta como una mina de caminos prometedores. No es ésta solamente una percepción que nosotros, como filósofos, tengamos al aproximarnos a sus textos; es incluso una parábola veraz de lo que se está tratando. En efecto, el primer contacto con la realidad del amor trinitario despierta en el corazón del hombre un sentido de lo *prometedor*, como una realidad que se abre y que todavía está por abrir. La verdad trinitaria tiene un carácter invitatorio, pero en ese carácter suyo se conlleva la tensión entre la Verdad abrazada, conocida, y la impregnación de toda nuestra vida con la luz de esa Verdad. Esta es la brecha concedida a la libertad y al sacrificio del hombre, que Florenski atribuye a la *ascesis*[1].

[1] Conviene aclarar que esta brecha, en la teoría florenskiana, también se debe a una tensión de índole escatológica: la vida trinitaria que, en palabras de San Juan, "se nos ha manifestado" (1 Jn. 1,2), quiere realizarse en las condiciones históricas actuales, pero sólo puede realizarse abriendo esas condiciones desde su interior, mientras que su plenitud queda para cada hombre tan cercana como lejana, vigente pero pendiente. "El conocimiento del Espíritu como Consolador, el gozo que proviene del Paráclito, no baña de oro más que las cumbres de la pena, como el rosa de un sol fatigado por la jornada que sonríe en los picos del Cáucaso nevados en la cima. Solamente *al final* del camino espinoso se vislumbran las nubes rosadas de la criatura purificada y el resplandor de nieve de la carne santa y transfigurada. Solamente al final…Esto es así para la vida personal de cada uno; así es también para la totalidad de la vida de la humanidad. (…) Es verdad que al comienzo de la obra ascética también la Esposa nos recibe con su beso de ternura. Es verdad que el cristianismo apostólico había palpitado con una alegría completa. Pero este beso y esta alegría no representan más que los esponsales. Es una alegría dada como viático para un largo camino y para afrontar sufrimientos sin número, infundida no como pago del mérito, sino para recobrar fuerza y vigor. Se vislumbró el resplandor de un instante maravilloso, enceguedor, y… pronto fue como si no se hubiera producido nunca. El Señor se separó de la tierra y de todas las realidades de la tierra sobre las que se había logrado extender su dominio en un modo inmediato y visible por medio de su propia iluminación. Él permanece con nosotros, a pesar de no estar ya con nosotros de un modo humano y terreno. Exactamente lo mismo sucede en la vida persona al comienzo del camino ascético, cuando, sin que se haya merecido ni esperado, una alegría inmensa e indecible cubre al alma con su sombra. Lo mismo que el purísimo Cuerpo y la preciosa Sangre de Cristo, que son dados como alimento y fortaleza, esta alegría viene para iniciar «los esponsales del Reino futuro», como las arras de la alianza que culminará en la espiritualización y la transfiguración del ser entero. Esto sucede, repito, al comienzo del camino. Y es infinitamente gozoso este camino; la humanidad se sentía entonces tan bien, tan inexplicablemente bien que, guardando en la memoria el sabor de la dulce despedida, bastaba el recuerdo de su visión fugaz para encontrar fuerzas con que superar los abismos. Añorando el entusiasmo del amor primero puede el asceta expulsar los negros pensamientos enturbiados por las dificultades cotidianas y vencer el tedio y la tristeza de los días grises. Pero en general, por término medio y de un modo ordinario, podemos constatar lo siguiente: tanto el cristiano en su vida personal, fuera de los impulsos vitales más elevados, como la Iglesia en su vida cotidiana, exceptuando a los elegidos del Cielo, conocen sólo de una manera reducida, confusa y oscura al Espíritu Santo en cuanto Persona. Y con esto se relaciona el que tampoco se conozca más que de un modo insuficiente y esporádico la naturaleza celeste de la Creación", P. Florenski, *La columna*, 110-111 (trad. esp. 122-123). En todo caso, esta tensión escatológica entre el amor conocido y prometido hasta la actualización plena y total del amor depende, en sus condiciones históricas, de aquella libertad ascética a la que cada persona está llamada y de la que ahora Florenski se ocupa al tratar de la dialéctica de imagen y semejanza. Esto es un punto de esperanza para el hombre, porque quiere decir que todas aquellas experiencias luminosas en las que le va la vida (realizadas en el marco de la amistad y la hermandad eclesial) tienen un sentido escatológico real, y, así, en el éxodo de la persona concreta se anticipa, se acelera, el éxodo histórico de la humanidad: en el destino concreto de la persona se juzga así la posibilidad o imposibilidad de consagrar la historia.

Al preguntar si nosotros podemos vivir del amor trinitario, preguntamos por el modo en que ese amor se nos hace transitable, vivible, y si lo es hasta el extremo, es decir, en el límite único y absoluto de la posibilidad humana. Pero, de igual manera, preguntamos también si ese camino está dándose ya, aquí, ahora, o si por el contrario el presente creatural perdura en una ultimidad injusta, incluso respecto del amor trinitario – solo que una ultimidad así desmentiría la trinitariedad de Dios, invalidaría al amor divino y rendiría a la teodicea. Florenski, ya en su juventud, inquiría a su amigo Beily sobre la posibilidad humana de un amor divino, planteada como la cuestión decisiva, tal vez como la tarea siempre pendiente en la vida de cada hombre:

> Ahora comprendo el significado y la finalidad de la relación con una persona, no en el sentido genérico de un "acto de amor" o de un "servicio al prójimo", sino como el abrazo íntimo de dos almas puras. Sólo *en* y a través de una relación así puede alcanzarse algo auténticamente bueno, sólo cuando dos personas se comprenden recíprocamente y hasta el fondo, representan entonces, la una para la otra, una realidad infinita. He comprendido que en esta unidad está el fundamento de todo y que es el postulado de la vida entera. Pero una unidad así, ¿es posible? Para mí esta es una pregunta terrible, porque si en algunos momentos aislados esa unidad se hace plenamente real, en otros se esconde sin dejar traza alguna, quedando sólo los límites que separan a las personas. Pareciera que todos los intentos de superar estos límites se quedasen sólo en esfuerzos abrumados (…) Se necesitan auténticas relaciones de proximidad, plenamente humanas, en las que uno se dé a sí mismo, no a lo que es suyo, y me acoja a mí, no a lo que hay en mí. ¿Es *esto* posible? Si de verdad no es posible, entonces toda la vida quedaría encubierta bajo una costra desesperadamente sombría, porque sin *esto* cualquier acción con sentido sería imposible. La acción en sí, las obras acabadas en sí mismas, todo aquello que no sea iluminado y bendecido por la autenticidad de relaciones personales me parece completamente inútil. Toda obra, como la acción ética, para mí tiene un *valor puramente simbólico*, en cuanto *ethos* que sostiene las relaciones *personales*, sin limitarse a un contacto sólo exterior, antes bien, orientando hacia una *unidad* interior[2].

Florenski plantea esta cuestión de un modo claramente condicional: sin la comunión no se puede vivir; pero esa comunión, ¿está condicionada por algo o alguien que la hiciera posible? Aquí volvemos a tocar las fronteras del solipsismo y de lo posible en el hombre. No basta con poder amar en cualquier circunstancia – y veremos que un intento tal representaría un amor abstracto, decaído, impersonal –, la comunión no puede ser un propósito, ni un intento. Pero a la vez, ¿cómo no va a serlo? Además, la unidad entre personas concretas "en algunos momentos aislados es plenamente real", pero en otros, quizá casi siempre, su rastro se pierde, "y únicamente permanecen los límites que separan a las personas", acaba de señalar Florenski. Tratándose de la realidad extrema y decisiva, la unión en el amor no es lineal, se abre a la vez que se esconde y se resiste.

Y, sin embargo, si ese amor acontece, entonces, sea como sea, sobrepasa la polaridad entre lo posible y lo cumplido, entre lo dado y lo no dado, entre presencia y ausencia (es *infinito actual*, dirá Florenski). Sus caminos están abiertos y abriéndose, solo que nosotros – ¿por qué? – no somos capaces de permanecer fieles a su aperturidad, y nos olvidamos de ello. Así que la pregunta acerca del amor significa, para el hombre, preguntar si él es

[2] P. Florenski, "Carta a Bely", en *Kontestk* 1991, 256 (1992), 42-43.

capaz de un amor que obre una unidad existencial real (*homoousía*), si el hombre es capaz de amor divino, así como la posibilidad de mantenerse en ese orden nuevo, *permaneciendo en el amor*.

¿Somos capaces de mantenernos en un descanso espiritual e infinito[3]? ¿Podemos, tal vez, nosotros mismos hacer posible al amor trinitario? ¿Y acaso podríamos llegar a sostener que el amor trinitario es una posibilidad, si no lo hacemos posible nosotros mismos?

La puerta que por aquí se abre es la transición de ser un sujeto que ama, o que es amado, para convertirse uno mismo en portador de aquel amor que hacer ser (que '*edifica'* y que '*crea'*, va a decir Florenski). Una transición desde la condición en la cual el amor es algo que se tiene o que nos pasa, o que dirigimos hacia otros, para convertirse uno mismo en *acto sustancial de amor* (*substantsial'noy akt lyubvi*) [4]. Que el amor no sea en nosotros una relación accidental, como tantas otras relaciones mantenidas, sino llegar a ser por el amor y ser uno mismo amor, *como Dios*. Esta es la verdad fundamental descubierta en el Dios Trinitario, que permanece para el hombre como la promesa de toda su vida. Este es el tránsito, el paso exódico al cual el hombre se ve llamado, en la exigencia de realizarlo en cada momento temporal. Es este paso el que permite ser sí mismo en "una relación personal y viviente"[5] (*lichny*, *zhivoy obshcheniye*), dispuesta para el hombre como amor a la Verdad y como inmolación de sí mismo[6]. Es la posibilidad creciente, como *ascenso*, de la "adquisición del amor como sustancia de Dios"[7].

Tal es el punto de partida, según Florenski, de la *theosis* oriental, del camino de divinización, como un "estar con Dios y conocerlo" [8].

Para ello, el paso apremiante que Florenski ahora invita a dar es la contraposición, dicotómica, entre un *amor ontológico* y un *amor psicológico*. El examen de la vida de la persona, según viva según la Verdad trinitaria o no, acontece en el hombre como juicio entre amor ontológico y amor psicológico. Amor ontológico es la existencia concreta con sentido en infinitud; mientras que el amor psicológico necesariamente conlleva un centro autónomo al cual el amor se adhiere. El amor ontológico es amor que hace ser, es vivir de amor, ser alumbrado como alguien solamente en el amor. El amor psicológico, en un sentido que Florenski atribuye a los autores de la Modernidad, es periférico, por mucho que su fuerza logre invadir toda la atención del individuo, neutralizando cualquier otra actividad.

---

[3] Un descanso en lo extático, como lo expresan Máximo Confesor y Dionisio Areopagita: "formar parte todo él del amado y ser abrazado en su totalidad, aceptando de buen grado en libertad el abrazo salvador", Máximo Confesor, *Ambigua*, 7, 1072B; "el amor de Dios lleva incluso al éxtasis, al no dejar a los que aman ser sí mismos, sino del amado (…) por eso el gran Pablo, arrebatado por amor divino y llevado por su poder extático, inspirado dijo: «Vivo yo, ya no, sino que Cristo vive en mí»; como un verdadero enamorado y, como él mismo dice, fuera de sí para Dios, y no viviendo su propia vida, sino la vida del amado como totalmente enamorado", Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, c.4, 13.

[4] P. Florenski, *La columna*, 71 (trad. esp. 92).

[5] P. Florenski, *Ibid.*, 71 (trad. esp. 92).

[6] "Haciéndome violencia a mí mismos por amor a la Verdad, he entrado con ella en una relación personal y viviente (…) He renunciado a mí mismo, y con ello he violado la ley inferior de identidad, porque he dejado de existir como un mero '¡Yo!'. Ha resultado un cierto reforzamiento del Yo, pero en un nuevo sentido", P. Florenski, *Ibid.*, 71 (trad. esp. 92).

[7] P. Florenski, *Ibid.*, 74 (trad. esp. 94).

[8] P. Florenski, *Ibid.*, 71 (trad. esp. 92).

Como a continuación vamos a ver, el juicio – tan unilateral como para situar entre el 'sí' o el 'no', pues se trata de lo más decisivo para el hombre – entre estos dos modos del amor alcanza al quién y a la vitalidad de la persona (*hipóstasis* y *ousía*). Y lo alcanza principalmente en estos tres puntos: a) la posibilidad o imposibilidad creatural de una identidad homoousíaca; b) la irreductibilidad de la persona a una presencia fija; c) el sentido concedido al deseo. Y es en ello en donde se juega "el esquema mediante el cual las personas se fundamentan a sí mismas"[9].

1.2. *La posibilidad de* homoousía *en el ser creado*

La diferencia entre estos dos amores, psicológico y ontológico, muestra que la equivalencia entre verdad, ser y amor no es directa para la condición actual del ser humano. El amor salvífico habrá de ser un amor sagrado, de *otro* orden al acostumbrado; pero el amor psicológico no libera del solipsismo, no es exódico. Pero ¿por qué adjetivar el amor y no hablar más bien de otro tipo de moción psicológica, concediendo el término 'amor' a la realidad auténticamente salvífica? ¿Acaso el movimiento del amor puede ser ambiguo?

Se trata, a mi juicio, de lo siguiente: si la Verdad, como unidad inescindible de realidad y de sentido, es amor trinitario, divino, sagrado, entonces nada de cuanto existe puede ser fuera del amor: en el amor trinitario tiene sus fuentes. Pero la criatura, en su estado previo a la *theosis*, todavía no es amor; puede parodiar al amor, puede mentir. El amor psicológico es la posibilidad de mentir, de enmascararse, de engañarse a sí mismo a través de mociones anímicas, que son expresiones irresueltas de la ousía humana. Y mentir, en sentido personológico, significa procurarse el propio ser, o procurar darlo, al margen de un amor fundante en el que ya estamos, pero que ignoramos.

Florenski, en sintonía con toda la corriente rusa de antitolstoianos, apunta a este sentido de la hipocresía en el amor, porque se trataría de un amor inmanente a la autoempiría. Uno puede disfrazarse de las obras de la luz y no saber nada de la trascendencia perenne en el corazón[10]. Esta es una forma radical de mentira (es falso testimonio, *anti-dicea*), porque reduce el amor a un único plano de inmediatez, a inmediatez inferior, olvidando incluso que una reducción así sería imposible sin otro amor fundante, sin la posibilidad superior de identidad. Esa caída del amor es la reducción hasta una inmediatez de algo que estaba previamente abierto, trinitariamente abierto: aplanando

[9] P. Florenski, *Ibid.*, 94 (trad. esp. 109).

[10] "No podría, sin embargo, cometerse error más grande que el de identificar el amor espiritual de aquel que conoce la Verdad con las emociones altruistas y las aspiraciones al «bien de la humanidad», en el mejor de los casos apoyadas en la simpatía natural o en las ideas abstractas. Para el «amor» en este último sentido, judaico, todo comienza y termina en la obra empírica, el valor del esfuerzo ascético se define por su acción visible. Mas para el amor espiritual, en un sentido cristiano, este valor no es más que un oropel. Ni siquiera la actividad moral, por ejemplo en el caso de la filantropía, representa nada si es tomada en sí misma, sin otra referencia. Lo que es deseable no es el aspecto externo, la «película» de actividades particulares, sino la vida de gracia, que reluce en cada movimiento creativo de la persona. Pero la «película», en la medida en que es sólo «piel», la superficie de la exterioridad empírica en cuanto tal, admite siempre una falsificación. Ninguna época ha osado negar que «falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de ángel de luz» (2 Cor. 11,13-14). Pero si todo lo que es exterior puede ser falsificado, se sigue que incluso el gesto heroico más elevado y el sacrificio supremo, el de la propia vida, no valen nada si se quedan en sí mismos", P. Florenski, *La columna*, 89 (trad. esp. 105).

el movimiento del amor hasta la consecución de un fin (como pueda ser la presencia del amado), se corta el dinamismo trinitario. Buscar amor fuera del amor en el que ya se está (fuera de la *condilección*, diría Ricardo de San Víctor) no puede ser otra cosa sino cerrarse a ser involucrado en la trinitariedad del amor, en un movimiento de autoclausura autoafirmativa, pero que es un imposible, como quien intenta procurarse el respiro devorando al aire.

Un amor así es 'psicológico' porque, primero, no es ontológico, es decir, queda al margen de la fuente de la cual recibe la existencia; pero, sobre todo, porque el lugar de un desdoblamiento así, mentiroso, es la conciencia autónoma. El amor psicológico es un modo de representar(se) y de procurarse una imagen propia; es una necesidad propia de quien desconfía de estar ya en el amor. Debido a este singular dominio de la subjetividad, Florenski atribuye este amor a la concepción de la filosofía moderna, si bien no de modo absoluto. "La nueva concepción comienza, según parece, con Leibniz, y se comprende por qué. Para él, «las mónadas no tienen ventanas ni puertas» por las que se pudiera efectuar una real interacción en el amor; por eso, condenadas al aislamiento en la concha del egoísmo ontológico, en un estado de pura interioridad, las mónadas aman de un modo sólo ilusorio, no pudiendo salir de sí mismas por medio del amor"[11].

El amor mediado por la representación tiende a descansar en la inmediatez de la propia conciencia. Aun si se apoya en la simpatía natural y en la conciencia del otro, está condicionado por una proximidad exterior. Florenski habla de una "unidad exterior" que es "la unidad de una suma de notas"[12], un contacto sólo a través de la piel, de "la superficie de la exterioridad empírica"[13], que siempre puede ser falsificada. Ciertamente, la dicotomía entre 'lo interior' y 'lo exterior' es bastante tópica, incluso en el mismo Florenski (como sucedía en Soloviov o en los primeros eslavófilos), pero también es cierto que aquí conviene interpretar el sentido personológico en que Florenski la utiliza. Florenski atribuye esta 'unidad exterior' a *homoiousía*, es decir, a la identidad que no es de comunión en alteridad (*homoousía*), sino "correspondiente a la filosofía de la cosa"[14], en oposición a la filosofía de la persona.

La exteriorización cosística de la persona (y en esta expresión podemos asumir toda la riqueza que la filosofía contemporánea ha expuesto al respecto) se debe al amor psicológico y es una tendencia antitrinitaria. La concupiscencia, la voluntad de dominio, el cálculo para ordenar las relaciones personales, la manipulación, la difamación, la hipocresía, pero también las falsas dependencias; todo ello contradice a aquella *relación personal y viviente* ordenada trinitariamente. Son, pues, formas de correlación a un opuesto, representado y constituido en virtud del conjunto de su apariencia externa. Lo crucial en esta objetivación de la persona es su separación del dinamismo trinitario; el

[11] Florenski recoge definiciones modernas del amor que vienen a confirmar la concepción del amor como interacción de soledades, mediadas por la representación subjetiva: "el amor es el gozo por la felicidad de otro o la felicidad de los otros, considerada como si fuera propia" (Leibniz), "el amor es la disposición del alma a recibir placer por la felicidad de otro" (Wolff), "el amor es el orgullo de estar satisfecho por la felicidad de otro" (Mendelssohn), "el amor es el placer acompañado por la idea de una causa externa" (Spinoza), cfr. P. Florenski, *La columna*, 76-77 (trad. esp. 96).

[12] P. Florenski, *Ibid.*, 78 (trad. esp. 97).

[13] P. Florenski, *Ibid.*, 89 (trad. esp.105).

[14] P. Florenski, *Ibid.*, 80-83 (trad. esp. 99-101).

amor entre otro y yo permanece completamente ajeno a la involucración en el amor de un tercero. Esta involucración, a lo sumo, se tomará como participación, como modo de compartir, pero ya no será el mismo amor; el amante podrá reconocer al amado como alguien trascendente a sus rasgos amables, e incluso a su propio amor, pero ese amor suyo no descubrirá la imagen de nadie en el interior del amado. Lo único que descubrirá en el amado serán consonancias con el ser predispuesto por el amante, jamás la revelación viva de una tercera alteridad, aquel tercero que concede el amor entre uno y otro.

El amor psicológico es la representación del 'objeto' del amor, placentero o heroico para quien ama, en un tipo de equilibrio (placentero, feliz, moral, etc) que no supera el régimen de la identidad inferior. Este tipo de amor pretende detener la presencia, sentenciando el ser del otro, incluso si todavía se le atribuye una infinidad de notas exteriores. Porque la cosificación de la persona es la inhabilitación de la auténtica novedad personal; de alguna manera, el amado no puede decir al amante quién es sin que el amante lo sepa ya, así como el amante es incapaz de decir quién es el amado descubriéndoselo al tercero incluido en el amor, o sea, sin reducirlo al cierre del uno para el otro.

El amor psicológico proyecta una unidad en lo exterior, una "suma de notas", en un ánimo de reconstruir la identidad. Pero la identidad, en este tipo de unión, es imposible; el amor, en estas condiciones, es imposible, pues aspira a reforzar la identidad propia apuntando a una alteridad que permanece extraña, intacta. Florenski llega a sugerir que bien pudiera darse la comunión plena, pero externa, entre dos sujetos que lo tuvieran todo en común, solo que, a falta de otro tipo de amor, faltando una unidad fundamental de otro orden, el uno y el otro permanecerían incomunicados, intensificando su soledad tanto cuanto se afanan por intensificar su amor. "Se trata siempre de una identidad distintiva, en función de un cierto número de notas, siendo posible que se realice la coincidencia según una magnitud transfinita de signos, o incluso, en el caso límite, según todas las notas; lo que nunca llegará a ser es una identidad numérica, en función del número"[15].

La necesidad de la ontología de amor – que Florenski, por lo demás, considera distintiva de la filosofía rusa – nace exactamente en el asomo a la posibilidad de la mentira del amor, del amor que encubre y que no permite renacer[16]. Esta idea del amor sin identidad, de la unión de semejanza (*homoiousía*), es una crisis del quién y de su vitalidad, como una suerte de aborto metafísico. Hundiendo la promesa de una comunión auténticamente liberadora, el amante se obstina en una imagen cerrada e inmóvil de sí mismo y del amado, que porta consigo el declive del amor y el intento continuo por restituirse, cuando no un abandono indiferenciado e inercial, habituado a con-vivir, a vivir colateralmente, olvidando la promesa de pasar de este mundo a otro.

[15] P. Florenski, *Ibid.*, 79 (trad. esp. 98).

[16] Este fue el tema del último periodo de la filosofía de Soloviov, para quien sólo el amor era el "principio de restauración visible de la imagen de Dios en el mundo material, principio de encarnación de la auténtica humanidad ideal", V. Soloviov, *El significado del amor*, 73; sin embargo, también el amor se le presentaba a Soloviov como el lugar de una hipocresía posible, como una relación indigna de aquella profundidad que comporta la imagen de Dios en el hombre, cuando hay "en vez de la poesía de una unión eterna y central, sólo un acercamiento superficial, más o menos duradero pero siempre temporal, más o menos estrecho pero siempre externo, de dos seres cerrados en los angostos límites de la prosa cotidiana. En esta realidad, el objeto del amor no conserva el mismo valor absoluto que le viene atribuido en el sueño del enamorado", V. Soloviov, *Ibid.*, 65.

La alternativa entre un amor y otro es determinante para el orden de la persona: "entre las personas en tanto que personas es posible o bien la identidad numérica o bien la ausencia de identidad"[17]. He aquí una vez más la alternativa, ya vista, entre identidad inferior e identidad superior. Notemos que Florenski ha basado todo su esfuerzo intelectual en testimoniar que la identidad numérica, de *homoousía*, es posible, o sea, que es posible la comunión de alteridad en una única unidad, y de unidad en alteridad, según la promesa cristiana: *ut unum sint* (Jn. 17, 21), a imagen de la Trinidad. *Finis amoris, ut duo unum fiant*, se lee en la portada de *La columna*. Ahora bien, esta unidad numérica de diferentes personas no ha de comprenderse, ni muchísimo menos, como una fusión de los amantes, en la cual la identidad de cada uno quedase ahogada. Es que una supuesta identidad de cada uno, al margen de la identidad numérica del amor, es una ficción, una suma de fenómenos externos, por mucho que nos habituásemos a ella. No hay identidad, no hay posibilidad de referirse a alguien fuera de la comunión que de los muchos hace uno. La persona, sin homoousía, es *flatus vocis*. Lo que pasa es que la persona y la identidad numérica permanecen casi siempre desconocidas, olvidadas, en la medida en que nos olvidamos del único amor trinitario y pasamos a vivir al margen de su verdad.

1.3. *La* homoousía *en el hombre en cuanto aperturidad simbólica*

La identidad numérica, en el sentido dado por Florenski, equivale a la aperturidad de la persona, a vida y a posibilidad de novedad. 'Persona' para Florenski es "unidad interior", "unidad de la actividad de la construcción de sí mismo"[18], pero una unidad para la edificación personal que ya no es solitaria en la conciencia, ni siquiera de una soledad de alma ante Dios, monológica, sino que es comunional. "La identidad numérica es la característica más honda (diríamos incluso que la única) de una persona viva"[19]; es el misterio de quién es alguien, la profundidad de la persona que vive. Pero la determinación – usando un término impropio – de la identidad numérica, según Florenski, sólo puede ser *simbólica*, irreductible a la conceptualización, al intento de categorizar a alguien por encima del tiempo o de petrificarlo como objeto en un instante único:

> Definir la identidad numérica significaría definir a la persona. Y definir significa ofrecer noción. Sin embargo, ofrecer la noción de persona es imposible, porque la persona se distingue de la cosa precisamente en este hecho: a diferencia de la cosa, que es susceptible de someterse a un concepto y resulta por ello "transparente", la persona es incomprensible, escapa de los límites de cualquier concepto, es trascendente a cualquier noción. Se puede tan sólo crear un símbolo para la característica fundamental de la persona, o un emblema, una palabra, para después, sin definir este símbolo, introducirlo formalmente en el sistema de las otras palabras, disponiéndolo de tal modo que las operaciones generales aplicadas a los símbolos se extiendan también a él, "como si fuera" efectivamente el signo de un concepto. Por lo que se refiere al contenido de este símbolo, no puede ser deducido por la razón; su contenido sólo es alcanzado por la experiencia inmediata: en la vivencia de la creación de sí mismo, en la actividad de la

[17] P. Florenski, *La columna*, 79 (trad. esp. 98).
[18] P. Florenski, *Ibid.*, 79 (trad. esp. 98).
[19] P. Florenski, *Ibid.*, 82 (trad. esp. 100).

propia organización interna, en la identidad de la autoconciencia espiritual. He aquí por qué el término "identidad numérica" es sólo un símbolo y no un concepto[20].

Si la persona, en la identidad numérica, es simbólica, entonces es apertura ofrecida, al menos, a dos. Es exposición a conyugarse, en conyugación simbólica y personal siempre trascendida, mística, abierta de por sí a la irrupción de otra vida, procedente de un tercero. La actividad de la autoedificación personal es simbólica, conyugante, irreductible a la comparecencia de amante y amado.

Amor ontológico, por tanto, significa trascendencia, trascendencia de sí mismo y del amado en su unidad de amor. La identidad numérica es una unidad compacta y simbólica, dual (por lo menos dual), abierta ella misma a la revelación de la vida, que podemos aventurar procedente de una tercera alteridad y destinada también a otra. Entre quienes se aman, acontece una unidad simbólica irreductible a cualquier otro intento de determinación personal, que además permite que amante y amado encuentren, el uno en el otro, la apelación a una presencia trascendente a ambos. Por eso, la teoría del símbolo ofrecida por Florenski no es una estética, sino una profunda personología; su visión del símbolo nace de aquí, de la persona misma comprendida *homoousíacamente*, como identidad numérica en alteridad, abierta, viva. Es este el origen de la concepción de la persona como *zôon kononikòn*, animal comunional, en la expresión de San Basilio que Florenski asume[21].

Asimismo, en esta concepción del símbolo se conlleva la posibilidad de iluminar toda relación humana, hasta las más anecdóticas de la cotidianidad, salvando – liberando del solipsismo y de la ausencia de identidad – relaciones que, de otro modo, yacerían en la cosificación, iluminándolas no con un ánimo de determinación personal, sino con gestos de gratuidad, que abran la posibilidad simbólica de la persona, e infundiendo así "la vida de gracia que reluce en *cada* movimiento creativo de la persona"[22]. Que la identidad numérica sea posible no significa que sea una relación posible entre otras, sino que toda relación es digna de entrar en la identidad numérica, o que es posible simbolizar en el amor. La consecuencia de ello es que, en verdad, toda relación es sagrada, abierta a la posibilidad de la identidad superior, del símbolo, de la irrupción de vida, de encuentro existencialmente determinante, aunque enseguida esa posibilidad tienda a replegarse hacia un amor (o un rechazo) psicológico, objetivante, intencionado. Toda relación es sagrada, porque en su fondo personal late, a veces intacta, la apertura a simbolizar en el amor y a una presencia trascendente.

1.4. *Hacia un sentido de la abolición del deseo*

La diferencia entre *homoousía* y *homoiousía*, entre identidad y semejanza, se vierte sobre el modo de ser de la persona y, por tanto, sobre su movimiento. Esto también es

[20] P. Florenski, *Ibid.*, 82-83 (trad. esp. 100-101).

[21] "¿Quién no sabe que el hombre es un viviente dócil y comunicativo, y no solitario y salvaje? Porque no hay nada tan propio de nuestra naturaleza como el entrar en comunicación los unos con los otros, y el tener necesidad el uno del otro, y el amar a nuestros congéneres", Basilio Magno, *Reglas extensas*, 3, cfr. P. Florenski, *La columna*, 433 (trad. esp. 379).

[22] P. Florenski, *La columna*, 89 (trad. esp. 105).

muy importante, porque aquí Florenski contrapone el amor al deseo. En la identidad simbólica, en la instauración real del uno a partir del otro, cesa la distancia intencional puesta por el deseo hasta un término representado. No hay ya esa distancia; no hay, si puede decirse, carencia de incompletitud que busca aplacarse en una presencia reconocida. Hay identidad y hay alteridad, el uno vive en el otro sin la tensión de la distancia objetual, y la carencia – que aspira a verse cumplida, como en una consolidación de identidad inferior – queda transformada en apertura simbólica: el uno no es sin el otro, en el sentido de que no podría ni siquiera existir sin el otro, pero también en la confianza en que está siendo en el otro. Sin perder nada de la vehemencia del amor[23], el amor ontológico sugiere ir "más allá del estadio del eros, en el sentido platónico del término"[24], más allá de un movimiento tendido hacia el aplacamiento en el término de una realidad encontrada. El deseo es amor psicológico, que no puede dirigirse nunca hacia la persona, en el sentido de persona que acabamos de describir, y cuyo correlato queda representado a través del concepto, con el que se aspira a apresar aquello que se desea.

> Para la concepción psicologista el amor no es otra cosa que deseo. Por lo demás, esta confusión no es en absoluto un rasgo casual y colateral de la filosofía racionalista, sino una consecuencia necesaria, con raíces muy profundas, de los principios mismos de su concepción de la vida. Porque se puede amar sólo a la persona, mientras que el deseo se dirige a las cosas; la concepción racionalista de la vida no distingue de forma decidida (porque no es capaz de hacerlo) la persona y la cosa; más precisamente, dispone de una única categoría, la cualidad de objeto material, y por eso todo lo que existe, incluida la persona, es cosificado y considerado como cosa, como objeto, como *res*[25].

Creo que hay que atender con sumo cuidado a esta nueva diferenciación, propuesta por Florenski, entre amor y deseo. Con 'deseo', está refiriéndose a más que a un amor de concupiscencia, que aspirase a apoderarse del otro. Aunque la literatura tradicional cristiana esté impregnada de esta advertencia, no está exenta de comprender el amor de la criatura hacia Dios como deseo psicológico, como *eros* que aspira a la unión, conllevando, además, la tensión y la penalidad de la ausencia, del alma que aún no ha dado alcance a Dios[26]. Vuelve a hacerse patente el peligro de comprender la relación como tensión hacia un opuesto.

---

[23] Cfr. P. Florenski, *La filosofía del culto*, 27-28.

[24] P. Florenski, *La columna*, 396 (trad. esp. 351).

[25] P. Florenski, *Ibid.*, 78 (trad. esp. 97). "No disponiendo de la categoría de persona, Spinoza no puede diferenciar el amor hacia un ser personal del deseo de una cosa, confunde amor y concupiscencia o, más exactamente, sustituye el primero por la segunda. Leyendo su obra encontramos por todas partes una impersonal res amata, lo que debería traducirse como «cosa deseada», porque una cosa en cuanto tal no puede ser amada; sí, ciertamente, «res amata», pero nunca se trata de persona amada, no se hace referencia a la persona, que es la única realidad a la que se puede aplicar con propiedad el epíteto de «amada»", *Ibid.*, 466 (trad. esp. 406). Esta crítica a Spinoza, Florenski la retoma explícitamente de Schelling: "El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa", Schelling, F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 143; cfr. P. Florenski, *La columna*, 78 (trad. esp. 97).

[26] La crítica a un modo de entender el deseo de Dios es también un lugar común del pensamiento ortodoxo, que ve en ciertos trazos de la espiritualidad occidental un modo de estar en el desequilibrio del corazón (florenskianamente decimos: en la ley inferior de identidad); cfr. P. Florenski, La columna, (trad.

El amor ontológico, en cambio, si realmente acontece la *homoousía*, cancela la distancia de tensión de un término hacia otro, sin que ello suma en fusión alguna. Simplemente el movimiento del amante es de otra índole. Así, la persona que es alumbrada en el amor resulta realmente intangible, en la medida en que se abre otro sentido del movimiento, que no aspira a tocar, porque no lo necesita, sin perder nada de la unidad íntima ni de su crecimiento infinito. La persona que entra en el dinamismo de amor unisustancial es liberado de la aspiración a la autoinmanencia, pues ¿a qué aspira el deseo del que aquí se habla, sino a sumergir las propiedades del otro en el régimen de la autoempiría, convirtiendo lo propio del otro en inmanencia de la propia identidad[27]?

Pero si esta tensión se rompe, el alma abandona toda tensión asintótica dirigida hacia la autoempiría. Este paso del amor psicológico al ontológico es el camino de purificación del corazón, y aquí sí puede hacerse justicia a la literatura patrística cuando obró la transformación del deseo de Dios en familiaridad con Dios, lo cual coincide con el sentido del amor incondicionado según San Bernardo, que "libera"[28].

La trascendencia que aquí se sugiere no es intencional, no es relación tensa hacia un destino; es gracia, es procedencia de otro y ofrecimiento de sí mismo a otro. Para evitar la confusión en el modo de entender su dinamicidad, rehúso hablar de un principio de ser-para otro (Ratzinger), o de ser-hacia otro, expresiones de todas formas correctas, en cuanto expresan la dirección de la mirada personal (προσώπου), pero que podrían resultar ambiguas, tan ambiguas como el amor. Por eso, trinitariamente hemos hablado de cesión del propio puesto, y como aun tendremos que ver, se trata de una manifestación para otro de la imagen divina de ese otro custodiada en aquel que ama. Florenski se refiere a ello como "un centro vital de actividad"[29], es decir, que la persona misma, en la identidad comunional, se convierte, juntamente con el amado, en un centro de irradiación de fuerza existencial y de sentido.

En concreto, esto significa que la persona no queda a merced del cumplimiento de su anhelo para verse coronado de dignidad ontológica: ella misma, en el paso al amor ontológico (que es el paso por el que debe suspirar, no por alcanzar el correlato de su deseo) llega a convertirse en una fuente viva que está abriendo un mundo (Jn. 7, 37-38),

---

esp. 250), y, en general, la obra de C. Yannaras *Person and eros* (2007). A este amor comprendido como deseo del alma se contrapone el amor pascual, cuya nota fundamental ya no es la tensión hacia la unión, sino la unión – y unión sacrificial – como punto de partida, ya cumplido, cuya única aspiración es derramarse en otros. Ese amor pascual es trinitario, por cuanto un sacrificio fundante llama a comunicar el mismo amor sacrificial. Por otra parte, la contraposición entre estas dos formas de amor a Dios, sacrificial o deseante, coinciden con la orientación intelectual hacia la teodicea o hacia la teología; en este último caso, el discurso sobre lo divino, carente del sentido del juicio, corre el riesgo de objetivarse como respuesta a toda inclinación humana.

[27] Resulta muy significativo el hecho de que en la tradición mística cristiana abunden expresiones como 'gozar de Dios' o que, en todo caso, presuponen el movimiento amante como deseo que tiende a alcanzar un fin concreto, que no es otro sino la visión. "Verte es poseerte" ("*Deus quem videre, hoc est quod habere*"), dice San Agustín en *Soliloquios*, L. I., c.1, 3. Otro tanto cabría decir textos típicos de San Anselmo, en los que se pone en claro cuál es la tensión del deseo cuando carece del objeto pre-tendido: en *Proslogion* I, Anselmo alude a la visión e forma negativa, como aquello de lo que carece ("*cur non video*", "*ut videam te*", "*anhelat videre te*", "*ad te videndum factus sum*").

[28] "La ley del siervo es el temor que le invade. La del asalariado es la codicia que le domina, le atrae y le distrae. Ninguna de estas leyes es pura y capaz de convertir a las almas. El amor, en cambio, convierte a las almas y las hace también libres", San Bernardo de Claraval, *Libro del amor a Dios*, XII, 34.

[29] P. Florenski, *La columna*, 80 (trad. esp. 99).

que está iniciándolo en la medida en que es liberado de sí mismo, en la medida de su éxodo. Florenski habla así de 'creación', de un 'movimiento ascético creativo' (*tvórcheskogo pódviga*)[30]. "La actividad significa creación, es decir, una aportación a lo dado de algo que todavía no es un dato, lo cual conlleva la superación de la ley de identidad"[31].

Aun tenemos que investigar mucho para desarrollar este sentido de la creación espiritual sugerido por Florenski, un punto que incluso en las investigaciones florenskianas todavía está a la espera de un desarrollo más profundo. Frente a una posible confusión con términos bergosinianos, nietzscheanos o berdiaevianos[32], el primer término a considerar en la concepción florenskiana de la creación es 'ascético'. Indica, sí, el grado de libertad de sí mismo, de despojamiento del yo, de abajamiento; pero lo ascético, en sentido ortodoxo, alude especialmente al modo de custodiar un fundamento previo gratuitamente recibido, como el modo creativo, personal, de encauzar el impulso originario de la gracia. Es la custodia del corazón que se mantiene en espera, no la tensión por alcanzar un ideal de vida representado[33]. El modo más sencillo de imaginarlo está en

[30] "La filosofía cristiana, es decir, la filosofía de la idea y de la razón, la filosofía de la persona y del *movimiento ascético creativo*, se apoya una vez más en la posibilidad de superar la ley inferior de identidad, y puede ser caracterizada como filosofía *homoousiana*. Se trata de una filosofía espiritual", P. Florenski, *Ibid.*, 80 (trad. esp. 99).

[31] P. Florenski, *Ibid.*, 80 (trad. esp. 99).

[32] Para comprender la distancia que Florenski marca respecto a Bergson (y a pesar de las notables influencias del segundo sobre el primero), es muy significativa la nota que encontramos en La columna a propósito del carácter "impersonal" del vitalismo: "La idea de la oposición entre la creación viviente en el tiempo y la reclusión mecánica en el espacio o, lo que es lo mismo, la idea de contraposición entre la cosa y la persona, subyace en la base de los nuevos filosofemas de Henri Bergson y William Stern. Pero ni en su primera versión ni en la segunda adquiere este pensamiento la fuerza para abrir una brecha en el vitalismo, el cual, no siendo ya ciertamente mecanicista, sin embargo no llega a ser personal. Estos filosofemas no constituyen más que un ontologismo vitalista, y como prueba puede servir el hecho de que, incluso en el pensamiento más personalista de entre ellos, en el sistema de Stern, se hace un intento de definir la persona. Este solo hecho basta para convencernos del carácter impersonal de esta filosofía. ¿Cómo es esto posible? Creo que la explicación es esta: ambos filósofos, aunque les repugna la cosificación, ligada indisolublemente al racionalismo, sin embargo no se deciden a romper abiertamente con este último, es decir, con otras palabras, no tienen el valor de asumir el 'salto ascético' (*pódvig*) de la fe.(…) Y así, resulta, de hecho, que Bergson no habla casi nada sobre la persona (¡y es la posición más razonable!) y Stern, utilizando a cada paso en su libro la palabra 'person', define a la persona; esto significa que la considera susceptible de ser captada por el entendimiento, y así la noción de 'cosa', que es el entendimiento mismo en el corazón del entendimiento, la explica por su contraposición a la noción de persona", P. Florenski, *La columna*, 649, nota 106 (trad. esp. 549, nota 107). Cfr. también R. Baron, "Intuition bergsonienne et intuition sophianique", en *Les Etudes Philosophiques* 18 (4), 1964, 439-442.

[33] "Nuestra tarea – dice Nicolás Cabasilas – consiste únicamente en acoger la gracia y no desperdiciar el tesoro, ni apagar la lampara ya encendida, es decir, no introducir nada contrario a la vida, ni que conduzca a la muerte (…) que nadie dirija la espada contra sí mismo, ni huya de la felicidad", N. Cabasilas, *La vida en Cristo*, L. I, c. 2, 501b. Creo que esta afirmación de Cabasilas, como todo el tono de su obra, tiene una fuerza capital, porque significa que aquel movimiento por el que el hombre alcanza la plenitud vital consiste en saber permanecer en una herencia fáctica (el don del amor, el don del bautismo) de la que nace y se renueva la vida. En cuanto esa herencia (ousía) es gracia, don, su condición fáctica no es limitante, pero, sobre todo, no localiza el destino humano en un punto lejano que hubiera que recorrer con la tensión del deseo. La afirmación de Cabasilas invita a descubrir aquella vida en la que estamos, amplificándola y ateniéndonos a ella, y esto ya es éxtasis, éxodo, liberación; solo cabe, dice él, impedir la introducción de elementos extraños (objetos intelectuales, representados, hacia los que tender con nuestras intenciones, o pasiones que nos arrastren) a partir de los cuales la persona buscase un sustento diferente a aquel que ya se le está concediendo. De un modo más llano, esto significa vivir en fidelidad a lo que se está recibiendo de otro y de Otro. "Nuestra única contribución consiste en cuidar de nuestros dones, custodiar las gracias y no desperdiciar la corona que Dios nos puso…", N. Cabasilas, *Ibid.*, L. I, c. VI, 520c.

la parábola de los talentos, tan querida por Florenski: el alma ya no desea recibir talentos, ni mantenerse intacto en la memoria de los mismos, sino que da un paso adelante – y ese paso es creativo, original, no dicho – para aportar a lo dado algo que todavía no es un dato, y no lo es todavía porque espera ser recibido en las manos de otro.

Esta, dice Florenski, es la superación de la ley de identidad, este es el éxodo, hecho posible en el amor ontológico, es decir, en una unidad interior que instaura a la persona haciéndole vivir, sin volcarla hacia ningún horizonte deseado. Este es el equilibrio – porque es equilibrio y es identidad, pero exódica – que hace persona a la persona. "El carácter personal propio de la persona consiste en la unidad viviente de la actividad con que se construye a sí misma, en la salida creativa de su propia autorreclusión; consiste en definitiva, en su imposibilidad de ser reducida a un concepto cualquiera, de donde se deriva el carácter aconceptual de la persona y, por ende, su incompatibilidad con el racionalismo"[34].

2. Gnoseología del amor

2.1. *La circularidad entre conocimiento y amor, en el marco personológico de la abdicación*

Florenski quiere ofrecer un 'esquema' de la fundamentación de la persona (así lo llama él), apuntando al dinamismo de un amor ontológico y en la identidad que él, con la patrística griega, concibe como '*homoousíaca'*. Ahora, ante este 'esquema', Florenski se pregunta por las condiciones de su manifestación concreta, a la luz de la concreción de la Verdad Única y Trinitaria. "¿En qué se manifiesta *concretamente* este amor espiritual?"[35]; "¿cómo se manifiesta *concretamente* el amor, esta fuerza centrífuga del ser, que emana de aquel que conoce la Verdad?"[36]. La respuesta inmediata repetid por Florenski ("en la superación de los límites de la aseidad, en la salida de sí mismo"[37]) se sostiene en la comunión con el amor único trinitario, divino, que nace en el hombre induciéndolo al amor: "esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita, fluye hacia otro y le penetra"[38].

Enuncia, así, la interdependencia entre el amor trinitario y el amor ontológico en la humanidad, además del movimiento extático que ya se ha planteado: el hombre no va hacia Dios *para* después ir hacia el hermano, ni viceversa. Ahora el amor trinitario ha alcanzado al hombre, como realidad fáctica y abierta, convirtiéndose en su punto de partida personal, y, ya fuera de sí, el hombre se encuentra, también fácticamente, en el hermano. Viceversa, recibiendo al hermano, uno nace en el interior del amor trinitario que mora en él. No es sencillo expresar, de un modo no abstracto, esta polaridad, que es el intercambio relacional inmanente a la *homoousía*. El mejor modo que Florenski ha

[34] P. Florenski, *La columna*, 80 (trad. esp. 98).
[35] P. Florenski, *Ibid.*, 91 (trad. esp. 107).
[36] P. Florenski, *Ibid.*, 94 (trad. esp. 109).
[37] P. Florenski, *Ibid.*, 91 (trad. esp. 107).
[38] P. Florenski, *Ibid.*, 91 (trad. esp. 107).

encontrado para expresarlo ha sido comentar la visión joánica del amor, sobre todo en el modo en que aparece en las cartas del apóstol.

La circularidad joánica entre el amor a Dios (y de Dios) y el amor al hermano (y procedente del hermano) es la única forma de verificar la teodicea, de participar activamente en la luz de la Verdad y de poner a prueba la ultimidad del acto de existir. A ello acompaña una idea de la ofrenda de amor que es *anuncio*, de donde se deriva el carácter gnoseológico del amor, en concordancia con el carácter simbólico de la persona. "Porque la veracidad incondicional de Dios se revela precisamente en el amor"[39], dice Florenski. ¿Qué implicación tiene esto?

Para el ser de la persona, esta es una implicación martirial (antes todavía de cualquier derramamiento violento de sangre). El conocimiento es testimonial, es el espacio ofrecido para el encuentro entre personas. Y tal espacio es el único campo posible para la teodicea: la justificación de la verdad interior a Dios sólo es posible en el amor divino-humano. No es que el amor sea un órgano (afectivo, pero psicológico) para alcanzar aquello que a la razón le resulta inalcanzable, al modo en que lo propuso una amplia tradición mística. El amor es sencillamente el lugar de la teodicea; es, sí, un puente hacia la sabiduría, pero, más radicalmente, es la garantía y el juicio de la solidez de ese saber. Por eso involucra a tres, no a una correlación sujeto-objeto del alma ante Dios, ni de hombre a hombre. El amor conoce y revela, alcanza a otro y comunica.

Conocer y amar son dos dimensiones de un mismo éxodo metafísico. Pero resulta problemático concebirlos secuencialmente, preguntando qué viene antes y qué viene después[40]. "El conocimiento efectivo de la Verdad es concebible en el amor y sólo en el amor. Y a la inversa, el conocimiento de la Verdad se refleja en el amor: quien está con el Amor no puede no amar"[41]; "si no hay amor, significa que no hay verdad; cuando hay verdad, se da sin falta el amor"[42]. Florenski insiste en esta circularidad de amor y conocimiento tanto como insiste – siempre interpretando la primera carta de San Juan – en la circularidad entre el amor a Dios y el amor al hermano. "Quien dice que está en la luz [en la verdad] y aborrece a su hermano, está aún en las tinieblas [en la ignorancia]. Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza [en la noche de la ignorancia] (1 Jn. 2, 9-10)" [43]; "si decimos que estamos en comunión con él [con Dios] y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros (1 Jn 1, 6.7)"[44].

[39] P. Florenski, *Ibid.*, 75 (trad. esp. 95).

[40] "Está fuera de lugar aquí preguntarse cuál es la causa y cuál es el efecto, porque uno y otro, el conocimiento y el amor, no son sino aspectos diversos de un único e idéntico hecho cargado de misterio: la entrada de Dios en mí como sujeto que filosofa y mi entrada en Dios como Verdad objetiva", P. Florenski, *Ibid.*, 74 (trad. esp. 94). La tensión irresuelta entre dos principios típicos del saber medieval, como son: 'nada se conoce sin haberlo amado' y 'nada se ama sin haberlo conocido', cuando uno u otro es tomado en su unilateralidad, corresponde al desequilibrio entre existencia concreta y sentido. Es, por tanto, una cuestión de teodicea, de justicia personal: el conocimiento, sin amor, nos sume en la linealidad sin éxtasis, en ley inferior de identidad, mientras que el amor, sin conocimiento, sume en el 'cosquilleo del alma' de un amor psicológico, no generador del ser de la persona.

[41] P. Florenski, *Ibid.*, 74 (trad. esp. 94).

[42] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 105).

[43] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 104).

[44] P. Florenski, *Ibid.*, 91 (trad. esp. 107).

Lo dicho, como ya he señalado, sugiere que ambas circularidades (amar y conocer, amar a Dios y amar al hermano) son trinitarias, como acto por el que pasar de una realidad originaria hasta una alteridad, a través de un tercero. Por eso, la persona que 'conoce' a Dios comunica, testimonia, su amor a otro. La identidad conocer-amor no podría decirse, en abstracto, de una realidad cualquiera, sino es a partir de la vida concreta, única, insustituible, del Dios Trinitario, desde el cual conocimiento y amor se realizan trinitariamente. Dice, pues, Florenski:

> Sólo puede amar con un amor verdadero el que ha accedido al conocimiento del Dios Tri-Único. Si yo no he conocido a Dios, si no he entrado en comunión con Su Ser, entonces no amo. E inversamente: si amo, entonces he entrado en comunión con Dios, le conozco; y si no amo, entonces no he entrado en comunión y no conozco. Hay aquí una directa dependencia entre el conocimiento y el amor a lo creado[45].

Sólo puede amar con amor verdadero, 'ontológico', quien ha entrado en el conocimiento trinitario, con lo que esto significa: entrar personalmente en el acto trinitario, que es abdicación existencial. Florenski es rotundo: es imposible – e insensato intentarlo – el amor humano fuera de Dios, tan imposible como una religión – filosófica o no – que no estuviese verificada en el amor al hermano. "Para los esfuerzos meramente humanos, el amor al hermano es absolutamente imposible. Es la obra de la fuerza de Dios. Amando, amamos por Dios y en Dios"[46]; "el así llamado «amor» fuera de Dios no es el amor, sino un mero fenómeno natural y cósmico"[47]. En afirmaciones como estas, tan tajantes como las alternativas de 'Trinidad o demencia' y 'amor ontológico o amor psicológico', que son la alternativa radical entre el 'Sí' y el 'No' de la persona, hay ciertamente una connotación excluyente, por lo demás, perfectamente evangélica: quien

[45] P. Florenski, *Ibid.*, 84 (trad. esp. 102).

[46] P. Florenski, *Ibid.*, 84 (trad. esp. 102).

[47] P. Florenski, *Ibid.*, 90 (trad. esp. 106). Y añade: "Ese amor es tan poco apto para recibir un juicio de valor cristiano absoluto como lo son las funciones psicológicas del estómago. Resulta más que evidente que los términos «amor», «amar» y sus derivados son empleados aquí en su sentido cristiano, dejando a un lado las costumbres familiares, tribales o nacionales, el egoísmo, la vanidad, la voluntad de poder, el capricho y otros «subproductos de los sentimientos humanos» que son recubiertos por el término amor", *Ibid*., 90 (trad. esp. 106). Para evitar confusiones tendenciosas, cabe decir que este sentido espiritual (y 'espiritual', para nosotros, quiere decir 'exódico') del amor dista de un exclusivismo nominal, en el cual lo confesional cristiano quedase despojado de su realismo trinitario. Huelga decir, pues, que detrás de una cáscara religiosa cristiana puede ocultarse igualmente el amor psicológico y la ley inferior de identidad. Para Florenski, esta máscara no sería más que una confirmación de que el amor cristiano ha sido separado del dogma (como él lo entiende), de la *homoousía*, de la Verdad y de la identidad superior, aunque ese dogma se haya revestido de dogmatismo, cayendo a la unidad de semejanza (un 'por así decir' de lo cristiano), *homoiousía*, que "constituye la esencia de todo el *moralismo*, una tentativa vana e interiormente insensata de amor humano fuera de Dios", *Ibid*., 91 (trad. esp. 107). La propuesta de un amor cristiano fuera del dogma trinitario es el signo del moralismo hipócrita (en el sentido de que miente: bajo su apariencia de religiosidad, no hay superación alguna del solipsismo), y esta es, de hecho, la crisis de lo religioso. La crisis del cristianismo es una crisis del amor cristiano, y entonces "el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología", *Ibid*., 83 (trad. esp. 101). Esta es una afirmación extraordinariamente profética para lo que hoy se intenta a propósito de las ontologías trinitarias, pero también, a mi juicio, para interpretar el auténtico sentido de la crisis del cristianismo occidental. Pero queda abierta una cuestión, por paradójica que suene: ¿quién obrará una liberación así, del amor psicológico al *homoousíaco*? ¿Quién salvará al amor cristiano, que es el único capaz de salvar?

no está en un amor así, está contra él (Mt. 12, 30). Pero hay también un sentido genuino de la ruptura con la idolatría religiosa, que es lo más propio del conocimiento trinitario, porque no puede haber religión sin abdicación de sí mismo, sin autodespojamiento, sin abajamiento humilde, sin amor que libera de sí mismo.

El modo trinitario de conocer trae, además, un modo singular del estado de la conciencia, de ser consciente, "una conciencia que se ha hecho espiritualmente íntegra"[48]. La polaridad conocimiento-amor conlleva *saberse en el amor*, y, por tanto, la afirmación paradójica e indudable de un 'Dios conocido'.

Las expresiones de San Juan abundan en esta afirmación gnoseológica del amor, no sólo de que Dios 'ama', sino de que hemos entrado dentro de su existencia de amor: "sabemos que conocemos a Dios…" (1 Jn. 2, 3); "sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida…" (1 Jn. 3, 14). Todas estas expresiones aparecen condicionadas por este correlato: "porque amamos a los hermanos" (1 Jn. 3, 14). Pero ¿quién, y cómo, puede afirmar de sí mismo, en primera persona, un paso así? ¿Acaso podría decir de sí mismo que está en el amor? ¿Qué conciencia es esa? Igual de afirmativo se expresa Florenski: "somos conscientes (…) de que amamos realmente (…), de que hemos recibido realmente un ser nuevo, de que hemos accedido realmente a la comunión con Dios"[49]. Esta rotundidad afirmativa no puede dejar de sorprender, a la vez que promete una dignidad personal altísima, agraciada y agradecida. A la unidad de amor y conocimiento, y de amor divino y humano, ahora se añade el hecho de poder decirlo, reconocerlo, "no de palabra ni de boca, sino con obras y según la Verdad" (1 Jn. 3, 18), un reconocimiento que no llega en un segundo momento, como en una conciencia refleja, sino en el mismo acto – "cargado de misterio", ha dicho Florenski – que es el mutuo éxodo entre el hombre y Dios.

Esta tríada inseparable (conocer, amar, reconocer) no radica en la conciencia subjetiva, sino en "mi permanencia en Dios y de Dios en mí" [50], la cual tiene en su base el acto de fe, que es el origen el éxodo: "esta mutua co-permanencia de Dios y del hombre sigue siendo la posición de una fe libre, y no el mero hecho de una experiencia coercitiva" [51], en donde si "permanecemos en Él y Él en nosotros" (1 Jn. 4, 13) se debe a que "tenemos plena confianza ante Dios" (1 Jn. 3, 21).

Florenski sugiere con ello un sentido renovado de la certeza cognoscitiva y de la justificación de la fe. "La Luz es la Verdad, y esta Verdad se manifiesta con certeza; el modo de su traspaso a otro es el amor"[52]. Pero una 'certeza' así es comunicativa, testimonial: "la luz que reposa en la intimidad del alma y la manifestación en otro de esta misma luz se corresponden tan exactamente que de la vibración de la una podemos concluir sin duda la presencia de la otra" [53]. No es un conocimiento inferido, superpuesto

[48] P. Florenski, *Ibid.*, 90 (trad. esp. 106).
[49] P. Florenski, *Ibid.*, 90 (trad. esp. 106).
[50] P. Florenski, *Ibid.*, 84 (trad. esp. 102). Recordemos, como dijimos ya en el capítulo III de este trabajo, que la definición de religión dada por Florenski es "nuestra vida en Dios y la vida de Dios en nosotros" (P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2 132), de lo que se deriva la dialéctica del intercambio del puesto y de la abdicación que venimos tratando.
[51] P. Florenski, *Ibid.*, 84 (trad. esp. 102).
[52] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 105).
[53] P. Florenski, *Ibid.*, 88 (trad. esp. 105).

al acto de amor, que dedujera el conocimiento trinitario a partir del amor mutuo, o viceversa; se trata de una única luz, de un mismo acto.

Esta unidad de conocimiento y amor consiste – sigue diciendo Florenski – en la "glorificación de Dios, que es Trinidad en la Unidad"[54], porque el modo de conocer y de saberse en el amor consiste en entrar en el dinamismo exódico-abdicativo de la Trinidad. El conocimiento de la Trinidad es un punto de partida, en un modo de conocer que es ser alcanzado por el amor, recibir y acoger a alguien, un acto por el cual, al igual que en el interior de la Trinidad, la persona se ve cediendo su puesto, en éxodo. "«El que no tiene la vida eterna», es decir, el que no ha penetrado en la vida de la Trinidad, no puede tampoco amar, porque el mismo amor al hermano es ya una cierta manifestación, como una emanación de la fuerza divina que irradia de aquel que ama a Dios"[55]. Conocer en la Trinidad es abdicar, ceder el propio puesto, así que la conciencia afirmativa del amor no es otra cosa sino reconocer al hermano en el propio puesto, verlo a él en el dinamismo trinitario, pudiendo decir que uno ya no vive, que otro vive en él (Gal. 2, 20).

La certeza de este saber, como la copermanencia entre el hombre y Dios, es descrito por San Juan como un pasar de la muerte a la vida, "el paso de las entrañas estrechas y oscuras – dice Florenski – a la inmensa amplitud de la vida eterna y enteramente luminosa"[56]. Aquel que acoge el conocimiento de la Trinidad, esto es, el éxodo intratrinitario, pasa, también él, de sí mismo a otro; por eso puede decir que ve, que ama, que conoce, simplemente porque en su puesto hay otro, e incluso si quisiera verse a sí mismo, vería a otro en él. Si quisiera confirmar la veracidad de su acto mediante una retrospección, lo único que encontraría es la faz de otro.

El que ama, *ha pasado*; conociendo la Verdad de la Trinidad, comprende cómo ha pasado y qué le ha pasado, "conociendo la Verdad, comprende ahora por qué se ha producido en él tal transformación"[57]. Por eso, "el amor mutuo de los discípulos de Cristo [que en la perspectiva eclesial de Florenski representa el prototipo del amor trinitario en la creación] es anuncio y signo de que han sido enseñados, de que ya saben, de que caminan en la Verdad"[58]. No es un conocimiento que se orienta hacia el amor, ni un amor que quiere mantenerse coherente con lo conocido: conocer es amar, caminar en la Verdad es seguir el movimiento del intercambio del puesto entre unos y otros, permanencia de Dios en nosotros y de nosotros en Dios (1 Jn. 4, 13).

El sentido personológico de este conocimiento es fundamental porque es la base que instaura el ser de la persona, toda vez que resulta inseparable de una teodicea en la que se expone un Dios Trinitario que se nos abre, que se humilla y se da para que entremos en sus 'entrañas', para que lo contemplemos desde 'dentro' de Él, en su propia veracidad, en su luz. Hablar de esta interioridad divina, de sus 'entrañas', de su veracidad interior, más allá de un uso metafórico de las palabras, resulta apropiado – y no, como se podría temer, un despropósito orgulloso de la criatura que intentase igualarse al misterio divino – porque ese 'dentro' de Dios es sacrificio, inmolación. La criatura, según su medida y su

[54] P. Florenski, *Ibid.*, 87 (trad. esp. 104).
[55] P. Florenski, *Ibid.*, 86 (trad. esp. 103).
[56] P. Florenski, *Ibid.*, 85 (trad. esp. 102).
[57] P. Florenski, *Ibid.*, 85 (trad. esp. 102).
[58] P. Florenski, *Ibid.*, 88-89 (trad. esp. 105).

capacidad, puede realmente conocer la razón intrínseca de la existencia divina cuando habita en el lugar concedido por el mismo Dios, reconociendo el dinamismo abdicativo al que se llama. Tal es la '*profundidad'* de la Verdad, que, en el decir de Florenski, es la vida misma[59]. La divina abdicación ofrecida a la criatura, que concede la entrada en el interior de la Verdad, es el acto por el cual Dios mismo manifiesta su vida hacia fuera, en el éxodo primigenio que alcanza al hombre[60]. Para el hombre, un éxodo así es creativo; el paso de su mundo al mundo trinitario es un inicio nuevo – un nacimiento –, que le concede la posibilidad de infinitud vital: "ha emergido en el nuevo mundo de la Verdad, donde puede crecer y desarrollarse; en él permanece el germen de Dios, el germen de la vida divina (1 Jn. 3,9), la semilla de la Verdad misma y del conocimiento auténtico"[61].

El conocimiento trinitario es el punto de partida de la persona, es la radicalidad de la persona, porque es su raíz, su posibilidad de nacer y de crear. Un conocimiento, repito, que es personal, testimonial, debido a la involucración de una persona a otra. San Juan mantiene este conocimiento en el ámbito de un 'nosotros'. Incluso cuando parece expresarse de un modo impersonal ("todo el que ama", "quien no ama", "el que obra", "quien ama a su hermano", etc), se mantiene en un tono testimonial, en la relación abierta entre 'nosotros': "sabemos", "amémonos". Por eso, como en Florenski, la teoría del amor de San Juan queda expuesta en el estilo de la carta. De hecho, el conocimiento trinitario del que aquí se habla tiene la forma de un saludo, porque el modo de presentarse del Apóstol, y por tanto de abrir y de hacer viable el movimiento trinitario, es invitatorio: "lo que vimos y oímos os lo anunciamos también a vosotros, para que compartáis nuestra vida, como nosotros la compartimos con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn. 1, 3). Saludar es darse a conocer, presentarse, ofrecerse, hacerse visible y ponerse a disposición de otro; cuando esta apelación se reconoce como procedencia y envío del Dios Trinitario, al hombre se le abre un espacio nuevo en el que se le posibilita un conocimiento auténtico, personal, dador de vida[62].

---

[59] "La vida misma es la Verdad en su profundidad", P. Florenski, *A mis hijos*, 344 (cfr. el cap. II de la primera parte de este trabajo).

[60] Sobre el éxodo de Dios, dice Dionisio Areopagita: "En honor a la verdad, hay que atreverse a decir también esto: que el mismo Autor de todas las cosas, debido a la sobreabundancia de su amorosa bondad por su amor de Bien-Hermosura para con todas ellas, sale fuera de sí mismo por ser providente de todos los seres, y solamente le motiva su bondad, su afecto, su amor. Por su poder infinito de permanecer en sí mismo y ser extático a la vez, desciende de su morada trascendente y separada de todo, hasta vivir en todo ser", Pseudo-Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, c.4, 13.

[61] P. Florenski, *La columna*, 85 (trad. esp. 102).

[62] Por eso, no ha de extrañar el modo en el que Florenski se dirige al Amigo cada vez que da un paso nuevo en teodicea. "¡Amigo mío alado! Más ligero y elevado de lo que me es accesible sobrevuelas por encima del muro inflamado de la creación", P. Florenski, *Ibid.*, 70 (trad. esp. 91); "¡Amigo mío dulce y luminoso!" P. Florenski, *Ibid.*, 9 (trad. esp. 41); "¡Hermano mío, lejano y sereno! En ti la primavera, en mí el otoño, siempre otoño", *Ibid*., 10 (trad. esp. 42); "¡Oh hermano mío, que eres una sola alma conmigo!" P. Florenski, *Ibid.*, 13, 109 (trad. esp. 44, 121); "Amigo lejano y eternamente cercano" P. Florenski, *Ibid.*, 109 (trad. esp.121). El culmen de expresiones como estas, que abundan en *La Columna*, lo encontramos en su *Himno al hermano*: "¡Hermano mío! Estamos en su Nombre y Él está con nosotros", P. Florenski, *Mosaico escatológico*, 274. Todas estas expresiones, en absoluto inocentes, son el saludo que apelan a la iniciación del amor: "sé que tú me recibirás, porque eres tú quien derriba las barreras de mi egoísmo" P. Florenski, *La columna*, 13 (trad. esp. 44); "yo, después de todo, no soy más que un discípulo tuyo que repite a tu zaga las lecciones del amor" P. Florenski, *Ibid.*, 14 (trad. esp. 45). Son la involucración, del uno al otro, en el misterio trinitario, tal y como aparece al inicio de la primera carta de San Juan: "Damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos,

Este ofrecimiento, que es un modo de abrirse de la persona, posibilitando la identidad simbólica entre muchos, resulta de una importancia fundamental: conocer a Dios y amar al prójimo son un modo, idéntico, de permanecer en el trono inmolado de la Trinidad. Y a esto a es a lo que podemos llamar 'teodicea'.

2.2. *El cruce de trascendencias, humana y divina*

Tengamos, además, otro punto en cuenta. El conocimiento de la Trinidad es el punto de partida del movimiento de la persona, que posibilita el amor; ese conocimiento se convierte en amor, fluyendo, como ha dicho Florenski, desde la vida de la Trinidad hasta el hermano, y ahí uno mismo cede su puesto, *se va*, para la vida del hermano en la Trinidad. Es un movimiento de Dios a otro a través de sí mismo, toda vez que yo permanezco en Dios y Dios en mí. Pero, desde aquello a lo que invita San Juan, parece claro que no debemos imaginar ni siquiera una relación aislada, previa, entre Dios y yo, que después se abra a los hermanos. La Trinidad sólo puede ser un punto de partida precisamente en el amor mutuo de los hermanos; yo sólo puedo conocer la Trinidad cuando me viene ofrecida por otro[63], sin perturbar por ello en nada a mi relación singular e irreductible con el Dios Trinitario. Esta es la ambivalencia de la identidad numérica.

Vemos de nuevo cómo, en este singular dinamismo, no hay espacio alguno para un amor de deseo intencional, proyectivo hacia Dios o hacia el otro. El movimiento consiste en *salir de* Dios, nacer de Él, venir a ser, para hallarse, casi fácticamente, radicando en el hermano, o viceversa, es en el espacio con-cedido por el hermano donde descubrimos nuestra unidad con Dios, pero – nuevamente – una unidad que es exódica, que entra en la Trinidad para ser enviado desde Ella hacia otro, amplificando cada vez más la identidad simbólica de 'muchos'[64].

El éxodo ya no es una tendencia-hacia, es un 'nacer de lo alto' (Jn. 3, 13), un venir a la existencia siendo alumbrado desde la Trinidad, desde la cima de la existencia. Pero esto

---

para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn. 1, 2-3). Lo trinitario no es, pues, tanto una idea postulada como un saludo, porque acontece en un encuentro entre personas, como involucración ("*condilectio*", la llama Ricardo de San Víctor) en la afirmación 'Dios es amor'. La potencia de esta afirmación, 'Dios es amor', está en su cualidad de anuncio: que Dios sea amor significa que en Él la perspectiva está eternamente invertida, pero esto no es algo que se perciba según la linealidad de la visión, por mucho que su mera posibilidad resulte esperanzadora; es que es esperanzadora porque de otro viene y a otro va. En eso consiste el carácter gnoseológico que el amor tiene para la persona, como lo ha defendido Florenski en su lectura de San Juan.

[63] Florenski lo reitera a propósito de la concordia de los creyentes para la confesión común del Dios trinitario, también, como ya señalamos, mediante la fórmula litúrgica: "amémonos los unos a los otros para que podamos confesar unánimes… al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, Trinidad consustancial e indivisible", P. Florenski, *La columna*, 86 (trad. esp. 103); "la idea que subyace a este rito litúrgico es clara: el amor mutuo constituye precisamente aquella condición de la unanimidad, de la unidad de pensamiento de los que se aman unos a otros (…); en esta unidad de pensamiento, o por medio de ella, entramos en contacto con el misterio de la Divinidad Tri-Única", P. Florenski, *Ibid.,* 87 (trad. esp.104). En sentido amplio, esta es la tesis integral de *La columna*, es decir, que el conocimiento de la *homoousía*, mejor dicho, la *homoousía* como conocimiento, como sabiduría, sólo es posible en la comunidad cristiana, en la eclesialidad y en la amistad.

[64] "Cada Yo tercero puede ser el primero de una segunda tríada y el segundo de una tercera, y así esta cadena de amor, partiendo de la Trinidad Absoluta, que sostiene todo con su fuerza del mismo modo que un imán mantiene unida y da forma a una franja de limaduras de hierro, se extiende cada vez más", P. Florenski, *La columna*, 94 (trad. esp.109).

acontece en el hermano. Hay, pues, una relación bipolar, aunque se trate de una idéntica relación, entre Dios y los hermanos. Nosotros no podemos tender nunca al Dios Trinitario fuera de nuestra humanidad, fuera de nuestro amor mutuo, pero cuando, en ese amor mutuo, se revela la Trinidad, se nos revela como fuente trascendente e irreductible, que obra en nosotros redirigiéndonos hacia los otros. Dice Florenski:

> El conocimiento de Dios por parte del hombre aparece y se manifiesta, como no puede ser de otro modo, como un amor activo hacia la criatura, porque ésta representa algo que ya me está dado en la experiencia inmediata (…). Amar al Dios invisible significa descubrir pasivamente ante Él el propio corazón y esperar Su revelación activa, para que la energía del amor divino descienda al corazón. «La causa del amor a Dios es Dios», dice Bernardo de Claraval. Por el contrario, amar a una criatura visible significa permitir a la energía divina recibida manifestarse atravesando al que la recibe, irradiando hacia fuera y a su alrededor, del mismo modo como actúa en la Divinidad Trihipostática misma; es permitirle pasar a otro, llegando al hermano[65].

Este texto es de una importancia capital en la obra florenskiana, así como en una comprensión renovada de la persona y de su movimiento comunional. Y no olvidemos que este es el corazón de la teodicea, es decir, la revelación, – fuente de sentido – de la Luz de Dios. Amar a Dios no es tender hacia Él, como objeto supremo de contemplación (¿se podría acaso contemplar a Dios fuera del hermano?), sino ceder el propio puesto, abrirse 'pasivamente' a Él, y este gesto ya es una involucración en el éxodo intratrinitario. Amar a otro hermano es mucho más que un deseo de estar junto al otro, que compadecerse de él o que aspirar a su bien, es también cederle el propio puesto, aquel lugar al cual le ha movido la Trinidad, injertándolo en el movimiento trinitario.

Florenski, por cierto, en este punto juega con los términos 'invisible' y 'visible' cargándolos también de significado trinitario. Para mí, Dios es invisible, pero no para otro hermano que lo descubra en mí, en el amor ofrecido[66]. Dios, dice Florenski, "me es dado sólo en parte", mientras que el hermano "ya me está dado en la experiencia inmediata". Por eso, el Dios Trinitario no puede caer al régimen inferior de la autoempiría, pero el hermano, en parte, sí, pero es de esto de lo que el conocimiento trinitario viene a liberarnos. ¿En qué medida viene 'dado' Dios? En la medida en que se descubre atravesando al hermano, que sí me es inmediatamente dado. Por eso, el amor, dice Florenski, es lo que otorga a una realidad dada un carácter de justicia; es algo dado y lo veo, pero sigue irreductible al régimen de autoempiría.

Dios "no puede constituir para mí algo dado más que en la medida de mi semejanza divina"[67]. Pero la *semejanza*, en términos florenskianos que expondremos más adelante (y que no hay que confundir con la semejanza de *homoiousía*), es la fecundidad de la propia imagen divina en otros. La medida de la semejanza con Dios, que hace visible a Dios *para mí*, depende de la medida en que ame a la criatura visible, permitiendo "a la

[65] P. Florenski, *Ibid.*, 83-84, (trad. esp. 101).

[66] "A Dios no lo ha visto nadie jamás; Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros" (1 Jn. 4, 12).

[67] P. Florenski, *La columna*, 75 (trad. esp. 95).

energía divina recibida, manifestarse"[68]. Por eso, pregunta San Juan, "aquel que no ama a su hermano al cual ha visto, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?" (1 Jn. 4, 20). Y en sentido inverso: para mí, Dios sí está dado, me viene dado, comunicado a través del hermano, cuando me ama, pero, de nuevo, acogiendo su testimonio soy incluido en el dinamismo amante de un modo tal que el Dios invisible actúa en mí reflejando, en el otro, el amor divino descubierto.

Esta cadena de amor, entre lo visible y lo invisible de los que se aman, constituye la identidad simbólica de la persona. El movimiento personal tiene una dimensión de nacimiento y otra de revelación, genética y epifánica. "El amor a otro es un reflejo del conocimiento verdadero proyectado *sobre él*. Y el conocimiento es la revelación de la Verdad Tri-hipostática misma al corazón, es decir, la permanencia en el alma del amor de Dios hacia el hombre"[69]; "el amor al hermano es una *manifestación* a otro, el *traspaso* a otro, como un *influjo* sobre él, de aquella entrada en la vida divina que en el mismo sujeto que accede a la comunión con Dios es percibida como el conocimiento de la Verdad"[70].

La persona nace en el seno de la Verdad Trinitaria, solo que a través del espacio concedido por el hermano; este nacimiento, esta venida a ser, es un entusiasmo extático, creador, el impulso concedido por la comunión, dirigido hacia otro hermano para alumbrarlo en sentido trinitario. Amar a otro es concederle la posibilidad de conocer al Dios Trino, pero también de conocer el Yo del amante en Dios, la imagen de sí mismo en Dios, la unidad entre Dios y él. A la vez, el amado puede hacer lo propio y ocupar, en Dios, el puesto que se le concede: "el amado se vuelve amante a su vez, se eleva él mismo por encima de la ley de identidad y se identifica en Dios con el objeto de su amor; traspasa su propio Yo al primer Yo del amante por medio del tercero"[71].

Para comprender la genética y la epifanía trinitaria de la persona, su nacimiento y su comunicación del amor trinitario que le mueve, no podemos desentendernos de la idea de la abdicación divina que propusimos en el capítulo anterior. Porque también es 'kénosis', inmolación, 'vaciamiento', 'agotamiento', 'despojamiento' humilde[72]. Pero, lo que es más importante, esta inmolación enlazada entre los hombres y Dios consiste en un movimiento único, común en la Trinidad, aunque sin manchar nada de la irreductibilidad de cada persona que lo realiza:

> Todo el proceso de la relación mutua de los que aman constituye un acto único, donde la serie infinita de los distintos momentos del amor se encuentra sintetizada. Este acto *único*, eterno e infinito es la *uni-sustancialidad* de los que se aman en Dios: por ella, el Yo es el *mismo* que el otro Yo y al mismo tiempo distinto de él. Cada Yo es un no-Yo, es decir, Tú, en virtud de su renuncia a sí mismo del otro Yo por él. En lugar de dos 'yoes' separados, opuestos y obstinados en sí mismos, tenemos una *díada*, un ser bi-único, cuyo principio de unidad está en Dios[73].

3. La dialéctica metafísica de la imagen

[68] P. Florenski, *Ibid.*, 84 (trad. esp. 101).
[69] P. Florenski, *Ibid.*, 90 (trad. esp. 106).
[70] P. Florenski, *Ibid.*, 91 (trad. esp. 107).
[71] P. Florenski, *Ibid.*, 93 (trad. esp.108).
[72] P. Florenski, *Ibid.*, 91-92 (trad. esp.107).
[73] P. Florenski, *Ibid.*, 93 (trad. esp.108).

3.1. *La imagen como don y la semejanza como revelación del don*

La gnoseología del amor indica el valor personológico que tiene el *testimonio*. En cuanto posibilidad concedida para conocer el amor divino, entrando en él, el encuentro con otra persona lleva el indicio de un posible éxodo, es anuncio metafísico, *apocalipsis*. La dimensión testimonial de la persona configura su movimiento, desde otro y hacia otro, como envío, procedencia y acogida, en un lazo ternario.

Para expresar ese movimiento, Florenski recurrió a la teoría bíblica de la imagen y la semejanza, leída a través de los Padres, pero con un aporte original, que se traduce en una filosofía del rostro (*litso*), la faz (*lik*) y la máscara (*lichina*)[74]. Tanto la imagen divina en el hombre, como la faz, tienen una componente exódica muy importante para la teodicea.

La imagen divina es el principio genético y epifánico del corazón del hombre. Muestra una familiaridad intrínseca a la criatura con su Creador; pero mucho más que una concordancia ontológica, su ser consiste en una potencia comunicativa; no sólo es morada de Dios, sino morada de Dios para un tercero. Por ello, la imagen divina en el hombre (que Florenski, repetidamente, asocia a su sustancia, *ousía*) es, de suyo, extaticidad; es la comunicación fundante obrada por el Dios Trino que aspira a descubrirse en otro, a manifestarse, a "expresar hacia el exterior el ser de la persona"[75]. Y, por eso, la persona tiene una vocación intrínseca a aparecer, a hacerse ver, a ser revelada y reconocida. El modo de realizar esa revelación en la historia – un modo que Florenski refiere como 'creativo' – corresponde al principio de la semejanza divina en el hombre; pero esa revelación corre el riesgo de degenerar en un principio hipócrita y enmascarado[76]. Dice, pues, Florenski:

> En la Biblia, la imagen de Dios se diferencia de la semejanza divina; la tradición eclesial hace tiempo aclaró que por la primera se debe entender algo actual: el don ontológico de Dios, el fundamento espiritual de cada persona como tal; mientras que por la segunda debe entenderse la potencia, la capacidad de perfeccionamiento espiritual, para dar forma a toda la personalidad empírica, en todos los aspectos, a semejanza de Dios, es decir, la posibilidad de encarnar en la vida, en la persona, la imagen de Dios, que es nuestro bien secreto, y de este modo manifestarla en el rostro. Entonces el rostro alcanza la nitidez legible de su estructura espiritual, a diferencia de la simple cara cotidiana[77].

La imagen divina en el hombre, por tanto, actualiza al misterio de quién es alguien, como principio configurador de la persona[78]. Lejos de constituir un espacio vacío y

[74] P. Florenski, *El iconostasio*, 26-36 (trad. esp. 51-62).

[75] P. Florenski, *Ibid.*, 31 (trad. esp. 57).

[76] P. Florenski, *Ibid.*, 28 (trad. esp. 54).

[77] P. Florenski, *Ibid.*, 27 (trad. esp. 53). Sobre la imagen y semejanza, cfr. P. Florenski, *La columna*, 746, nota 538 (trad. esp. 638-641, nota 539); V. Losski, *À l'image et à la ressemblance de Dieu,* cap. VII.

[78] Como ya dijimos (cfr. supra, cap. I, 1, 1.2), para Florenski este principio configurador se manifiesta en el nombre propio: "El semblante es, en realidad, nombre", P. Florenski, *El iconostasio*, (trad. esp. 54, nota 4). No puede inducir a confusión la asociación hecha por Florenski entre *ousía* e imagen, así como entre semblante y nombre: que la ousía es la imagen quiere decir que la vitalidad y el ser de la persona pueden ser vividas, al modo de Dios, como 'acto-sustancia-relación' (por eso *consiste en* nombre y semblante, en direccionalidad y referencia a otro), pero este principio sustancial, justamente en cuanto

solitario de la persona (como acusaba el descrédito hipostático), el misterio propio de la persona es "don ontológico de Dios". No es sólo que Dios conoce y ama a su criatura, sino que el ser mismo del hombre guarda una comunicación basilar con el ser de Dios, o sea, que la *ousía* de Dios y la *ousía* del hombre están relacionadas; mejor dicho, que la relacionalidad de uno tiene que ver con la relacionalidad del Otro, que la imagen de Dios en el hombre es una continuación de la abdicación trinitaria, como invitación a seguir los pasos del éxodo divino.

Esta imagen, dice Florenski en otro lugar, son "posibilidades divinas entregadas a la humanidad"[79]. ¿Cómo comprender esa entrega de posibilidades al hombre, sino es en una cesión del propio espacio, sacrificial y abdicativa? La potencia en la impotencia, realizada en la abdicación divina de la Trinidad, se extiende al ser creado, al que se le concede la dignidad – y el riesgo – de seguir los pasos de la vida abdicada. La divina Trinidad se vuelve kenóticamente impotente, confiando sus posibilidades al hombre, y la misma Trinidad se vuelve omnipotente fuera de sí cuando el ser humano sigue el camino de la posibilidad que se le concede. Por eso, avancémoslo por ahora, una teodicea se hará imposible sin una antropodicea en el camino personal de cada hombre.

Y por eso la realización ('empírica', dice Florenski) de la imagen divina en la historia, de las posibilidades confiadas por Dios, obedece a un principio creador y audaz del hombre[80]. Es algo que Florenski representa valiéndose de la parábola de los talentos (Mt. 25). "El talento es la facultad espiritual, otorgada por Dios a cada uno de los hombres, de ser el creador de la propia persona: es la imagen de Dios"[81]. Esta imagen parabólica de los talentos, que se repite frecuentemente en los escritos florenskianos, nos habla del modo de realizar el principio de identidad superior en la historia universal y en la biografía de cada hombre. No se trata de imaginar una identidad preliminar que el hombre conozca para, *después*, ir viviendo conforme a ella: conocer y conocerse es inseparable de la

---

imagen, puede degenerar en una máscara, o, por el contrario, dejar transparentar una luz superior irradiada en la mirada, convirtiendo el rostro en el semblante de alguien reconocible, único (este es el principio hipostático). Aun así, en el esquema florenskiano se entrecruzan de nuevo los principios hipostático y sustancial en la aspiración de cada uno, porque las demandas de la hipostaticidad se salvan en el reconocimiento del don ontológico, de la actualidad de la persona en cuanto imagen, de la ousía en cuanto vida relacional procedente de Dios; mientras que la salvación de la ousía – obrada en el camino de la antropodicea – consiste en la personalización libre de este don ontológico, como *la imagen se convierte en semejanza*, es decir, en la canalización hipostática del flujo sustancial. Este entrecruzado corresponde a lo preconizado por Florenski al decir que la vía del sentido sólo puede reconciliarse hallando una existencia concreta luminosa, dotada de sentido, mientras que la vía existencial sólo puede reconciliarse encontrando un sentido encarnado.

[79] P. Florenski, *La columna*, 224 (trad. esp. 215).

[80] "La libertad del Yo consiste en la creación viviente del propio contenido empírico. El Yo libre se concibe en cuanto sustancia creadora de sus propios estados, y no sólo como un sujeto gnoseológico; es decir, el Yo libre tiene conciencia de sí como actor activo, y no sólo como sujeto abstracto de todos sus predicados. Del mismo modo que la percepción de una serie temporal demuestra el carácter sobre-temporal de aquel que percibe, asimismo la percepción de lo empírico en cuanto tal demuestra la naturaleza sobre-empírica de aquel que juzga sobre el carácter empírico: el yo puede elevarse por encima de las condiciones empíricas, y esto constituye la prueba de su naturaleza superior que sobrepasa lo empírico. Pues bien, es en la experiencia de su propia actividad creadora donde esta naturaleza superior se muestra como un hecho dado. La santidad representa una percepción preliminar en uno mismo de aquella libertad propia, mientras que el pecado conlleva una esclavitud preliminar, una sujeción a sí mismo", P. Florenski, *Ibid.*, 217 (trad. esp. 210-211).

[81] P. Florenski, *Ibid.*, 214 (trad. esp. 208).

entrega de sí mismo, la imagen sólo se pone a la luz en la medida en que se obra, el talento cobra significado y fuerza en la medida en que se invierte de modo audaz, entregándolo, inmolándose, cediendo a otro. Así, esta puesta a la luz de la imagen divina, en cuanto secreto personal de alguien, sólo acontece a través del otro, creciendo en el amor con otros:

> Si los talentos son la imagen de Dios, ¿cómo podría el hombre, por su propia industria, por su propio esfuerzo creador, añadir algo más a su ser deiforme, e incluso redoblar su imagen de Dios? (…) El hombre no hace crecer su persona, no tiene la δύναμις para ello, sino que adquiere un incremento recibiendo y haciendo propia la imagen de Dios de otras personas. El amor, tal es la δύναμις por la cual cada uno se enriquece y se hace crecer absorbiendo en sí a otro. ¿De qué manera? Por medio de la entrega de sí mismo al otro. El hombre recibe en la misma medida en que se da a sí mismo; y cuando en el amor se entrega enteramente, entonces se adquiere de nuevo a sí mismo, pero esta vez fundado, afirmado, profundizado en otro, y de este modo redobla su ser[82].

3.2. *Los tres modos de existir: Yo, Tú, Él*

La reduplicación de sí mismo en el amor consiste en 'hacer propia' la imagen del otro y crecer a partir de este incremento. Tal es el movimiento exódico de la persona, que Florenski conceptualiza según tres modos del ser personal. Según Florenski, el ser personal se realiza en el amor según los modos del '*en sí'*, el '*para otro*' y el '*para sí*' de una única existencia. Es la comprensión de la imagen divina en el hombre puesta a la luz según los modos Yo, Tú, Él[83]. Veamos algunas implicaciones de esta concepción personológica.

El éxodo es el paso del Yo al Tú, reconociendo un Tú y a la vez convirtiéndose uno mismo en Tú para otro. Quien es un Tú para otro, lleva consigo la imagen de ese otro y la revela en cuanto Tú, *invertida* para el Yo: amándolo, le dice que su ser radica en otro. Florenski señala que este modo del Tú es "la síntesis metafísica del Yo y del Él"[84]. La imagen de Dios, yacente según el modo Él, porque ha sido dejada por Dios, es la realidad originaria abierta y ofrecida, que espera realizarse trascendentemente en el amor de Yo y Tú. Esto significa que el Tú es la revelación del misterio de alguien, puesto por Dios, que otro le ofrece y revela en el amor, como si le dijera 'tú no eres quien dices ser', porque la identidad es testimonial. Al mismo tiempo, antinómicamente, yo soy quien digo ser cuando no hablo de mí, cuando testimonio a otro (y entonces mi testimonio es válido), cuando Yo soy sintéticamente Yo, Tú, Él.

El misterio de alguien no es unilateralmente el 'en sí', lo cual sería una abstracción, tan abstracta como concebir la imagen de Dios al margen de la singularidad irrepetible, incluso contingente, de ese alguien. La imagen divina, puesta por Dios en el hombre (su 'en sí') quiere abrirse a las contingencias históricas, 'empíricas', según el dinamismo

[82] P. Florenski, *Ibid.*, 215 (trad. esp. 209).

[83] Son 'modos' de existir que Florenski indica ocasionalmente, en la carta cuarta y en la octava, sorprendentemente sin una mayor explicación conceptual, por mucho que su idea vertebre buena parte de la teoría florenskiana del amor; cfr. P. Florenski, *Ibid.*, 74-75, 212-214 (trad. esp. 94; 207-208).

[84] P. Florenski, *Ibid.*, 212 (trad. esp. 207).

trinitario del amor y del don. El 'en sí' está intrínsecamente abierto, aunque no esté vacío, porque son posibilidades concretas concedidas en la Trinidad. Yo soy admitido ('incorporado', 'recibido', 'hecho propio', son expresiones usadas frecuentemente por Florenski) en el trono vacío de la Trinidad, concediéndoseme la posibilidad de una relación concreta, como filiación. Pero esta posibilidad no la vivo yo a solas en un cara a cara con Dios, sino juntamente con la Segunda Persona, 'Hijo', Aquel que vive en el trono abdicado del Primero, 'Padre', de quien es la Imagen, porque constituye ya un 'para otro' (Tú) y lo constituye también respecto de mí: soy imagen suya. Y esta llamada, este ofrecimiento de posibilidad es una apertura interior de la Trinidad misma.

El misterio trinitario va a jugarse dentro de mí, en mi posibilidad o imposibilidad de abrir el 'en sí' personal desde el modo 'para otro', desde el punto de vista del Tú. O, lo que es lo mismo, la posibilidad de que yo consienta que otro Tú revele – amándome – la imagen que Dios ha puesto en mí, constituye la posibilidad misma de la Trinidad en mí, y, por tanto, de teodicea. La teodicea, así, resulta ser mucho más que es una disciplina adyacente para una problematicidad intelectual, pero más o menos prescindible; la teodicea se descubre como el pulso de la vida misma en Dios, nuestra permanencia en Él que posibilita su permanencia en nosotros. La vida nos es imposible sin la contemplación de la teodicea.

El modo 'para otro' es el principio de la manifestación, es la luz de la Luz que irradia la faz del otro. "Como en un espejo, cada Yo contempla en la imagen divina del otro su propia imagen de Dios"[85]; "en el otro Yo, la persona del uno descubre las propias dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro" [86]. Es el otro quien custodia la imagen primigenia de alguien, quien lo custodia en su versión según Dios, en la inocencia y en la pureza de la imagen liberada de cualquier máscara que alguien quisiera ponerse. Y es en la faz del otro en quien alguien descubre la luz de ese otro mundo, concediendo éxodo. El otro es testigo del 'en sí' de la persona, de la imagen de Dios, de la luz de Dios y de la verdad que Dios ha puesto en esa persona; es 'columna y fundamento' de su posibilidad de trascender.

El rostro del otro se convierte así en "una ventana desde la que resplandece la luz de Dios"[87]; "el rostro es la manifestación de una cierta realidad, y lo apreciamos precisamente como mediador entre el cognoscente y lo conocido, como una revelación para nuestra vista y para nuestra inteligencia del ser de lo conocido" [88]. La faz del otro es mediadora entre Yo ('para sí', que conoce) y lo conocido, la imagen de Dios puesta a la luz, "la existencia espiritual revelada" [89]. Eso conocido es la objetividad de la persona, la imagen divina, atravesada por la mirada de otro y que uno puede acoger, prefiriendo vivir su identidad así, invertida desde la procedencia de otro a partir de la verdad de un tercero.

El principio personal del 'para sí' no puede ser, entonces, un principio reflexivo, sino el reconocimiento de sí mismo desde otro punto de vista, desde la mirada de otro, desde la perspectiva invertida, desde el punto de vista del éxodo. Esta es la manera desde la cual

[85] P. Florenski, *Ibid.*, 93 (trad. esp. 108).
[86] P. Florenski, *Ibid.*, 435 (trad. esp. 381).
[87] P. Florenski, *El iconostasio.*, 32 (trad. esp. 58).
[88] P. Florenski, *Ibid.*, 28-29 (trad. esp. 54).
[89] P. Florenski, *Ibid.*, 28 (trad. esp. 54).

la persona puede decir 'Yo', desde donde la persona puede abrirse y acoger el hecho de ser alumbrado por otro. Frente a los intentos solipsistas de aparecer ante el otro, de *hacerse ver*, esta modalidad se descubre como la consagración de sí mismo desde otro, en una luz que Florenski atribuye a la belleza[90]. El éxodo personal es belleza, como visión de una realidad desde otra, envuelta de misterio y que da a luz un 'Arquetipo', la imagen de un Tú primigenio:

> Cuando se nos presenta ante nosotros una semejanza con Dios, tenemos derecho a decir: he aquí la imagen de Dios; pero la imagen de Dios significa que está presente Aquel a quien muestra aquella imagen, su Arquetipo. El semblante por sí mismo, en cuanto contemplado, es el testimonio de este Arquetipo; aquellos que han transfigurado su rostro en semblante anuncian los misterios del mundo invisible sin palabras, con su propio aspecto[91].

De esta forma, el encuentro entre personas es puesto a la luz a través de la belleza. Como tantas veces se ha resaltado, Florenski caracteriza la vida extática según la tríada tradicionalmente trascendental: es verdad (conocimiento), bien (amor) y belleza. A la belleza, como en toda la espiritualidad oriental, Florenski otorga una potencia gnoseológica. Pero conviene entender que esa potencia es personológica, es un modo de conocimiento personal. En la Trinidad, esta es la contemplación de la Tercera Hipóstasis: realización del principio 'para otro', la manifestación objetiva, la manifestación desde un tercero. El descubrimiento de la unidad de dos en el amor es belleza. Pero no es una belleza que despierte la nostalgia por una plenitud superior que no se tiene, no es una belleza 'externa', contemplada desde fuera, 'estéticamente'. Es una belleza concedida a quien contempla, como testigo, a partir del amor de dos; es una belleza implicada, involucrada, en el éxodo originario de los que se aman.

La acogida de la acción de Dios a través de aquel que lo conoce se realiza en el tercero en forma de belleza. Esta belleza consolida la 'conciencia integral', el saberse en el amor,

---

[90] "Gracias a la excelsa ascensión espiritual se enciende el rostro con un semblate portador de luz expulsando cualquier tipo de tiniebla, es decir, todo aquello que no ha llegado a expresarse ni a acuñarse en el rostro, y entonces el rostro se transforma en el retrato artístico de sí mismo, en un retrato ideal, elaborado a partir de un material viviente por la más sublime de las artes, «el arte de las artes». La ascesis es ese arte; y el asceta, no ya con sus palabras sino a través de sí mismo, así como con las palabras, pero en cuanto que son suyas y no provienen de la abstracción, no con argumentos abstractos, testimonia y demuestra la verdad, la verdad de lo real, de la auténtica realidad. Este testimonio queda escrito sobre el rostro del asceta. «Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y alaben a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt. 5, 16) (…) es decir, vuestras obras bellas, las revelaciones portadoras de luz y armoniosas propias de la persona espiritual; sí, ante todo se trata del rostro luminoso, bello, por cuya belleza se difunde hacia el exterior la luz interna del hombre", P. Florenski, *Ibid.*, 33 (trad. esp. 59).

[91] P. Florenski, *Ibid.*, 27 (trad. esp. 53). La transfiguración del rostro en semblante significa, para Florenski, la posibilidad de que la revelación de sí mismo sea testimonial, es decir, que ofrezca la imagen de Dios a otro (semblante, faz, *lik*), o la posibilidad de que ese mismo rostro (*litsó*), intentando manifestarse nada más que a sí mismo y para sí mismo, se ponga una máscara (*lichina*) y mienta. "Todo lo que es casual, condicionado por causas exteriores al propio ser, y en general todo aquello que en el rostro no es el rostro mismo, ahora es descartado con ímpetu por la energía de la imagen de Dios, que brota y se derrama a raudales a través del espeso grosor de la corteza material: el rostro se ha convertido en semblante. El semblante es la semejanza con Dios hecha realidad en el rostro", P. Florenski, *Ibid.*,27 (trad. esp. 53).

el reconocer el acto trinitario realizado como gozo puro[92]. A esa belleza corresponde el máximo de receptividad, pues acoge, de parte de quien lo ama, la ofrenda confiada del misterio que habita en él. Pero esa belleza es, a su vez, fuente de una nueva actividad, de un nuevo éxodo – y no puede ser diversamente, porque recibe la capacidad genética y epifánica del amor trinitario, recibe a Alguien que revela y a Otro que envía. Y así, el testigo, transformado en la belleza, puede continuar la secuencia trinitaria, convirtiéndose también él en portador de su misterio. Veamos como lo dice Florenski:

> Esta díada tiene como esencia el amor y, en cuanto amor encarnado en lo concreto, es bella para la contemplación objetiva. Si para el primer Yo el punto de partida de la consustancialidad es la verdad y para el segundo, para el Tú, es el amor, para el tercero, para Él, tal punto de apoyo será la belleza. En Él la belleza suscita el amor, y el amor otorga el conocimiento de la verdad. Admirando la belleza en la díada, Él, el tercer término, ama y por este medio conoce, afirmando a cada Yo en su autonomía hipostática de ser. Por esta afirmación el Yo que contempla restablece la identidad propia de las hipóstasis contempladas: la del primer Yo en cuanto Yo que ama y es amado, la del segundo en cuanto Yo que es amado y que ama, como Tú. Así, abandonándose a la díada, rasgando el velo de su propio enclaustramiento, el tercer Yo entra en comunión con la unisustancialidad de la díada en Dios, y ésta se convierte en tríada. Sin embargo Él, este tercer Yo, contemplando la díada como objeto, se convierte él mismo en el principio de una nueva tríada[93].

Estas tres dimensiones del éxodo espiritual, la verdad, el amor y la belleza, son decisivas para comprender el misterio de la faz de la persona. La persona, en cualquiera de sus gestos, incluso en el más vicioso, espera la revelación de sí mismo en una forma bella, tanto como espera ser visto y reconocido. La máscara es un modo, impotente, de aspirar a este estado, porque es uno mismo quien decide cuándo ponérsela y ante quien usarla. Pero la verdad más profunda de la persona, que permanece intacta en su corazón, es su posibilidad de simbolizar a otro en el amor y de ser reconocida como bella en el amor. Y la única condición para ello es confiar en que la versión de sí mismo transfigurada, bella, está escondida en quien le ama, ofrecido en el interior del misterio de Dios.

En esta perspectiva, podemos concluir leyendo uno de los pasajes más importantes y hermosos de toda la trinitología florenskiana:

> Considerada en mi interior (según el modo "Yo"), "en sí misma" o más exactamente "de suyo", "en cuanto a sí", esta entrada es conocimiento; "para otro" (según el modo "Tú") es amor; y finalmente "para mí", como algo que ha llegado a objetivarse y que constituye por tanto un objeto de contemplación (es decir, considerada según el modo "Él"), es belleza. Con otras

[92] "A cualquiera que haya entrado en contacto con los portadores de la vida de la gracia se le ha ofrecido la ocasión de contemplar con sus propios ojos aunque no sea más que el germen de esta transfiguración luminosa del rostro en semblante", P. Florenski, *Ibid.*, 34 (trad. esp. 60). La relevancia personológica de la luz irradia en el rostro, como anuncio de la Verdad, explica por qué Florenski incluye, casi al final de su carta cuarta, el relato de Motovílov sobre la iluminación de Serafín de Sarov, en P. Florenski, *La columna*, 100-105 (trad. esp. 115-118).

[93] P. Florenski, *La columna*, 93-94 (trad. esp.109).

palabras, mi conocimiento de Dios, percibido en mí por otro, es amor hacia este otro que percibe; contemplado objetivamente por un tercero, el amor hacia el otro es belleza.
Lo que para el sujeto del conocimiento es verdad, para el objeto del conocimiento es amor hacia él, y para el que contempla el conocimiento (…) es belleza.
"La Verdad, el Bien y la Belleza": esta tríada metafísica representa no tres principios diferentes, sino uno solo. Se trata de una misma vida espiritual, pero considerada desde diversos puntos de vista. La vida espiritual, en la medida que procede del Yo y tiene su foco de irradiación en el Yo, es la Verdad. Percibida como la acción inmediata del otro, es el Bien. Contemplada finalmente por un tercero como algo objetivo, como algo que irradia hacia fuera, es la Belleza.
La verdad manifestada es el amor. El amor realizado es la belleza. Mi propio amor es la actuación de Dios en mí y mi actuación en Dios; esta actuación común es el principio de mi comunión con la vida y con el ser de Dios, es decir, de mi comunión con el amor efectivo, porque la veracidad incondicional de Dios se revela precisamente en el amor.
Dios, que me conoce como criatura suya; que me ama por el Hijo como "imagen" suya, como hijo suyo; que se alegra de mí en el Espíritu Santo como de su "semejanza"; Dios, digo, me conoce, me ama y se alegra de mí activamente, porque yo para él constituyo algo dado. La fuente del conocimiento, del amor y del gozo es aquí el mismo Dios. Pero mi conocimiento de Dios, mi amor a Dios, mi alegrarme en Dios son pasivos, porque Dios me es dado sólo en parte, y no puede constituir para mí algo dado más que en la medida de mi semejanza divina. Y el modo de asemejarme al amor de Dios es un amor activo hacia aquello que ya constituye un dato para mí[94].

B. TEORÍA DE LA SEMEJANZA

1. El camino realizándose a través de la amistad

La teoría del amor expuesta a partir de la carta IV de *La columna* no es la última palabra que Florenski nos da acerca del amor. Un núcleo fundamental de su obra, y, por tanto, de la teodicea, está dedicado a la amistad, sobre la que escribe, principalmente, en sus cartas XI y XII, a las que cabría añadir los testimonios en carta de su juventud[95]. ¿Cuál es el puesto preciso que Florenski otorga a la amistad en el marco de la teodicea? Es importante responder a esta pregunta, porque de esta comprensión se deduce el modo de amar en la persona humana y, por ello, su capacidad de Dios y su divinización (*theosis*).

Florenski distingue explícitamente entre el amor de la carta IV, amor de gracia y procedente de lo alto, como amor divino, trinitario, y el amor de la amistad, si bien uno se expresa en el otro[96]. El movimiento amante de la persona está atravesado por la simultaneidad del amor divino y del humano, como en un cruce contemporáneo de

[94] P. Florenski, *Ibid.*, 75 (trad. esp. 95).

[95] Cfr. la ya citada carta a Beyli (*supra* nota 2) y la antología de textos sobre la amistad recogida en P. Florenski, *El arte de educar*, 200-216.

[96] "Digo amor, y utilizo la palabra en un sentido diverso al que tenía anteriormente, en la carta cuarta, y a la vez en el mismo sentido, porque este amor al que ahora me refiero, siendo diferente de aquel otro amor, el esperado, representa al mismo tiempo una anticipación suya. (…) Sobre esta cumbre del sentimiento humano desciende la gracia celeste de aquel otro amor", P. Florenski, *La columna*, 395 (trad. esp. 351).

dinamismo personal[97]. Estar en la amistad significa, pues, dar pasos en el camino del amor trinitario. Se trata exactamente de un modo de caminar, aunque todavía conlleva una distancia respecto del propio destino, o mejor, un desequilibrio, una desproporción. El hombre está en vías de divinización (*theosis*) en la medida en que adquiere la sustancialidad del amor y va convirtiéndose él mismo en amor; la brecha que le distancia de este estado habrá de cubrirse mediante actos libres (que para Florenski son *ascéticos*) que concuerden con el modo de estar divinizado, que es el estado exódico, libre de sí, como imagen de Dios contemplada por el otro. "La cuestión es ahora saber cuáles son las condiciones precisas de la vida en las que puede nacer y desarrollarse la obra ascética (*pódvig*) que tiene como finalidad última aquella superación de uno mismo"[98]. La amistad es, así, un camino de proximidad personal abierto para heredar la vida trinitaria; vida, por el momento, afirmada a través de la fe, pero que espera realizarse en los amigos.

Además, si Florenski atribuye el amor unisustancial, del que tratamos anteriormente, a la imagen divina en el hombre, la amistad corresponde a la dimensión de la semejanza divina[99], como amplitud concedida para la realización de lo divino en el hombre en un modo libre, original y creador. No obstante, conviene notar que, dentro del esquema florenskiano, la amistad corresponde a la adquisición de la semejanza divina desde el punto de vista del ascenso, de la teodicea, tanto como se proyectará sobre el descenso de la antropodicea. Esto significa ocuparnos de la semejanza, en cuanto 'imagen' realizada, desde el punto de vista de la imagen, si se puede decir así; mientras que el estudio de la semejanza en aquello que le es más propio, como *creatividad*, queda como asunto de la antropodicea.

1.1. *La amistad como espacialidad de la Verdad*

La amistad es un modo de conocer y de servir[100]. Y en ella se dan las primicias de la justificación en el amor, "se manifiesta preliminarmente como una alusión al mundo transfigurado, imperceptible para los otros, del mundo superior en el mundo de abajo"[101]. Esta alusión es un punto de partida para la persona, que le conduce hacia la profundidad del conocimiento metafísico. "Es la amistad la que le aporta al hombre el conocimiento de sí mismo: ella le hace descubrir dónde y cómo es necesario trabajar sobre la propia

[97] Sobre este modo de concebir la relación entre el amor divino y el amor de amistad, cabría decir todo cuanto se dice de la encarnación de Cristo y de las dos naturalezas en su persona. En la expresión de Máximo Confesor, este modo de relacionarse obra cual espada llameante, que, cortando, hace lo propio de la espada, pero también hace arder, sin salirse nunca de aquello que le es propio, o sea, cortar; así en la amistad, realizando lo propio del hombre, se realiza simultáneamente *otro* acto trascendente.

[98] P. Florenski, *La columna*, 391 (trad. esp. 348).

[99] "En primer lugar ha sido examinada la naturaleza incondicional de lo creado, para pasar al estudio de aquellas condiciones vitales por las que se forja su carácter empírico. La primera cuestión, que brota de la idea de la imagen de Dios en el hombre, es esencialmente la cuestión de la Iglesia mística; la segunda, que está fundada en la idea de la semejanza de Dios en el hombre, es la cuestión de la Iglesia bajo su aspecto terreno y propiamente humano, como el medio donde cada uno debe llevar a cabo su propia obra ascética", P. Florenski, *Ibid.*, 488-489 (trad. esp. 423).

[100] Comentando el envío de los discípulos de Jesús *de dos en dos* (Lc. 10), Florenski resalta estos aspectos de la amistad cristiana: el conocimiento de los misterios, junto con el envío a curar con el don de la palabra y con el milagro, cfr. P. Florenski, *Ibid.*, 419ss (trad. esp. 369).

[101] P. Florenski, *Ibid.*, 391 (trad. esp. 348).

persona"[102]; "la amistad, en cuanto nacimiento misterioso del Tú, es el medio en el que tiene su inicio la revelación de la Verdad"[103].

¿Por qué se trata de un inicio? Porque la revelación de la Verdad como Amor no es un acontecimiento puntual, terminado en sí mismo, pero tampoco continuo, como si, una vez conocido, simplemente se expandiera sin interrupción. No puede ser de otra manera: el amor divino se da entre los hombres de forma mediata, siempre sobre el soporte humano de la amistad. Florenski habla de un inicio en el sentido de un impulso espiritual ascendente (lo cual supone de por sí una desproporción en quien se ve afectado por un amor así), si bien necesita una y otra vez del mismo gesto de renuncia a sí mismo: "para tender con todas las fuerzas hacia ese amor que la criatura es incapaz de representarse, es necesario recibir un impulso inicial y contar con un apoyo que sostenga el movimiento sucesivo"[104].

En la base de esta necesidad, hay un riesgo que amenaza a los primeros pasos del éxodo, cuando la luz se empieza a vislumbrar. Es el declive del amor, el enfriamiento del apocalipsis.

Al éxodo acompaña una visión extática, liberadora, que la eleva por encima de la autoempiría, renovando el propio mundo. Uno quisiera mantenerse allí indefinidamente, pero es un estado fugaz, y como por inercia, al éxodo sucede un reequilibrio inferior, que restablece al alma de la persona en su estado anti-exódico, similar al precedente: el motivo que suscitó el éxodo ya se ha ido, mientras que uno ha sido alcanzado, de nuevo, por el aplanamiento de la vida. Todo permanece como antes. Esta es una situación injusta, aporética; en primer lugar, porque la promesa de la visión del amor es permanencia, infinitud, solidez, tanto como el éxodo quisiera permanecer siempre fuera de sí; pero, además, porque se corre el riesgo de reducir también la revelación del amor al régimen de la identidad inferior, haciéndola lineal, incorporándola a un modo de existir llano, sin extaticidad, como si fuera una realidad más entre tantas otras, y no la más radical y decisiva, digna de la justicia de la fe. Si una revelación así, con todo lo que prometía, es una realidad vital más, que a veces se gusta ver y a veces no (y no para todos), en lugar de manifestar un modo fundamental de existir, entonces la teodicea se vuelve a hacer imposible.

Pero su contrario también resulta inválido: si uno no se conforma con el declive de la revelación del amor, si se resiste a que la potencia del éxodo sea finalmente reducida a la propia inmanencia, si manifiesta abiertamente no tener consuelo y no descansar, pero aspira tan sólo a repetir y consolidar la revelación primera, sustituyendo la ausencia con la presencia, entonces también estaría declarando que la luz de la Verdad ya no está en él, o sea, que sigue sin superarse a sí mismo. ¿Qué importa que, al menos, se reconozca una indigencia así? Lo fundamental es estar o no en el éxodo. Una vida espiritual dispuesta según la alternancia de presencia instantánea y de ausencia impotente no puede ser una vida en plenitud; sería como el motor que continuamente se arranca para calarse y para volver a arrancar. Cabe señalar, además, otro riesgo, y es el de afanarse por repetir la

[102] P. Florenski, *Ibid.*, 441 (trad. esp. 386).
[103] P. Florenski, *Ibid.*, 392 (trad. esp. 348).
[104] P. Florenski, *Ibid.*, 395 (trad. esp. 350).

visión sin contemplar siquiera una trascendencia mayor, sin reconocer en la visión que se ha ido lo que efectivamente fue, un momento de paso en el éxodo[105].

Florenski apunta, entonces, a un impulso original, inherente a la revelación instantánea del amor, que abre el camino para no retroceder, y es la amistad. Se trata de un inicio en cuanto es un peldaño en el que uno se sostiene para ascender[106]. El ascenso hacia realidades cada vez mayores, que marca el paso de la teodicea, es obra de la amistad: "Más allá del estadio del *eros* (…) se deja adivinar en el alma la *philía*, el punto más elevado de la tierra y puente hacia el cielo"[107]. Para que tanto el inicio, como el movimiento sucesivo, adquieran un movimiento de ascenso, no asfixiantemente horizontal, lo que se precisa es inclinar el éxodo – con su revelación fugaz – hacia alguien, hacia el Amigo, hacia el "nacimiento misterioso del Tú".

Aquel instante fugaz en el que se vislumbra la verdad del Amor exige, según Florenski, *decidirse* ante una alternativa: "una elección irrecusable se impone en este mismo momento [de la visión fugaz] al alma: o bien sumergirse en el pecado, que corrompe la personalidad, o bien… adornarse de belleza superior"[108]. Una belleza superior porque procede de otro, del amigo, belleza superior a la que sólo imperfectamente se acababa de vislumbrar. Esa decisión libre consiste en reconocer la visión como inicio que abre un camino nuevo por el que avanzar, o bien como estado cerrado en el que la persona, encantada, quiere sumergirse.

A partir de ahí, desde la relativización de la visión extática a un Tú, al Amigo, se inicia la posibilidad de permanecer en un estado agraciado, en un modo de estar sin declive, fiel al éxodo. "Revelando permanentemente en el rostro del amado el destello de la hermosura primordial, [la amistad] es capaz de suprimir, aunque sea de un modo provisional y

[105] Este tema este suficientemente tratado en la tradición espiritual cristiana. A menudo figura como el riesgo de confundir el don espiritual con el Donante. San Agustín, por ejemplo, señala la diferencia fundamental entre reconocer la felicidad como si de una diosa se tratase o reconocerla como un don de Dios, es decir, digno de ser relativizado a la persona de Dios (cfr. Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, I, V). San Anselmo, por su parte, muestra en el *Proslogion* que ni la presencia ni la ausencia de luz pueden tener sentido si no se relativizan, ambas, a una realidad mayor, indicada en el argumento; el monje benedictino, además, relativiza el ritmo de presencia y ausencia preguntando precisamente el carácter de verdad de uno y otro: ¿puede ser verdadera una presencia que no llega a consolar, o una ausencia que contradice a la fe? Otro ejemplo de esta cuestión lo tenemos en san Juan de la Cruz: si la noche llega a ser dichosa, la presencia y la ausencia de la luz sostienen algo mucho más radical. También esta radicalidad es una cuestión de teodicea.

[106] La idea del camino como ascenso "de inicio en inicio" es característica en Gregorio de Nisa: "Quien asciende, jamás se detiene, porque cambia un inicio tras otro, y el inicio de las realidades que se hacen cada vez más grandes no se cierra en sí, porque el deseo de quien asciende no se detiene jamás ante las realidades conocidas, sino que el alma se eleva movida desde un deseo más grande a uno todavía mayor, y continuamente va hacia el infinito atravesando realidades cada vez más altas", Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los cantares*, VIII, 247. Paralelamente, el Niseno deja claro que ese ir de inicio en inicio no se debe ni a un esfuerzo voluntarista de quien camina, ni a un capricho incognoscible de Aquel hacia quien se camina, sino que es originado gracias a 'alguien' otro que, literalmente, va poniendo al caminante en un apoyo, firme como la roca, que es el Cristo: "Los que suben una cuesta de arena, aunque den grandes pasos, se fatigan con poco resultado, pues sus pies se hunden siempre juntamente con la arena; se esfuerzan en el movimiento, pero de este movimiento no obtienen ningún avance. Pero si alguien, como dice el salmo, saca sus pies del cieno del abismo, y los coloca, sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta), cuanto más firme e inamovible se hace en el bien conforme al consejo de San Pablo, tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas", Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, 244.

[107] P. Florenski, *La columna,* (trad. esp. 351).

[108] P. Florenski, *Ibid*., 395 (trad. esp. 351).

condicionado, las fronteras de la particularización de la aseidad, que es la soledad"[109]. La de la amistad es una *revelación permanente*, capaz de abrir sin cesar, en un infinito actual, "el destello de la hermosura primordial" escondido tras el rostro del amado.

¿Cómo se revela permanentemente este destello entre los amigos, aunque sea "de un modo provisional", mientras se camina en las condiciones de esta tierra? Es a esta pregunta a la que, a mi juicio, intenta responder la carta sobre la amistad; en realidad, es el tema fundamental de la vida de Florenski.

1.2. *La amistad es profética*

Podríamos decir que el primer modo de esa revelación es en forma de *promesa*. Estando al inicio del éxodo, la amistad es profética, como anticipación del reino del amor trinitario: en la amistad, "aquel que ama recibe ya como un regalo, *por anticipado* y sin ascesis por su parte, la superación de la autoidentidad"[110]. Además, este don por anticipado, que descubre la verdad personal, hace del amigo algo más que el centro de un descentramiento; lo hace 'fuente', 'símbolo' de toda vida posible, de modo que nada de cuanto se atraviesa se sostenga al margen de la vida recibida de manos del amigo, siendo el amigo el emisario de la vida que llega hasta nosotros, pero también la perspectiva que remite a una realidad más profunda y desbordante. "En el amigo, en este otro Yo del amante, encuentra éste una fuente de esperanza en la victoria y un símbolo de lo que está por venir. Y aquí le es dada una unisustancialidad preliminar, un conocimiento anticipado de la Verdad"[111].

El amigo es símbolo y fuente de vida: decir 'tú' es decir 'procedencia de ti'. De él depende la apertura de posibilidades, de él procede el advenimiento de una luz superior, él es el mensajero de la existencia concreta *plena de sentido.* Incluso la *temporalización* vital se configura a partir del amigo. Es por eso por lo que la compañía del amigo, irreductible al mundo, es un signo sagrado. Vivir en la amistad significa transfigurar la vida cotidiana a partir de una unidad de amistad que no es contingente, sino mística[112]. Y esta "unidad mística de dos es la condición del conocimiento y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad"[113]. Como auténtico espacio sagrado, la amistad es la promesa anticipada del encuentro con Dios, estar ya en la amistad es estar ya en la luz de Dios, mientras que, al contrario, estar fuera de la amistad es ateísmo: "estar sin amigo se asemeja de un modo misterioso a estar sin Dios"[114], "tocar a Dios con la carne, si esto es posible, es a través del amigo"[115].

1.3. *La amistad se sostiene en la hermandad comunitaria*

[109] P. Florenski, *Ibid*., 396 (trad. esp. 351).
[110] P. Florenski, *Ibid*., 391 (trad. esp. 348).
[111] P. Florenski, *Ibid*., 396 (trad. esp. 351).
[112] P. Florenski, *Ibid*., 418 (trad. esp. 364).
[113] P. Florenski, *Ibid*., 430 (trad. esp. 376).
[114] P. Florenski, *Ibid*., 416 (trad. esp. 366).
[115] P. Florenski, "Carta a Bely, en "Kontestk 1991", 256 (1992), 43.

Otra condición para que la amistad se revele precisamente en su potencia mística, como una realidad que no es de este mundo, consiste en mantener una contradicción que le es implícita y a partir de la cual simboliza aquello que simboliza. El simbolismo del amigo no consiste en que el amigo hable de algo que no es él; el simbolismo se da irreductiblemente en el amigo, porque él mismo es sagrado, imprescindible, es decir, trae una luz trascendente, pero que descansa en él. Para que tenga lugar ese simbolismo, el amigo no puede ser una unidad simple que remitiera, también de modo simple, a otra cosa. El amigo está atravesado por una fuerza que, en cierta medida, lo contradice, sin que por ello deje de ser amor.

Se trata de la antinomia entre la amistad y el amor universal, *filía* y *ágape*. Florenski utiliza ahora el término ágape en un sentido diverso del amor divino, del que habló San Juan (en la expresión 'Dios es amor', ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν); al igual que la amistad, el ágape al que ahora se refiere es un amor que pertenece al máximo posible del ser humano, sobre el que desciende la gracia del amor trinitario[116]. Su sentido más preciso es el de 'hermandad' (*bratstvo*). El amor agápico tiene la connotación de una apertura gratuita, incondicional, sin predilección; la amistad, en cambio, establece una relación única, irrepetible, con una trama propia y con una cualidad insustituible[117]. "Un amor dirigido en igual medida hacia todos y cada uno en su unidad y un amor concentrado en un solo foco, dirigido hacia algunos, e incluso hacia una única persona en su segregación de la unidad común; la claridad en presencia de todos, una actitud de apertura hacia todos, y el esoterismo, el secreto compartido con algunos"[118].

No son dos amores diferentes, ni siquiera dos modos de amar, sino dos movimientos del amor, que se exigen mutuamente, "la exigencia del amigo se hace aún más ardiente por la presencia de los hermanos, y la existencia de un amigo incluye en sí la necesidad de los hermanos"[119]. La hermandad y la amistad "discurren en muchos aspectos de una manera paralela", pero "en las cumbres más altas, ambas corrientes" están unidas, si bien "las dos dimensiones no pueden ser reducidas la una a la otra"[120].

Podemos decir que la hermandad es un principio hipostático, centrípeto, del amor. Es el amor que da orden y medida. Recoge al alma para que no se disperse en su impulso, concentra a la persona, pero lo hace en la medida en que está abierta desde la alteridad. Es un principio de armonía, "la sal de las relaciones humanas, que previene de la corrupción"[121]. La amistad, en cambio, es centrifugado de amor, es el principio sustancial

[116] Para interpretar el significado humano de las diferentes formas del amor, antes y después de entrelazarse con el amor trinitario, 'espiritual', Florenski realiza un análisis de los términos griegos referidos al amor (*eros*, *storge*, *filía* y *ágape*), P. Florenski, *La columna*, 396-409 (trad. esp. 352-361).

[117] Esta idea se repite, análogamente, en el famoso escrito de Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, algunas de cuyas ideas vamos a recordar a medida que leamos a Florenski. Dice el monje cisterciense: "la autoridad de Dios establece que sean muchos más aquellos a los que acogemos en el seno de la caridad respecto de aquellos a los que admitimos en el abrazo de la amistad. La ley de la caridad nos mueve a acoger en el seno del amor no sólo a los amigos, sino también a los enemigos. Sin embargo, llamamos amigos sólo a aquellos a los que no tememos confiar nuestro corazón, con todo lo que contiene, y que hacen con nosotros lo mismo, estrechándonos en la ley sólida de una fidelidad recíproca", *La amistad espiritual*, I, 32.

[118] P. Florenski, *La columna*, 417 (trad. esp. 367).

[119] P. Florenski, *Ibid*., 412 (trad. esp. 363).

[120] P. Florenski, *Ibid*., 411 (trad. esp. 362-363).

[121] P. Florenski, *Ibid*., 413 (trad. esp. 363).

del éxtasis, es creatividad, es la levadura de las relaciones sin la cual "no se da el movimiento hacia delante, el pathos de la vida"[122]. El camino del amor integra estos dos principios, alcanzando un equilibrio, sin alternarlos, sosteniendo el uno en el otro. El camino de la amistad es realmente salvador desde el presupuesto de la hermandad, que posibilita la elección y la fidelidad del amigo; pero la hermandad carece de brío exódico sin la predilección exclusiva, una predilección que no está cerrada en sí misma, sino que, una vez más, yace abierta a la hermandad:

> Para vivir en medio de los hermanos es necesario tener un Amigo, aunque esté lejos; para tener un Amigo, es necesario vivir entre hermanos, o al menos estar con ellos en el espíritu. En efecto, para relacionarse con todos como si de uno mismo se tratara es necesario verse a sí mismo aunque fuera sólo en uno de ellos, sentirse a sí mismo en él, percibir en este único la victoria ya conseguida – aunque sea de un modo parcial – sobre la aseidad. Este único no es otro que el Amigo, y el amor agápico hacia él es en este caso consecuencia del amor de filía. Mas por otro lado, para que el amor de filía hacia el Amigo no degenere en un modo peculiar de amor a sí mismo, para que el Amigo no se convierta en simple condición de una vida más confortable, para que la amistad posea profundidad, es necesaria la manifestación hacia fuera y el descubrimiento desde fuera de las fuerzas aportadas por la amistad, es decir, es necesario el amor agápico hacia los hermanos[123].

Y del lazo de hermandad y amistad, se mantiene aquella 'revelación permanente del destello de hermosura originaria' en la faz del amigo. Porque la conjunción de ambas fuerzas tiene como resultante un modo permanente e incondicional de estar abierto al otro, junto con un modo entusiasta y singularmente fiel procedente de la faz concreta del amigo, y no de ningún otro. El amigo es la fuente del amor al hermano, del don gratuito y desinteresado, de la unidad con el resto de los hombres que conforma la sociedad, de la misión universal. Al mismo tiempo, el amigo simboliza esta comunión con los hombres, siendo como una contracción suya, un modo singular de realizar la familiaridad sagrada que une a todos[124]. El estilo libre del *ágape* se mantiene gracias a la fuerza de la *filía*,

[122] P. Florenski, *Ibid*., 413 (trad. esp. 364).

[123] P. Florenski, *Ibid*., 412 (trad. esp. 363).

[124] En todo el discurso de Florenski sobre el amor, la amistad y la hermandad eclesial, se percibe un vacío muy sorprendente: la poca (casi insignificante) reflexión dedicada al matrimonio. No es que Florenski no hable del matrimonio, o que no lo considere de una importancia capital. Bastaría encuadrar en este tema sus escritos sacramentales de *La filosofía del culto*, las memorias dedicadas a sus hijos, o el testimonio de las cartas desde el gulag, que prácticamente constituyen un modo extremo de filosofar circunscrito a la familia. No obstante estas referencias, ¿cómo es posible que el matrimonio, el *eros* (no en sentido platónico, sino bíblico) entre hombre y mujer, o la sexualidad, apenas figuren como lugar en el que se revela la Verdad y la vitalidad de la persona? ¿Cómo es posible que Florenski indique la amistad y la eclesialidad como modos humanos de realizar la comunión trinitaria, y no el matrimonio? ¿Cómo no ver en el amor entre hombre y mujer un éxodo fundamental, que incluso en la Biblia figura como símbolo del éxodo entre hombre y Dios? ¿Acaso Florenski ha incluido, no sin cierto reduccionismo, el amor matrimonial en todo lo que puede decirse de la amistad y de la hermandad? Es necesario poner el dedo en esta insuficiencia, y estas preguntas esperan respuesta de parte de los futuros estudiosos dedicados a nuestro autor. Ahora, a mi juicio, hay una posibilidad de interpretación, no concluyente, pero que sí puede abrir una puerta para repensar el matrimonio desde el pensamiento florenskiano. La tesis es la siguiente: el matrimonio, como el celibato monástico, son modos de sostener la contemporaneidad de *ágape* y *filía*, de portar, hipostáticamente, la tensión antinómica entre el amor concreto de amistad y la hermandad de la comunidad. En una página de *La columna*, Florenski nos da una pista: "Sólo cuando carecen de la fuerza suficiente, ágape y filía pueden parecer la misma cosa, así como tan sólo un matrimonio impuro «se asemeja» a la virginidad (¡impura,

mientras que el encuentro irrepetible de la amistad llega a revelar la Verdad y a obrar el éxodo gracias a la aperturidad del ágape. Son estas dos tendencias las que dan sentido a la comunidad cristiana, tal y como la concibe Florenski:

> La sociedad religiosa (*religioznoy obschetsvo*) se encuentra unida y es mantenida por una doble ligazón. En primer lugar, se trata de un vínculo personal que va de hombre a hombre y se apoya en el sentimiento de la realidad sobre-empírica que constituyen uno para el otro los miembros de la comunidad, en cuanto unidades dotadas de un ser autónomo, en cuanto mónadas. En segundo lugar, esta ligazón consiste en la percepción mutua de los miembros a la luz de la idea de la comunidad como un todo integral, y entonces no es ya la persona singular por sí misma la que constituye el objeto del amor, sino que es toda la comunidad proyectada en la persona[125].

Esto supone, además, un modo de entender la universalidad concreta. Lo universal – en un sentido no abstracto, pues se trata de la universalidad del amor de hermandad – sólo puede realizarse en una concreción hipostática, la cual, a su vez, puede vivir únicamente en cuanto portadora del amor comunional. Florenski recuerda que cada persona tiene un valor absoluto y es irrepetible, pero la persona no es nadie sin un principio social; solo que la tensión entre lo social y lo singular se sostiene exclusivamente de dos en dos, en la amistad:

> De modo semejante al cristal, la comunidad no se divide en una serie de fracciones amorfas, las cuales estarían ya sin cristalizar, en partes que tendrían la misma medida y serían cada una semejantes a una nueva totalidad. El límite de la partición no es el átomo humano, que se relacionaría con la comunidad de se y ex se, sino la molécula comunitaria, el par de amigos, que constituye el principio de actividad (…). Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay "dos o tres" (…). La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una comunidad absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del entendimiento, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo (…) La vida espiritual de la persona es inseparable de su comunión preliminar con los otros, pero la misma comunión resulta inconcebible si no es entre personas que poseen ya la vida espiritual[126].

---

ciertamente!), mientras que, diferenciado y en su límite de perfección, el matrimonio constituye un elemento conjugado antinómicamente con el otro polo, que es la virginidad en su límite de perfección" P. Florenski, *Ibid*., 412 (trad. esp. 363). La amistad está antinómicamente a la hermandad, y viceversa, como el matrimonio está a la virginidad (y viceversa). El matrimonio no es, llanamente, una forma más de amistad, porque lleva implícito el principio social de la familia, pero tampoco puede perder el sabor único y 'esotérico' de la amistad a fuerza del 'exoterismo' familiar. El amor a la persona concreta es, por excelencia, amistad, y lo es también matrimonial; la hermandad universal también es, por excelencia, la santa hermandad del ágape, pero también lo es la virginidad de los monjes que se ofrecen a sí mismos ante Dios en el puesto de toda la humanidad. Virginidad monástica y matrimonio son dos formas antinómicas de sostener el amor universal y el amor concreto, toda vez que esas formas se sostienen consintiendo su extremo antinómico. Viceversa, amor y amistad son dos vidas propias tanto del matrimonio como de la virginidad. Matrimonio y virginidad son, pues, modos de portar la vitalidad antinómica de *filía* y *ágape*, como estructuras hipostáticas por las que encauzar ambas formas del amor.

[125] P. Florenski, *Ibid*., 410 (trad. esp. 361).

[126] P. Florenski, *Ibid*., 419 (trad. esp. 368).

Así, la permanencia de los amigos, 'de dos en dos' (en la expresión evangélica de Lc. 10, habida cuenta de que esta permanencia sólo es posible en el nombre de un Tercero, que además amplía la cadena de testigos hacia la proyección comunitaria), tiene un 'hacia dentro' y un 'hacia fuera', cuyo horizonte, de procedencia y de destino, es el amor comunional que reúne a la humanidad, y a todo lo creado, en el 'trono' de la Trinidad Santa. La amistad es así un eje de contemplación y de servicio, de conocimiento de los misterios y de curación y milagro.

Los amigos se llevan, el uno al otro, hacia la contemplación en el amor trinitario, y lo hacen contrayendo el amor fraterno de la comunidad; pero también se impulsan mutuamente a salir hacia los otros hermanos, anunciando y trayendo la luz del Amor. La amistad es, pues, el eje por el cual se realiza la dialéctica de imagen y semejanza. O, en otras palabras, es la amistad la que permite el juego del intercambio del puesto, como mutuo éxodo, entre los hombres, disponiendo su creaturalidad en el modo existencial de la divina abdicación[127].

1.4. *La amistad hace tener un mismo pensar y un mismo sentir*

El siguiente paso dado por Florenski consiste en indicar cómo se realiza la identidad superior (*homoousía*)en la amistad. Con todo lo que hemos expuesto a lo largo de este capítulo, huelga decir que, para Florenski, la amistad se juega entre la unidad de identidad real y la unidad de semejanza externa[128]; toda vez que el espacio en el cual espera realizarse la unidad *homoousíaca*, a imagen de la Trinidad y como realización de la hermandad eclesial, es exactamente la amistad. La unidad de *homoousía* es para el ser humano la vocación y el deseo más altos; ya la realice con la persona divina, o con la humana, esta unidad consiste en "encontrarse y reconocerse a sí mismo en el sentimiento consonante del amigo"[129].

Es un encuentro real, que descubre la versión de sí mismo más allá de sí mismo, trascendida y transfigurada. Trasciende al reflejo narcisista de sí mismo en la presencia del amigo, pero también a la subyugación en nombre de la amistad; algo así es posible porque la unidad de los amigos (que forma, según Florenski, una unidad dual, al modo de una molécula) está ella misma trascendida, abierta a un tercer término trascendente, que

[127] "En el amor tiene lugar un intercambio de seres, un completarse recíproco (…). El amor enriquece: Dios, que está en posesión de un amor perfecto, es el Rico por excelencia: es rico por su propio Hijo, al que ama, Él es la Plenitud", P. Florenski, *Ibid*., 440 (trad. esp. 385).

[128] "La vida en común conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un co-alegrarse junto al otro ni un co-sufrir con el otro, sino una misma alegría y un mismo sufrimiento vividos de modo concorde; los sentimientos del primer tipo proceden de la periferia del alma hasta su centro, y se refieren a aquel que se encuentra relativamente lejos de nosotros. Pero la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el centro mismo de nuestra alma, se extienden desde aquí hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado anímico ajeno, sino el propio estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento", P. Florenski, *Ibid*., 334-335 (trad. esp. 380-381). Según Elredo de Rieval, "la amistad es una virtud que conyuga las almas en una alianza de amor y de dulzura tan fuertes. que de los muchos hace una sola cosa", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, I, 21.

[129] P. Florenski, *La columna*, 439 (trad. esp. 384).

obra como centro vital de los amigos y como horizonte de la aspiración creadora. Enseguida veremos cómo ese tercer término en la creatividad de los amigos es *alguien*.

Lo que podemos aventurar es que la unidad sustancial de los amigos puede hallarse libre de un egoísmo compartido sólo si concuerdan en lo más profundo de su ser (en el corazón, y por tanto, en el pensar, sentir y querer), en una orientación que les trasciende a ambos. Si los amigos estuvieran frente a frente, en una relación cosística, tendrían, cada uno por separado, sus propias potencias espirituales, dirigidas hacia la objetivación del otro; pero si hay unidad sustancial en la actividad de esas potencias, entonces necesariamente ambos amantes están movidos por otra realidad, y viceversa. Esta es la posibilidad en los amigos de vivir una misma vida, viviéndola el uno en el otro; una misma vida que, dándosela mutuamente el uno al otro, no procede de sí mismos, sino todavía de un tercero, que es fuente y símbolo de los otros dos.

Dice, pues, Florenski:

> La recepción en mi alma del Yo del amigo hace confluir en una sola dos corrientes de vida diversas. Esta unidad vital no es el resultado de un proceso servil, en el que una persona hubiera subyugado a la otra, o al contrario, uno de ellos se hubiera sometido conscientemente a la esclavitud del otro. La unidad propia de la amistad no puede equivaler a una concesión, ni puede ser llamada "condescendencia". Es verdaderamente una unidad. El uno no siente, desea, piensa y habla en modo como lo hace porque así es precisamente como ha hablado, pensado, deseado y sentido el otro, sino que ambos sienten en la unidad de un mismo sentimiento, desean con una cola voluntad, piensan en unidad de pensamiento, hablan con una sola voz. Cada uno vive por el otro o, mejor dicho: la vida, tanto del uno como del otro, transcurre fluyendo de un centro común, que en sí mismo es uno, centro que los dos amigos han situado por encima de sí mismos por medio de un verdadero acto de autosuperación creadora. Por eso, las diversas manifestaciones de este centro, que son la vida de cada uno, sin siempre armoniosas por su misma naturaleza. Efectivamente, por sí mismas, y no por un sentimiento, voluntad o pensamiento que pretendan la armonía, ni por una fórmula verbal aducida como principio de unidad. Una fórmula verbal o todo el sistema de las fórmulas que componen un programa, lo mismo da: esto no llegará a constituir más que una unidad "de sustancia semejante", un pacto, *alliance*, de ningún modo una unidad "de la misma sustancia", que es la unidad en el sentido propio de la palabra, *unité*[130].

La manifestación de la unisustancialidad en la amistad es la unanimidad (*edino-myslia,* del griego *homonoia*), esto es, la comunión en un mismo pensar y un mismo sentir, "la unidad de pensamiento de los que se aman unos a otros"[131]. Esta es una imagen comunitaria cristiana ("un solo corazón, una sola alma", Hch. 4, 32; "sintiendo lo mismo, amando lo mismo, unánimes", Fil. 2,2), lo que significa que la plenitud de la vida eclesial inicia realizándose entre los amigos. Todo lo que se dice de la comunidad cristiana – y lo que principalmente se dice de ella es: *homoousía* –, toda su sabiduría comunional[132], la *koinobía* del protocristianismo, que despierta la nostalgia por el amor primero entre el

[130] P. Florenski, *Ibid*., 433-434 (trad. esp. 380).
[131] P. Florenski, *Ibid*., 87 (trad. esp.104).
[132] "La unidad sustancia es entonces la sabiduría", *La columna*, 87 (trad. esp. 104). "La amistad no es otra cosa que sabiduría", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, I, 66.

Dios Trinitario y los hombres, esta dimensión del amor tiene su inicio en la amistad espiritual[133]. Y se inicia como una unidad en la orientación del corazón.

Esta unidad de pensamiento exige una *humildad infinita*, pues el lugar en el cual la persona se vuelve más autoposesiva es su modo de pensar, el lugar de la idolatría de la conciencia. Ceder en el pensamiento propio, con el sentir y el querer que le acompañan, es una auténtica abdicación para el hombre, es su modo basilar de ceder su puesto haciendo ver a otro, al amigo[134].

Una unanimidad así no significa, de ningún modo, renunciar a la dignidad de las propias potencias espirituales, ni a la originalidad creadora, ni al secreto de la propia intimidad, que quiere afirmarse siempre libre en cuanto otra. La cuestión es más bien que todo esto sería estéril fuera de la amistad. Y como la amistad está intrínsecamente abierta al ágape, entonces la renuncia al propio modo de pensar (*metanoia*, conversión) no está destinada a una pura nada, sino a recibir un contenido mayor, ascendiendo según un modo de pensar, sentir y querer. "La unidad en el pensamiento toma su origen de la Trinidad, ya que a Ésta le son propias por esencia la unidad y la paz interior", dice Gregorio Nacianceno[135].

Florenski deja claro, pues, que la unanimidad del pensamiento (y, por tanto, del sentir y del querer, de la orientación fundamental del corazón) no anula nada de la singularidad de quien entra en su dinamismo:

> Uniéndose de este modo en su propia sustancia y configurando una "duo-unidad" inaccesible para el entendimiento, los amigos llegan a la "unidad de sentimiento", la "unidad de voluntad", "la unidad de pensamiento", que excluyen plenamente la "diversidad de sentimientos", la "diversidad de deseos", la "diversidad de pensamientos". Ahora bien, junto con esto se debe afirmar que esta unidad, al ser algo activamente establecido, no tiene que ver ni lo más mínimo con una posesión recíproca de las personas, a la manera de la fusión de un "médium", no significa su absorción en el magma impersonal e indiferente – y por esto, también, no libre – de las fuerzas elementales comunes a ambos. No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. Con la mayor razón se manifiesta esto en la amistad. En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza[136].

Así que tenemos una nueva clave para aquella revelación permanente de la hermosura primordial del amado: la comunión en la actividad interior, sabiendo ceder a un modo

---

[133] "¿Acaso no vivían una auténtica amistad aquellos de los que está escrito: «la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; ninguna consideraba propiedad suya a lo que tenía, pues todo lo tenían en común»? ¿Cómo no iba a ser total el consenso respecto de las cosas divinas y humanas entre quienes tenían un solo corazón y una sola alma?", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, I, 29.

[134] "Aquel hombre me es tan querido que, una vez que lo he acogido, no puedo dejar de amarlo. Sucedió que, en aquella coyuntura, yo fui más fuerte que él; no siendo posible poner de acuerdo nuestras voluntades, para mí fue más fácil doblegar la mía antes que la suya. Y dado que ni se cuestionaba la honra, ni se hería la fidelidad, ni se comprometía la virtud, he decidido ceder al amigo, soportando su desahogo. Y como su paz estaba amenazada, he preferido su voluntad a la mía", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, III, 20.

[135] Gregorio Nacianceno, *Discurso XXIII*, *Sobre la paz*, 3; cfr. en P. Florenski, *La columna*, 432 (trad. esp. 379).

[136] P. Florenski, *La columna*, 435 (trad. esp. 381).

particularista de sentir y de pensar (el *ex se* y *de se* de la conciencia), que, paradójicamente, saca el máximo potencial de la creatividad interior. La actividad mimética de dos amigos, como plena semejanza, sería sólo una burda parodia de la amistad, que no ha conocido la auténtica identidad del amor. Por eso, la unanimidad interior corresponde más bien a una *consonancia sinfónica*, como la llama Florenski, en la que incluso pensar de un determinado modo, tan singular e irrepetible, por cortante o inusual que resulte, puede ser la mejor expresión del amor y una obediencia al don de la amistad. Dice Florenski:

> La amistad puede aún ser asimilada a la consonancia. La vida es una serie compacta de disonancias; pero por medio de la amistad éstas se resuelven, y en la amistad la vida social recibe su sentido y su apaciguamiento. Ahora bien, así como el unísono estricto no aporta nada nuevo, y los tonos cercanos, pero de una altura desigual, se combinan en una irregularidad insoportable para el oído, en la amistad un acercamiento desmesurado de la organización interna de las almas, pero en ausencia de la identidad, conduce a un estrépito incesante, a una arritmia insoportable por su carácter inesperado e imprevisible, irritante como una luz intermitente. Aquí, en este concepto de consonancia, abrazamos de nuevo una antinomia, porque los tonos consonantes han de ser semejantes en algo entre sí y al mismo tiempo diferentes[137].

La identidad inferior se ve amenazada por la unanimidad en el amor, porque se obceca en el *qué*, en el contenido de la actividad interior, no el *cómo* de la misma. El arte de la amistad obliga más bien a la audacia de saber atribuir la propia actividad interior a la unidad vital con el amigo, calibrando su procedencia y su destino en el don, no en su forma exterior. Esta indicación es importante, porque se pone de relieve que lo decisivo de las potencias espirituales no es sólo su contenido, que resulta imprescindible, sino también su referencia a otro; no sólo *ousía* o *noesis*, sino *homo-ousía* y *homo-noia*; importan tanto lo pensado o deseado como con quién y para quién se piensa o se desea. Lo importante no es aquello que pueda decirse de un sujeto agente, sino el modo de hacerlo en la amistad[138].

De todos modos, la comunión en el pensar y en el sentir, debiéndose a una abdicación personal, no son fruto de una pasividad inercial, son activos, son la potencia de "atar y desatar", junto al amigo, todo cuanto concierne a la vida del hombre. Pero esa actividad, vuelve a decir Florenski, es *sinfónica* y *humilde*:

> El conocimiento de los misterios o, más en particular, el poder de atar y desatar se identifica una vez más con la petición en común de dos personas que con-cuerdan en todas las cosas sobre la tierra, es decir, que se han humillado plenamente la una ante la otra, que han vencido

[137] P. Florenski, *Ibid*., 441 (trad. esp. 385).

[138] Incluso si se trata de la más alta categoría ética, lo decisivo, según Florenski, es la modulación existencial en el amor concreto de los amigos: "el fin inmediato no lo constituye la filantropía, sino el buscarse amigos, la amistad. "«Y yo os digo: ganaos amigos con la riqueza injusta» (Lc. 16,9). Clemente de Alejandría llamó ya la atención sobre esta perícopa. Escribe: «el Señor no dijo 'Da', o 'Distribuye', o 'Haz el bien', o 'Ayuda', sino 'Hazte amigos', para que la amistad no se exprese en el mero hecho de dar, sino en el pleno sacrificio de sí mismo y en una prolongada convivencia»", P. Florenski, *Ibid*., 429-430 (trad. esp. 376).

> plenamente sobre sus contradicciones, pensamientos y sentimientos contrapuestos, hasta llegar a ser de una misma sustancia la una con la otra (…). El poder de atar y desatar tiene como fundamento propio la sinfonía de dos personas sobre la tierra en todos los asuntos, la victoria sobre la aseidad, la unanimidad de los dos, entendida ya no de un modo condicional y limitado, sino llegada al culmen de la exactitud e ilimitada[139].

La expresión evangélica de 'atar y desatar' adquiere una fuerza particular, si entendemos que se refiere al 'conocimiento de los misterios', es decir, a un aspecto del ascenso contemplativo hacia la manifestación de la luz de la Verdad, y de la verdad de la persona en Ella. Es una expresión referida a un conocimiento activo posibilitado en la amistad, que, como Florenski repite continuamente, tiene una raíz trascendente y sobrepasa el plano inmediatamente dado[140]. Por eso, lo que se sugiere es que la acción de los amigos es capaz de alterar – atando o desatando – la verdad de la persona escondida en el Reino de Dios, una verdad que no está sentenciada para siempre según el dictado divino, eterno, inmóvil; antes bien, está viva, y el mismo Dios ha abierto en esa amistad la posibilidad de atar y desatar, reflejando especularmente la verdad de cada quién según la actividad humana en la historia.

Dicho de un modo más neto: la tesis florenskiana es que la amistad es la morada de la Verdad, que hace radicar a la persona en el mundo trascendente y eterno; pero la amistad depende de la libre elección de los amigos en la historia; luego a éstos, a los hombres, les ha sido confiada – cedida – una gran dignidad, capaz de 'alterar', si se puede decir así, al mundo eterno y sobrenatural, atando y desatando el destino eterno de las relaciones acontecidas en la historia. Esta capacidad creadora de los amigos se fundamenta en la *escucha* que el Dios, como 'amigo de los hombres' (φιλάνθρωπος, como a menudo se apela a Dios en la espiritualidad bizantina), acoge a la 'petición en común' de la invocación orante; una escucha que forma parte del dinamismo trinitario y del éxodo mutuo.

Asimismo, el horizonte de la amistad se inicia como tarea, como camino; se puede estar en él, pero caminando, pues su destino, en las condiciones actuales de la existencia, permanece incumplido. Aceptar esto, pero también realizarlo en el tiempo, vuelve a ser una cuestión de humildad:

> En primer lugar, sobre la tierra esto [el poder de atar y desatar] sólo se va alcanzando, pero no es algo alcanzable de un modo absoluto; en segundo lugar, la medida de la consecución de este fin coincide con la medida de la mansedumbre. (…) El conocimiento de los misterios del Reino tan sólo es posible en el amor pleno, que llega entre dos hombres a la sinfonía en todo (…). Esta sinfonía no puede en el momento actual presentarse como algo ya realizado por los esfuerzos humanos, sino que sólo se va realizando, en la humildad infinita que uno muestra ante su amigo[141].

---

[139] P. Florenski, *Ibid*., 421-422 (trad. esp. 370).

[140] "Es en el interior de sus profundidades noumenales donde los amigos se determinan a la amistad, no en el plano semi-fantasmagórico y sin alas de la superficie fenoménica (el ámbito 'psíquico'). Por eso, precisamente los amigos componen una 'duo-unidad', una díada; ellos no son ya simplemente ellos mismos, sino algo mayor: una sola alma", P. Florenski, *Ibid*., 434 (trad. esp. 380).

[141] P. Florenski, *Ibid*., 422 (trad. esp. 370-371).

1.5. *La amistad se basa en el perdón.*

Hay otra vertiente fundamental en la amistad. Una vertiente que integra las dimensiones ya vistas de humildad e infinitud, así como la realización de la amistad pendiente en la historia, en cuanto tarea ascética, caracterizada, además, como un modo de hacer propia la vida del amigo. Se trata del perdón[142]. Florenski considera el perdón como una plenitud integral, como *infinito actual*, en la medida en que está dado de un modo integral y total, pero sin término, sin límite, abierto a la infinitud, según el 'setenta veces siete' evangélico. ¿Qué sentido – ontológico y místico, no legal – tiene el perdón en la amistad?

Florenski recuerda la parábola evangélica del administrador inicuo para sostener "la idea del perdón como fundamento de la amistad"[143]. En ella, se expresa la idea de que el hombre es custodio de la vida de Dios, "la misma vida que le ha sido confiada, aquellas fuerzas y capacidades que han sido puestas en sus manos para que las realice, para que las multiplique" [144]; en un sentido de la potencia creadora que ya hemos tratado anteriormente, como ofrenda a otro de la propia imagen de Dios, abriendo la posibilidad de luz, de éxodo, de unidad. Lo que Dios confía al hombre es la custodia del hermano[145].

Pero la parábola sugiere una audacia para custodiar esta vida, cuyo punto de partida es la conciencia de la propia negligencia, la autohumillación ante el propio mal cometido. Separado de la vida de Dios, habiendo cometido injusticia ante la memoria que Dios guardaba de ese hombre, en una situación sin salida, al hombre todavía le queda la posibilidad de mediar por el resto de los hombres ante Dios: "considerándose a sí mismo culpable ante Dios, deudor de Dios, un pecador ante Dios, y viéndolo necesitado de su perdón, uno es digno de absolver a otros de sus pecados, de disminuir la medida de su culpabilidad"[146]. Y así, separado de la vida de Dios, al menos permanece en la memoria de los perdonados, reiniciando la cadena de la mutua custodia entre unos y otros. "Perdonando injustamente los pecados ajenos, como injustos «hijos de este mundo», nos justificamos más de lo que, condenando justamente los pecados ajenos, podríamos justificarnos como justos «hijos de la luz». Pero esto hay que hacerlo uno a uno, con cada pecador en particular, en secreto, cubriendo verdaderamente su pecado, de manera que reduzcamos realmente su peso en la propia conciencia"[147].

---

[142] "Si admitimos en nuestra amistad a una persona, hemos de soportarla con paciencia, y estando convencidos de su afecto, hemos de perdonar al amigo, cuando se excede en palabras u obras, o al menos reprender su transgresión en un tono jocoso, para no hacerle sufrir", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual*, III, 17.

[143] P. Florenski, *La columna*, 423 (trad. esp. 371).

[144] P. Florenski, *Ibid*., 423 (trad. esp. 371).

[145] Según Isidoro de Sevilla, 'amigo' significa 'custodio del alma', cfr. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, I, X, 4-5.

[146] P. Florenski, *La columna*, 424 (trad. esp. 372).

[147] P. Florenski, *Ibid*., 424-425 (trad. esp. 372-373). Y sigue diciendo Florenski: "Recuerda cómo tendrías que ser tú, qué convendría que sucediese contigo según la justicia por no satisfacer la norma divina; pero tu culpa no se te reduce porque seas bueno, por causa de tu propio mérito, sino porque Dios es misericordioso, paciente con largueza y muy compasivo. Mira, pues, sé humilde y no juzgues a los otros cuando son culpables, aunque hayas visto que su culpabilidad es tan indudable como la 'letra' de una hipoteca", *La columna*, 373; "entonces, lo único que nos queda, como medida contra una eventual privación

El amigo, en este sentido, es 'aquel que toma sobre sí la carga del otro', reduciéndola infinitamente, posibilitando la reconciliación entre el otro y Dios, y, de esta suerte, reconvirtiéndose él mismo en mediador y custodio de la imagen de Dios en el otro. La comunión en el pensar y en el sentir ahora se descubre como una comunión en el sufrimiento y en la culpa: "todos son responsables por todos y todos sufren por todos"[148].

En esta lógica, una vez nos hemos sumergido en la noche del pecado, incluso cuando parece ya imposible cualquier revelación del destello de la belleza originaria, ante la aporía del propio mal y del desperdicio de los propios talentos, vuelve a surgir la pregunta '¿qué puedo hacer?'. Esta pregunta, decisiva ante cualquier aporía, ya no puede tener traza alguna de voluntarismo, ni de parálisis escéptica, si es que estamos en la amistad, y entonces se convierte en esta otra pregunta: ¿qué puedo hacer… para que alguien me reciba en su casa?[149]. La respuesta dada por Florenski es clara: "cargar con la debilidad e impotencia del propio amigo, hasta el infinito"[150].

El amigo, pues, cubre el espacio de impotencia del amigo, pero lo hace precisamente en virtud de su propia impotencia, a partir del hilo cortado que lo comunicaba con Dios, pero que confía poder rehacer en el otro.

1.6. *La amistad es un martirio de cotidianidad*

Otra dimensión fundamental por la cual la amistad revela la belleza originaria de la persona, en la cual se juzga la verdad de la relación, sobre todo desde el punto de vista de su permanencia, es la vida cotidiana. La realidad trascendente de la amistad está llamada a iluminar todo el presente y a revelarse en el presente, incluso en el presente aparentemente insignificante. "Hay que vivir una vida común, hay que iluminar la vida cotidiana impregnándola de proximidad, de una proximidad incluso exterior y corporal"[151].

Aquí es donde resulta pertinente cuanto dijimos acerca de la visión espiritual del primer momento, custodiada en la amistad. Lo importante del presente, desde el punto de vista de la *-dicea*, no es que la persona consiga o no ver la luz, sino que no mienta. La vida cotidiana puede convertirse en un espacio de anonimato – cuando no hay éxodo, cuando no hay amor –, pero también en un espacio de hipocresía. Florenski contrapone, así, la fidelidad del camino continuo entre los amigos a la exaltación instantánea (sobre todo propia de quien aspira a destacarse, cual héroe), que quiere hacerse pasar por exódica, pero sin frutos: "el amor de la amistad no está tejido de puntos dispersos de exaltación espiritual, no se relaciona con los encuentros, las impresiones, las fiestas de la existencia, sino con toda la realidad de la vida, incluso la más cotidiana, con la

---

de esta riqueza de la misericordia divina, es asegurarnos un lugar en los corazones de los otros hombres, en las moradas eternas, y entonces el Señor, probablemente, alabará nuestra sagacidad. Este asegurarse un lugar no es otra cosa que la creación de unos vínculos de amistad", P. Florenski, *Ibid*., 426 (trad. esp. 374).

[148] P. Florenski, *La columna*, 435 (trad. esp. 381). Sobre este sentido, cfr. los escritos de P. Evdokimov, como *Las edades de la vida espiritual* (2003).

[149] P. Florenski, *Ibid*., 423 (trad. esp. 372).

[150] P. Florenski, *Ibid*., 432 (trad. esp. 378).

[151] P. Florenski, *Ibid*., 442 (trad. esp. 386).

continuidad de todos los días; exige una atenta vigilancia sobre sí mismo, y precisamente en los momentos en los que el 'héroe' desaparece totalmente de la escena"[152].

La vida cotidiana es el auténtico juicio a la amistad, pero no por un imperativo de lo 'normal', lo 'diurno' y simple, sino porque es en la cotidianidad donde se revela, sin trampas, cuál es el modo de existencial del amigo:

> Se puede pronunciar un discurso retórico y estar engañando. Se puede sufrir retóricamente, y hasta morir es posible retóricamente, y estar mintiendo con la propia retórica. Pero no se puede engañar con la vida cotidiana, y la prueba certera de la autenticidad de un alma se adquiere por la vida en común, en el amor de la amistad. Cualquiera puede llevar a cabo tal o cual acto de heroísmo; cualquiera puede resultar interesante; pero sonreír así, decir las cosas así, consolar así, del modo como lo hace mi amigo, puede hacerlo sólo él y nadie más. Sí, ciertamente nadie ni nada en el mundo podría compensarme por su pérdida. Aquí, en la amistad, es donde comienza a revelarse la persona, y por ello es aquí donde tienen su principio, o bien el pecado auténtico y profundo, o bien una auténtica y profunda santidad. Es posible exponer una gran mentira sobre uno mismo en múltiples tomos de obras escritas; pero no puedes esconder ni el más mínimo engaño en la comunión de vida con el amigo. "Como en el agua un rostro refleja otro rostro, así el corazón de un hombre refleja el de otro hombre" (Prov. 27,19). La relación entre lo cotidiano y lo heroico es semejante a la relación entre los rasgos de un rostro y unos destellos de luz reflejados casualmente sobre él: estos últimos pueden estar cargados de efecto, pero no conciernen a aquello que apreciamos o detestamos en aquel rostro, no tienen que ver con lo que de él admiramos o nos repugna. La amistad misma se construye sobre la base de estas penumbras que ponen en evidencia los rasgos del rostro, sobre las sonrisas, sobre la vida pura y simple, esta misma vida donde se entronizan verdaderamente, para ser definitivos, ya sea el amor, ya sea el odio. Quítale a un hombre su heroísmo y quedará del hombre lo que él es; intenta separar mentalmente de él su santidad profunda o su amor profundo, su vida íntima y su pecado íntimo, que se traslucen en cada uno de sus gestos, y… no quedará ni huella del hombre, como si extrajeses el hidrógeno del agua[153].

La vida cotidiana, es decir, todo presente, puede convertirse así en la posibilidad de un ascenso, incluso bajo la apariencia de monotonía y de linealidad. O sea, es en la cotidianidad donde se desarrolla la -*dicea* y donde la persona tiene que combatir ante las aporías. "Tanto el poder como la dificultad de la amistad estriban, no en el acto virtuoso que estalla como unos fuegos de artificio en un solo momento, sino en una paciencia que arde de un modo constante durante toda la vida"[154]. Un presente frío y monótono, o un intento de despuntar con un gesto deslumbrante, son el declive de la amistad, pero también es verdad la contraria, es decir, que en el amigo entusiasta y fiel permanece continuamente la posibilidad de abrir el presente a una profundidad irreductible a la mera datidad que tantas veces asfixia a la vida cotidiana, ofreciendo un sabor que libera al amigo:

> En la amistad tienes que hacerlo todo, tienes que empeñarlo todo, para superar el muro que se interpone entre los corazones de los hombres. No escatimando fuerzas, has de luchar por la

[152] P. Florenski, *Ibid*., 437 (trad. esp. 382).
[153] P. Florenski, *Ibid*., 437-438 (trad. esp. 383).
[154] P. Florenski, *Ibid*., 436 (trad. esp. 382).

comunión hasta el sudor, hasta la sangre del martirio, hasta la muerte. Tienes que entregar la vida por tu amigo, porque lo primero de lo que hay que liberar a los amigos es de la insinceridad, de la frialdad, del encerramiento en sí mismos[155].

1.6. *La amistad es el juicio*

Estas son las condiciones en las cuales la amistad puede proponerse como camino de salvación para la persona, como revelación permanente del destello primordial, que aproxima, paso a paso, el ser creado al misterio trinitario. La conjunción entre la amistad y la hermandad, la unanimidad en el querer y el sentir, el perdón, la humildad, la paciencia y la mansedumbre, el martirio cotidiano; todas estas dimensiones de la vida en la amistad son exódicas para la persona, porque son lugares de la superación de la identidad inferior, y van permeándose del amor trinitario.

Todas estas dimensiones son claves de la teodicea. La justificación de Dios no puede ser acogida en la persona creada de modo convincente si no se atraviesan estos cauces. Ni el discurso sobre Dios, ni su propia realidad infinita e increada, tendrían sentido ni fuerza creadora si no atravesasen estas dimensiones del hombre, no sólo dando cuenta de ellas, sino poniendo su morada en ellas. No hay teodicea al margen del amor concreto, de persona singular a persona singular, entre las coordenadas del principio comunitario, hasta proyectarse en el amor universal, en la historia de todas las culturas. Tampoco puede haber teodicea mientras las potencias espirituales de cada individuo (pensar, sentir, querer) se conciban de modo intencional e introspectivo, y no como el espacio del encuentro entre dos o más. Tampoco es sostenible una teodicea que salte – como propuso burdamente Iván Karamazov – por encima de las violaciones en la historia, compensándolas con la ley, con la palabra o con la presencia dulcificante: la teodicea abre paso a una forma personológica de la reconciliación, cuando se expone a la inmolación ante Dios reabsorbiendo en sí mismo las rupturas de los otros. La teodicea, finalmente, sería inválida si no dignificara la vida cotidiana, consagrándola en toda su densidad.

Viceversa, cabe descubrir que todas estas dimensiones, como quiera que se realicen en el hombre, llevan la luz de una teodicea trinitaria. Aquí, en estos aspectos de la amistad, el carácter exódico de la persona va realizándose en la historia. La amistad, para Florenski, es el lugar del juicio, en el que se revela la vida trinitaria y en el que el principio hipostático del hombre va siendo liberado de su mentira. Esto es también profético, a modo de promesa de aquello que la persona puede esperar, si bien, ya mismo, el camino de la hermandad y de la amistad obra esta purificación entre la belleza originaria de *alguien* y sus máscaras. Nuevamente, se pone a la luz un sentido de la amistad que es el anuncio de una posibilidad trascendente:

> Pero ya aquí, ahora, esta división puede ser efectuada por un hombre que nos ama con amor de amistad, porque sólo él será capaz de indicarnos nuestro secreto. Aquí se pone de nuevo de

[155] P. Florenski, *Ibid*., 477 (trad. esp. 413). El martirio es, antes de nada, una expresión de la amistad. Así lo indica también Elredo de Rieval: "En verdad, puedo traerte el ejemplo, no de tres o cuatro, sino de miles de parejas de amigos que, por la fe en él [Cristo] estaban dispuestos «a morir el uno en el lugar del otro»", Elredo de Rieval, *La amistad espiritual,* I, 28.

manifiesto la naturaleza metafísica de la relación de amistad. La amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios. La amistad consiste en verse a sí mismo con los ojos de otro, pero ante el rostro de un tercero, y precisamente ante la faz de un Tercero[156].

2. El sentido de la predilección

Hasta ahora, hemos visto cómo puede darse lo trinitario en el hombre, interpretando, en términos relacionales, la dialéctica de imagen y semejanza. Cometeríamos una grave falta si todo lo dicho se comprendiera en clave de analogía, o, incluso más que como analogía, como un movimiento humano inspirado por un Dios Trinitario, pero que le permaneciera externo. El éxodo mutuo entre ese Dios y el hombre es real. ¿Cómo podríamos imaginar, entonces, la relación entre la Santa Trinidad y la trinitariedad humana? Esta cuestión exigiría una teoría teológica de la Encarnación. Pero, a partir de todo lo que hemos reflexionado, sí podemos esbozar algo desde el punto de vista de la persona creada, interpretando cómo tiene lugar su movimiento amante y qué relevancia tiene para la teodicea de la Trinidad.

Lo que podemos preguntar – al menos los caminos de Florenski nos piden seguir por aquí – es cómo, en la amistad y en la hermandad, se unen lo creado y lo increado; cómo puede llegar a hablarse de un único amor entre Dios y los hombres, generador de una única unidad existencial; cómo seguir el ritmo de una misma abdicación en lo personal, siguiendo los pasos de la inmolación eterna. Preguntas como estas implican preguntar por qué la teodicea se juega en nuestra vida. Y, en materia teológica, éstas son preguntas inseparables de una sola: ¿cómo interpretar la centralidad de Cristo en una teodicea como a la que nos invita Florenski?

Pese a muchas objeciones como se han hecho a la obra de Florenski, *La columna* en concreto, en general la teodicea y, con más intensidad, la antropodicea, son todas ellas plenamente cristocéntricas[157]. Lo que ha de preguntarse es qué forma podría tener ese

[156] P. Florenski, *La columna*, 438 (trad. esp. 384).

[157] Cfr. G. Florovski, *Vie della teologia russa*, 392; según L. Zak, aunque "es cierto que en su obra [de Florenski] no hay ningún tratado de cristología sistemática, sin embargo resulta ser profundamente cristológica en cuanto a la orientación fundamental de su pensamiento (…) capaz de ofrecer al pensamiento una base epistemológica sólida", L. Zak, "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teología di Pavel A. Florenskij", en *Sacra Scrittura* e Teología, 21 (2006), 31. "La cristología – dice Florenski – es nuestra visión del mundo", P. Florenski, *El espiritismo como anticristianismo,* en *SĈT* -1, 134; y también: "Cristo contiene en sí mismo la plenitud de ser y, al mismo tiempo, representa el *prius* metafísico", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, en *SĈT* -3(2), 444. Cfr. también L. Zak, "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teología di Pavel A. Florenskij", en *Sacra Scrittura* e Teología, 20 (2005), 369. Para el sentido metafísico de la experiencia de Cristo en Florenski, F. J. López Sáez, "El rostro de Cristo en el itinerario espiritual de Pável Florenski: a los 100 años de la publicación de «La columna y el fundamento de la Verdad»", en *Revista de espiritualidad*, nº. 291, 2014 (161-188); "Cristo, vía para todo hombre. La recolección de toda religión en Cristo según Pavel Florenkij", en *Communio: revista católica internacional*, nº. 4, 2007, págs. 67-82; *La belleza, memoria de la resurrección*, II parte, cap. 9, C, 576-617; Z. Kijas, "Jésus-Christ l'image et l'idée de l'être humain selon Paul A. Florensky", en *Miscellanea Francescana*, 1-2 (1991), 3-22.

cristocentrismo. Para nosotros, lo filosóficamente relevante consiste en descubrir, desde ese cristocentrismo, nuevas dimensiones de la persona, de la centralidad de la persona, del sentido personológico del conocimiento y del movimiento exódico. ¿Qué significado personológico tiene la experiencia cristiana (y eclesial) que Florenski concibe como "la entrada en común de los hombres en el misterio de la atmósfera espiritual que rodea a Cristo"[158]?

Como Segunda Persona de la Trinidad, Cristo es la *hipostasía* del modo existencial 'para otro'. En ese sentido, es Tú permanente; es Arquetipo y Amigo. Esto no significa que las otras dos Personas no se den como Tú, ni que Cristo no se dé en los modos Yo y Él; ambas cosas, sin embargo, se realizan metafísicamente desde una dimensión preeminente y singular. En Cristo, esa dimensión consiste en la cualidad permanente de la revelación desde el punto de vista de *otro*, en *venir-de* e *ir-hacia*. También en el seno de la Santa Trinidad hay una genética y una epifanía personales, sostenidas en cada Hipóstasis a su manera. La Segunda Hipóstasis es la Imagen del Dios invisible (Col. 1, 15), en cuya Faz está la manifestación de Dios (2 Co. 4,6). Cristo es Faz, Cristo es Imagen. Él es '*existencia espiritual revelada'*, '*expresión hacia el exterior de la persona'* (expresiones usadas por Florenski para referirse al semblante, como vimos[159]). Él es el Icono, el Símbolo en toda persona, divina y humana – y si la persona es simbólica, en el sentido anteriormente visto, lo es a través de Él –. Ello connota que Él es la puesta a la luz de la verdad personal de una Alteridad, que Él ve y hace ver; es Testigo, ante Dios o ante los hombres. Él es *el principio absoluto de la Verdad en la Alteridad*. Dado que la 'imagen' es una realidad relacional (*ousía*), la persona de Cristo es la apertura ontológica para el encuentro, para la comunión de personas (*consustancialidad, homoousía*); Él es Imagen de Dios, imagen infinita, no finita, es decir, no cerrada en sí, ni para sí. De cara al hombre, Él es la revelación de la unidad entre el hombre y Dios. Es, en fin, el Éxodo.

Pero si todo eso puede decirse de una Persona ante el hombre – y no puede no ser así – ¿cómo se reconfigura el movimiento vital de la persona humana? A esto es a lo que vamos a intentar responder con una aproximación a un sentido florenskiano de 'predilección'.

2.1. *El sentido positivo de los celos*

La predilección – cuyo vértice metafísico, en la cosmovisión florenskiana, es la decisión de la persona por y en Cristo – es una categoría imprescindible del movimiento personal, del éxodo y de la orientación gnoseológica. Nosotros nos abrimos a nuestro mundo, y abrimos ese mundo, de un modo u otro en virtud de Aquel a quien amemos como Único. El movimiento y la comprensión de la persona se articulan según esta direccionalidad desde y hacia Aquel a quien debemos la vida, y del cual queremos vivir. Así se configura el mundo y la relación con todo cuanto existe; todo viene a ser por y para el Único, nuestro amado predilecto. "Todo amor posee por esencia una fuerza selectiva, todo amor realiza un acto de elección, es *dilectio*, y por eso el amado es siempre el

[158] P. Florenski, *La columna*, 421 (trad. esp. 370).
[159] P. Florenski, *El iconostasio*, 26-36 (trad. esp. 51-62); cfr. *supra* notas 74 y 88 de este capítulo.

predilecto, el elegido, el único (…) La conciencia de la unicidad: he aquí la condición del amor"[160]. Según Florenski, la elección de la persona amada es el acto de autodeterminación interior, o sea, uno es quien es según aquel a quien ama, "se determina a sí misma de tal modo en relación con la persona elegida que esta persona se convierte para ella en un «Tú»"[161].

La instauración de la persona acontece con su sentido de exclusividad concedido a aquel Único. Aquí el amor es, primeramente, exclusivo, como exclusivo es el Tú, y a tal exclusividad corresponde, más todavía que una pulsión erótica, la fuerza de los *celos*[162]. Los celos son un pathos con el que se orienta la persona, luchando para que el Tú sea verdaderamente Tú, realmente insustituible, pero también para que no se rebaje de su dignidad, para que no eche su perla a la zahúrda de las máscaras; el celo es una potencia que tienen que ver con la teodicea, porque es un modo de plantar cara a la falsificación de la persona. Asimismo, el celo tiene una potencia manifestativa; con todo el ardor que posibilita sobrepasar las condiciones injustas entre Yo y Tú, el celo está llamado a custodiar y mostrar el carácter único e insustituible del Tú, su imagen irreductible de Dios.

Que el amado sea quien él es, según la promesa de Dios descubierta en él por el amante, tal es el deseo que le hace arder al amante, no un deseo posesivo de disfrute. Este es el anhelo celoso de quien ama con amor exclusivo a su predilecto: poder decir 'tú eres'. Y así, la pulsión del amante se transforma; de un eros que aspiraba a gustar la presencia del amado, se vuelve abdicativo, y luchará para que el amado no renuncie al puesto que gratuitamente se le ha cedido. "El Yo desea que el Tú no ponga obstáculos a su amor, es decir, que sea en relación con él verdaderamente un Tú; que el Tú amado se comporte como único; que no baje de su pedestal de excepcionalidad, singularidad, elección"[163].

A partir de esta elección, el amante reorienta su vida entera. Florenski llega a decir que la vida temporal, el tiempo mismo, es "imagen de la elección" del amado, que la vida del

---

[160] P. Florenski, *La columna*, 471 (trad. esp. 408-409).

[161] P. Florenski, *Ibid*., 471 (trad. esp. 408).

[162] Como se sabe, Florenski concede a los celos – "la tiniebla primigenia en la que resplandece el rayo del amor" – una valoración positiva, considerando que las valoraciones negativas de los mismos corresponden a la concepción psicológica del amor; cfr. P. Florenski, *Ibid*., 464- 482 (trad. esp. 403-417). Los celos son una fuerza sustancial de la persona; en el amor psicológico, esa fuerza está circunscrita a la representación del objeto amado, de manera que los celos se dirigen posesivamente hacia las notas externas de lo amado, pero como éstas son cambiantes, los celos se convierten en una fuerza de condicionalidad: se exige el amor siempre que se cumpla con lo representado. En cambio, en el amor personal, los celos representan el empeño por mantener la promesa del amor, por mostrar inconmoviblemente la imagen del amado, como Tú, luchando para que el amado consienta vivir conforme a esta imagen de sí mismo en el amor, y no desde la hipocresía: la fuerza ontológica de los celos es incondicional, sea lo que sea que suceda en la historia. "Precisamente en esto consiste la naturaleza personal del amor, fuera de la cual el amor no sería más que el deseo de una cosa; en este caso, permaneceríamos indiferentes si la cosa deseada tuviera que ser sustituida por otra cosa similar. La exigencia de la identidad numérica de la persona amada, aunque fuese en ausencia de toda identidad genérica indicativa, es decir, la fidelidad a una persona que se mantiene sin tener en cuenta sus cambios, es lo que caracteriza primeramente al amor, junto con la transgresión que éste realiza de la ley de identidad; por el contrario, la exigencia de la identidad genérica e indicativa de la cosa deseada (con indiferencia hacia su identidad numérica, que acaso ni siquiera comprende), y por eso mismo el respeto de la ley de identidad, son las características del deseo. (…) Ya sólo pensar en la posibilidad de sustituir a una persona por otra, al ser una idea apoyada en el reconocimiento de la *homo-i-ousía*, es decir, en el carácter propio de la cosa, constituye un pensamiento pecaminoso que conduce a la muerte", P. Florenski, *Ibid*., 471-472 (trad. esp. 409).

[163] P. Florenski, *Ibid*., 472 (trad. esp. 409).

amante "encarna en el tiempo su eterno acto de elección del Tú amado"[164]. Esto nos hace pensar que el tiempo personal corresponde a la temporalidad del amor, como despliegue en el tiempo del orden cualitativo de una elección de amor. La elección del Tú es la elección de la imagen de Dios, mientras que vivir desde el amor del Tú es la realización de esa imagen, el espacio de la semejanza. Es así como transcurre la vida humana, estructurada según la exclusividad de su amor; esa vida será "el deseo de plasmar en la realidad este estado de elección y, después, de reafirmarlo y conservarlo"[165], de tal manera que todo lo que existe en el mundo, lo que sea de cada hombre y de la historia universal, quedará impregnado – personalizado – por el amor exclusivo entre los amantes.

Ahora bien, si el amor es exclusivo, y precisamente porque lo es, y si todo cuanto existe viene a ser a la luz del predilecto, entonces la *dilectio* ha de tener una potencia de integración infinita, sin límites, ha de ser tan inclusiva como exclusiva. El amor es exclusivo-inclusivo, donde todo lo comprende en la luz de su predilección, o lo que es lo mismo, mire hacia donde mire, el amante encuentra siempre la imagen del Único Tú del que vive. De este dinamismo simbólico hablaron los comentaristas al *Cantar de los cantares*.

Además, el desafío del amor celoso pasa por encontrar un Predilecto que merezca serlo para la totalidad de cuanto existe, infinito y sin límites, digno de abrazar todo lo que viene a la existencia, no sólo dejando su huella, sino abrazándolo realmente, es decir, haciéndole justicia y haciendo irradiar su dignidad de ser. Dicho de otra manera, ¿puede darse un Tú exclusivo capaz de asumirlo todo en su imagen, sin deformar ni traicionar nada de cuanto existe, capaz de acoger incondicionalmente la vida del amante, con todas sus posibilidades?

2. 2. *La consagración de la realidad desde el predilecto*

A la cuestión anterior, suscitada al introducir la idea del predilecto, se añade esta otra: ¿cómo tiene lugar la articulación de la vida en relación con el predilecto? Es aquí donde se impone la necesidad de hablar de 'modos de estar' de los seres, su *tropos* existencial perfilado según la relación.

Una vez más, se insiste en la idea según la cual importa no sólo el *qué* de los existentes, sino su *cómo*, su cómo están entre nosotros, ya sean los otros, Dios, objetos a la mano, la historia, etc. Incluso es insuficiente hablar de causas eficientes y finales, del porqué y del para qué de esos seres, si de todas maneras las causas van a quedar reducidas y agotadas en la esencia de los mismos – en cuyo caso volvería a abrirse la aporía de la ley inferior de identidad –. La pregunta por el *cómo* es una posibilidad de superar la identidad inferior, siempre que el porqué y el para qué se configuren a partir del *cómo,* y el *cómo* se conciba relacionalmente, o mejor, exódicamente. El mundo que tengo a mi alrededor, la mesa en la que escribo, la persona que me escucha, la persona que me espera, mis mociones interiores, el acontecimiento de esta tarde, todo lo que se quiera bien podría ordenarlo jerárquicamente con arreglo a un fin, pero ese fin – y su orden – es irreductible a lo que

[164] P. Florenski, *Ibid*., 472 (trad. esp. 409).
[165] P. Florenski, *Ibid*., 474 (trad. esp. 410).

puede dar de sí todo eso que encuentro y vivo (tomados según su propio ser), porque es un fin instaurado desde mi amor exclusivo entre mi Único y yo.

No es esta una cuestión de ontología, sino de teodicea. Incluso la presencia de Dios se da en un modo irreductible a su 'unitotalidad', y el modo en el que Él se revela y en que me adhiero a Él depende de la exclusividad de mi amor, de mi celo hacia Él, de mi tibieza, o de mi frialdad. Y toda aporía que pudiera desmentir a Dios (ya las conocemos bien, desde el sufrimiento absurdo de los inocentes hasta la nudidad de ser, pasando por todas las tensiones irresueltas en la historia), puede o no volverse atravesable, no por subordinarla a un fin mayor, que esto podría ser ya un signo de injusticia, sino por *cómo* acontece en el amor exclusivo entre el hombre y Dios, cómo lo abrimos según nuestro amor celoso, cómo lo ponemos sobre los hombros de nuestro Predilecto. Tanto el fin, como el modo de estar, se ordenan en los seres según el encuentro de la libertad con su predilección, según la posibilidad de ser en el otro[166].

He utilizado numerosas veces el término 'involucrar', en expresiones como 'involucración trinitaria' o 'involucrar en el amor'. Lo que he intentado expresar es la consistencia en y desde otro, *siendo en otro*, no sólo por ver o interpretar una realidad a partir de otra, sino realmente *siendo puesta ahí*, en un acto que, por lo demás, ha de ser de amor exclusivo-inclusivo, también cuando es un amor dirigido a nada o a nadie.

La patrística ha hablado de 'enhipostasiar', 'dar hipóstasis'[167], en el sentido de injertar algo o a alguien en una realidad diferente, haciendo del primero un órgano de manifestación del segundo. Yo hoy usaría un término algo más tosco, como 'emplazar' unas realidades en otras, aprovechando el matiz judicial del término, que no sólo radica un ser en otro, sino que le insta a dar testimonio de algo a alguien. Sin embargo, estos siguen siendo términos pobres, abstractos y provisionales que, en una metafísica cultual como la de Florenski, habrían de dar paso a un verbo más tradicional y veraz como es 'consagrar', reservado, eso sí, a quien hace de su amor predilecto un amor sagrado. Aquel que asume – no sin sacrificialidad – todo cuanto venga a la existencia bajo la mirada de la Santa Faz, consagra al mundo entero y a su propia persona.

¿Podría, acaso, haber teodicea sin consagración? Aquí tocamos la otra vertiente del pensamiento y de la persona, reservada a la antropodicea. También tocamos el sentido que Florenski dio a la *orientación* filosófica. Pero para consagrar la realidad, antes lo que se necesita es descubrir en qué sentido todo cuanto existe puede ser integrado en el predilecto. ¿Cómo obra aquí el amor?

La orientación personal, en sentido metafísico, procura éxodo cuando atribuye, en el amor, todo lo que existe al simbolismo de su predilección. "Llegar a ver la realidad significa precisamente salir de uno mismo y transferir el centro del propio Yo al no-Yo, a lo otro distinto de mí, a lo visible, de modo que, a fin de cuentas, sólo es capaz de ver la realidad quien se enamora de lo que ve"[168]. Verlo todo procedente del Único y destinado a Él; esto, empero, supone afirmar también a la realidad contemplada como singular e

[166] Obviamente, la lectura que estoy haciendo la debo a autores neopatrísticos griegos como Zizioulas o Yannaras; cfr. Zizioulas, «Ser otro. Hacia una ontología de la alteridad», en *Comunión y alteridad,* 27-128; Yannaras, *Person and eros*.

[167] I. Zizioulas, *El ser eclesial*, 104ss.

[168] P. Florenski, *La columna*, 178 (trad. esp. 178).

irrepetible, pero en relación a Otro, haciéndola *única en el Único*, porque es un elemento incluido en un amor irreductible a cualquier otro modo de ser. La realidad va descubriéndose como un icono que habla del predilecto, resultando decisivo cómo habla, más que el hecho de hacerlo[169]. La orientación integradora de la predilección, por tanto, va incluyendo otras alteridades concediéndoles ser según el modo 'para otro', como reveladoras de la imagen esperada. Y esas imágenes, paulatinamente, van descubriendo, de igual manera, la imagen del amante, según la modalidad de su radicación en el amor.

Esta orientación personal, que 'da hipóstasis', no solamente da unicidad a los otros seres por incluirlos en el Único, sino que lo hace de un modo receptivo, acogedor. Integrar es incorporar, pero no en un régimen egoísta, sino en aquel modo existencial en que hemos sido iniciados por nuestro Único, si es que Él ha sido realmente quien ha abierto nuestra orientación, amándonos primero, y no resulta ser más bien un ídolo. Emplazar las criaturas en el predilecto significa reconocerlas procedentes de Él y unidas a Él en el mismo lugar en el que Él me ha emplazado originariamente. Por eso, la orientación que aquí intentamos describir es kenótica, como un modo de estar en el puesto del predilecto y de hacer suyas todas las cosas, recogiéndolas, identificándolas en el amor recibido. Cuando esto acontece, uno deja de ser sí mismo y encuentra, en cada ser, la posibilidad de unirse a su predilecto.

La orientación personal es un modo de concebir la realidad para el amado predilecto, de concebirlo dándole acogida, hospitalidad, morada, hasta, de esta suerte, paradójicamente, concebir y alojar al predilecto mismo, al *esperado.* Entonces el predilecto hace suyas – pero fuera de sí, en el amante – todas las cosas que el amante concibió, toda vez que esas cosas fueron concebidas como procedentes del predilecto, habiendo sido misteriosamente acogido en él y descubriendo la realidad entera perteneciente a él. Así queda enunciado nuestro principio del éxodo del amor.

Las criaturas, envueltas en el amor, van trayendo al amado, en la medida en que sean calibradas en el modo de ser para otro, ofreciendo la imagen del amor. Pero esta apertura, según el modo de ser para otro, acontece sólo en la medida en que voy acogiéndolas en mí, dejándoles mi puesto, que es el puesto cedido por mi predilecto, hasta que todas las alteridades que vaya encontrando den a luz, en mí que estoy fuera de mí, la faz de mi Único.

De igual manera, mi Único, mi predilecto, existiendo como Tú, es la revelación de una imagen primigenia, en la cual estoy yo juntamente con otros y con otras realidades del mundo, como si mi visión continua del predilecto apelara permanentemente a mi unidad con el resto de la existencia creada. Si mi predilecto es divino, mi único modo de amarlo, hasta que me asemeje a Él y lo lleve en mí, será difundiendo el amor que recibo de Él al resto de los seres; pero el modo de difundir ese amor es acogiendo a los seres, poniéndolos en mi amor recibido, allí donde estoy yo, reencontrando la figura trascendida de mi amado.

[169] Esto está muy claro en San Juan de la cruz, cuando la esposa inquiere a las criaturas si han visto al esposo, abriendo un espacio testimonial que está vivo y es moviente, no clausurado, porque a las criaturas puede dejárseles un envío ("decidle que peno y muero") o acallarlas ("no saben decirme lo que quiero"), Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en *Obras*, 478-483.

Esto que se dice del predilecto puede decirse de un modo más elemental de cada ser amado y acogido, y puede decirse con razón, pues cada uno de esos seres es integrado como único. Este ser que tengo ante mí no es mi predilecto, pero lo personalizo y lo determino como único precisamente desde mi relación de predilección con Otro. Y esta unicidad suya, concedida, afecta también a mi Amado, amando ahora al uno en el otro. El predilecto también es personalizado a partir del amor a los testigos. Amando a un ser concreto, amo todas las relaciones suyas y todo lo que está en ella, desde la unicidad irrepetible de ese ser concreto. El amado, predilecto o no, es inconcebible – no lo puedo recibir – sin las relaciones que le están haciendo ser quien es; amándolo, se ama todo cuanto constituye su identidad superior, de modo que todos los seres que estaban en su relación reciben también una unicidad en el amor, con el añadido novedoso que la nueva relación comporta, y que vuelve a repercutir nuevamente en el amado originario, y hasta el predilecto. Se trata de una triple inclusividad en el amor: el amante recibe, con su predilecto, a todo su mundo de relaciones, amantes y amados; el predilecto acoge a todos cuantos el amante incluye en el amor; los otros, cada uno en su unicidad, reintegran el amor del predilecto y del amante.

Si acojo a todos los testigos que voy encontrando a mi paso, reconociéndolos como testigos, cada uno como *tú* en su *ser en otro*, voy acogiendo a mi Único en ellos; pero para mí esto no significa sino que los testigos me acogen a mí y me incrustan en el Único, revelando mi imagen en Él, consagrándome en Él, de manera que, cuanto más nace el Único en mí, mayor conciencia tomo de mi vida hipostasiada en Él, y cuando más vivo desde Él, emplazado en Él y creando desde Él, más crece Él en mí[170]. Cuanto más fiel soy a la imagen revelada en mi Único, dando pasos vitales a partir de ella, con más intensidad se revela la imagen del Único en mí, dando cabida a cuantos quieran encontrarlo.

"Donde está tu tesoro, está tu corazón" (Mt. 6, 21); tal es, según Florenski, el principio metafísico de la orientación, y desde 'allí', el corazón vive y revela y concede ser, "sacando lo antiguo y lo nuevo" (Mt. 13, 52). Yo puedo saberme en el amor y vivir y crear poniendo como punto de partida mi radicación en el predilecto, fuera de mí e introduciendo a otros – traídos por la predilección – en mi espacio concedido. A este dinamismo, a medida que se realiza, es a lo que se debe la justificación de la *persona*.

Pero ¿cómo puedo empezar a vivir fuera de mí, en el espacio del Único, haciendo que el Único crezca en mí? ¿Cómo puedo ir revelando el tesoro en el que he puesto el corazón? ¿Cómo mantenerme en un éxodo así? El único modo posible es acogiendo a los testigos que vienen de parte del predilecto y reconociéndome albergado en el espacio con-cedido por cada uno de ellos, junto con mi audacia creyente que me hace reconocer que vienen de parte del Único, que están en el Único, y que me lo pueden traer llevándome hasta Él. Cada una de estas criaturas es una hipóstasis simbólica; testimonia, cada una a su modo, irreductiblemente. Contemplándolas en mi amor abierto por mi Único, las hago a ellas únicas, pero relativas, porque son en el modo para-otro, en cuanto Tú que me ponen en la senda del encuentro con mi imagen. Y si esto yo lo reconozco en ellas, entonces yo mismo

[170] Sobre el 'crecimiento' de Dios en el hombre, a raíz de la fe que del hombre en Dios, resulta llamativa la expresión de Unamuno: "Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela...", M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, IX. También Eckhart apunta a ello, en su discurso La virginidad del alma, en M. Eckhart, *El fruto de la nada*, 41-46.

soy un tú para ellas y les expongo, les testimonio, una verdad mucho mayor de la que podrían verse en sí mismas, pues les estoy diciendo que están en mí y en el Único, que su verdad consiste en ser una unidad de comunión.

Pues bien, este sentido de la persona constituye la unidad de la vida de Cristo, en quien se interponen el mundo del Dios Trinitario y el mundo del hombre. Él es la trama del movimiento exódico de integración y emplazamiento de los seres, su existencialidad consiste en que, donde esté Él, estén también los otros (Jn. 17, 24). Tal vez no sea, de hecho, el Único para un hombre concreto o para una sociedad (en esto se juega la salvación para el cristiano, como expuso Soloviov en su relato sobre el Anticristo). Pero Él constituye la única posibilidad de que la orientación humana sea trinitaria, que el ser humano sea persona y que su movimiento no sea idolátrico, es decir, que exista una auténtica involucración en la predilección, una condilección, un emplazamiento de los unos en los otros. Y esta posibilidad pasa por un dinamismo dual intrínseco al ser de Cristo[171]. Como portador del misterio trinitario, Él inicia entre los hombres el dinamismo en el cual "uno se mueve hacia la díada y descansa en la tríada", en la expresión de Gregorio Nacianceno, donde "la Verdad es la contemplación de sí mismo por medio de Otro en el Tercero", en la expresión de Florenski.

La persona es símbolo y éxodo, su unicidad es dual-trinitaria. La persona de Cristo no es atómica, ni monolítica, sino el fruto del encuentro entre dos o más. Así se refleja en la liturgia ortodoxa, cuando en el rito de la paz los celebrantes "se expresan uno a otro su amor con el beso fraterno y se testimonian mutuamente: «Cristo está en medio de nosotros»"[172]. Todo el ardor del amor de predilección se expresa, entonces, como este paso concedido al predilecto, en una tensión por su retorno, deseando alumbrar su Faz en los otros, hasta ser reconocido en el otro. Quien ama a otro, lo alumbra en el Unigénito; pero perdura una tensión, como un amor incumplido, hasta que el Unigénito no sea

[171] Desde un punto de vista teológico, Cristo es ante todo Unigénito, es el Único del Padre. También el Padre lo deja todo en Él con un amor de predilección, alumbrando por vez primera el misterio del Tú. Para el Padre, no hay vida fuera del Unigénito. El Padre crea cara al Hijo, emplazando en Él todo lo que existe y puede existir; todo viene a ser por el misterio del Unigénito (Jn. 1,3), el destino final del cosmos y de la existencia no pueden estar fuera del Unigénito. El Padre ama la creación en relación al Unigénito, la creación misma es fruto del amor mutuo del Padre y del Hijo, pues el misterio del acto creador es crear un mundo por amor, en relación al Predilecto. El hombre es hipostasiado en el Unigénito por el Padre; desde allí, el hombre también genera hipóstasis, comunicando a lo creado el amor divino recibido en el Unigénito, en un modo de incorporar realidades al predilecto: esto es *consagrar*. Cristo, como Único, todo lo integra, todo tiene cabida en el Unigénito, todo se ata y se desata en Él. Pero también, por ello mismo, el Unigénito se dice de muchas maneras, infinitamente, radicando su identidad trinitariamente en otros. Yo, como hombre, no puedo dirigirme al Unigénito, como predilecto, al margen de su identidad superior que está realizándose en el mundo, esto es, al margen de los testigos: Cristo, para mí, no puede decirse sin los otros, como no puede decirse sin la Trinidad divina. Acogerlo a Él en un amor de predilección es acoger al Padre que lo envía (Jn. 13, 20), pero también a padre, madre y hermanos (Mc. 10, 30). Si Él es Unigénito, es a la vez hijo de Dios y del Hombre. El misterio trinitario está en que Cristo, en cuanto Unigénito, no es una imagen impávida que imanta todo cuanto pueda existir. Si yo, como hombre, he sido puesto en Cristo, entonces Cristo se ha abierto en una dualidad (se abre, *se va*, esta es su *kénosis*); donde Él está, ahora estoy yo, pero puedo reencontrarlo si, donde estoy yo, pongo a otros que vuelvan a traérmelo: este es el descanso en la tríada, su retorno. Yo estoy en el Unigénito con amor de predilección, pero el Unigénito ha de estar en mí. Yo estoy en Él, pero Él se va – y yo tras de Él – y volverá en la medida en que me convierta, también yo, en testigo, abriéndome también yo kenóticamente en dualidad, abdicando con Cristo, posibilitando a otro estar en mí y estar en el Unigénito. Debido a un movimiento así, se entiende que la metafísica, si es éxodo, no puede no ser 'cristocéntrica'.

[172] P. Florenski, *La columna*, 87 (trad. esp.103).

alumbrado en en ese otro, alumbrando a otro condilecto en Él. Hasta que el hombre no participa de la anihilación fundante, el predilecto no volverá, pero si el hombre abdica, el predilecto se revela en él para otro, y entonces sí se realiza la unión simbólica entre el Amado y él; entonces sí, pasa a "formar totalmente parte del amado y a ser abrazado totalmente, aceptando de buen grado en libertad el abrazo salvador"[173].

C. Conclusión

En este capítulo, preguntando cómo la relación trinitaria puede proponérsele al hombre, o sea, como el hombre es capaz del Dios Trinitario y de la trinitariedad de ser, he intentado que nos acerquemos a la concepción que Florenski tiene del hombre como imagen y semejanza con Dios. Esto inserta a Florenski en la tradición cristiana, no tanto por hacer de lo trinitario un tema central de su pensamiento (algo que también hizo el idealismo), sino por valerse de la teoría bíblica de la imagen y la semejanza como método cognoscitivo, experiencial y salvífico. Pero esto lo hace en cuanto teodicea; preguntar por lo trinitario en el hombre todavía no es una antropodicea, porque se pregunta cómo la persona, en su experiencia más decisiva en cuanto persona, puede conocer la 'autoverificación' trinitaria de Dios.

Para el sentido metafísico de la imagen, el punto de partida es entender que esa experiencia decisiva está en la diferencia entre un amor ontológico (extático y que hace ser) y un amor psicológico (reductible a la autoempiría, que redunda en la ipseidad). Esta diferencia indica tanto una posibilidad como un juicio: el hombre es capaz de una relación de amor *como* la divina, pero también suele confundir la vivencia del amor con algo que no lo es. La cuestión entonces es plantear cómo el amor en el hombre puede ser 'sustancial'. En la propuesta de Florenski, eso sólo es posible en un proceso de relación con lo divino (*theosis*), no en una analogía conceptual teológico-antropológica. La persona humana es capaz del amor divino, de conocerlo y verificarlo en su propia vida; el hombre puede hallar un fundamento como 'persona', pudiendo darse en él una identidad de *homoousía*. Sin embargo, esta una cuestión pendiente, abierta a la libertad humana, tanto como el éxodo; podemos decir entonces que la imagen divina en el hombre nos dice que el hombre es persona, pero que no siempre vive como persona.

El motivo es que el ser actual del hombre no se identifica netamente como 'amor', y esta desigualdad es la raíz de la mentira y de la violencia a cuyas aporías quieren responder la teodicea y la antropodicea. Para recuperar la identidad de ser y amar necesitamos una ontología del amor vivida, en el cual el hombre conocería a Dios y amaría en el amor de Dios – esto sería una 'teodicea' –.

Pero esta brecha, esta ruptura, provoca que el hombre tenga una imagen falsa de sí mismo y de lo divino, obstinándose en una imagen cerrada e inmóvil (también del amor) que inevitablemente lleva al declive vital, hasta un aplanamiento de muerte, del que intentamos restituirnos mintiendo o causando violencia, o aceptamos el estado liso de cosas en la indiferencia, en la vida colateral con otros y con Dios, olvidada del éxodo. Aun así, la promesa de un amor ontológico y de vivir como persona es permanente en el

[173] Máximo Confesor, *Ambigua*, 7, 1072B (*supra*, nota 3).

hombre, es hipostática, y lo es justamente como memoria de la Verdad divina: es imagen de Dios.

La persona humana, en el conocimiento divino buscado con la teodicea, puede ser interpretada como simbólica, como apertura a la conyugación con otros: es libre para autoedificarse en el amor, en el espacio concedido por otro. El amor ontológico significa para el hombre trascendencia de sí mismo y del amado en unidad inseparable de amor. Por eso, el simbolismo – que marca la obra entera de Florenski – es personológico, como la característica fundamental del hombre en cuanto *zôon koinonikón*. Desde ahí, se vislumbra que toda relación humana es capaz de simbolizar en sentido fuerte, porque es capaz de posibilitar la unidad del amor. Esta teoría, por otra parte, nos ha llevado a revisar el sentido del deseo, en cuanto *eros*, porque si la persona se descubre de facto en una unidad de amor procedente de otro, queda fuera de lugar su intención desiderativa de un objeto amado que está lejos o ausente: la persona *es* en el amor, así que su movimiento ya sólo consistirá en abrirse cada vez más a la revelación obrada por otro y a canalizar la sustancialidad del amor involucrando a otro, dándose a otro.

Junto a la ontología del amor, Florenski afirma una gnoseología del amor (que nos hace entender, repito, por qué esta cuestión pertenece a la teodicea, como conocimiento y confirmación del amor divino). Afirma, pues, la inseparabilidad de conocer y amar, pero en la condición de la inseparabilidad del amor a Dios y del amor al hermano. Es así como Florenski concluye su sentido metafísico del *imago Dei*, afirmando el principio relacional de que uno no puede vivir si no es desde y por otro (*tu es ergo sum*): el otro me revela y me trae mi misterio, el otro me custodia, es el otro quien me da la vida.

La segunda parte de este capítulo lo he dedicado a la cuestión de la 'semejanza' del hombre con Dios, que Florenski, con la tradición patrística oriental, concibe como 'realización' de la imagen divina. El espacio de la semejanza del hombre con Dios pertenece a la antropodicea, porque es la puesta a prueba del hombre para examinar su conformidad con el amor divino revelado en la teodicea. Sin embargo, aquí hemos estudiado la semejanza en su significado para la teodicea, como la forma en que el contenido divino puede ser reconocido por el hombre, atendiendo a las dimensiones humanas en las que se manifiesta la justificación de Dios.

Esto, en la obra de Florenski, conduce a una enorme reflexión sobre el sentido metafísico de la amistad. Si la 'identidad superior' de la persona humana se reconoce a partir de otro, ese 'otro' no es cualquiera, porque no basta cualquier relación más o menos filantrópica y moral: él es el amigo y el hermano. Para el hombre, dice Florenski, la autodemostración de la Verdad acontece en la amistad. La amistad, así, será el punto de encuentro por antonomasia de teodicea y antropodicea.

He expuesto la materia florenskiana respecto de las connotaciones de la 'amistad': el profetismo (como anuncio de la Verdad y de la versión transfigurada de uno mismo), la hermandad comunitaria (ágape, sin la cual no hay amistad concreta de dos, desde donde se irradia el servicio y el principio social y se fundamenta la eclesialidad), la *homo-noesis* (como pensamiento sinfónico y comunión en el querer y en el sentir), la reconciliación en sentido supremo (ocupando el puesto del hermano para alterar la correspondencia de su imagen con el juicio divino), el martirio cotidiano (como vivencia de la cotidianidad en la luz de un sentido). La amistad, así, aparece como el examen a la persona, en su teoría

y en su acción, desde donde puede posibilitarse la comparecencia divina con su verdad-justicia.

Finalmente, he expuesto un sentido florenskiano de la predilección, a partir de la carta que Florenski dedicó en *La columna* a los celos. El celo es un modo de afirmar un predilecto, en el pulso amoroso 'que Tú seas', con el fin de que el otro manifieste su dignidad existencial, viviendo conforme a ella. Esto nos lleva a reinterpretar la configurando del horizonte del mundo personal: somos en relación a Aquel que estimamos como Único. En la teoría de Florenski, el celo es una cuestión de teodicea porque fuerza a descubrir la imagen divina del amigo y, por tanto, el sentido del amor ontológico. Y eso implica que el Único se debe a la inseparabilidad divino-humana, porque el Único es la Imagen en absoluto de Dios y del hombre, Uno de la Trinidad. Se ha reafirmado, así, el cristocentrismo de la metafísica de Florenski.

Además, la predilección nos habla de un tipo de movimiento, como intercambio del puesto en el amor, asumiendo lo propio del otro y reconociendo, en lo propio de sí mismo, la pertenencia a otro. La persona es dual, es su vida en otro y la vida de otro en él; vive de las imágenes ofrecidas por otros como revelación y venida de un Tercero, así como él mismo concede que el otro viva y crezca en él. En este dinamismo dual, de la vida de uno en otro y de otro en uno, se reduce el desequilibrio entre la imagen y la semejanza, se consagra el mundo personal al Predilecto y se pone en movimiento la complementariedad inseparable de teodicea y antropodicea, que obedece a la inseparabilidad dual de la persona: el hombre en Dios y Dios en el hombre.

Esto es lo que intentaré profundizar en los capítulos siguientes. En el próximo capítulo, intentaré ver las consecuencias de la consagración del mundo del hombre, cuando todo se reconoce en una relación ontológica de amor, preguntando cómo se transfigura la memoria del hombre, su modo de pensar y de querer, o su modo de estar en el mundo. Después, preguntaré cómo ha de vivir la persona una vez que acepta atenerse al amor divino y a la imagen transfigurada de su mundo, o sea, cómo comunicar en la historia el conocimiento de Dios en el amor (este será el tema de la antropodicea en la última parte de mi trabajo).

CAPÍTULO XI

LA SALVACIÓN DE LA MEMORIA Y LA CONFIANZA EN LA CREACIÓN: EL ASCENSO HACIA LA DIVINA SOFÍA

Una vez que hemos planteado el sentido trinitario de la persona y la realización del conocimiento en el amor, se presenta la necesidad de dirigir la atención hacia un punto que sigue concerniendo a la teodicea, en cuanto descubrimiento de la verdad-justicia de Dios. Se trata del descubrimiento del ser creado desde el punto de vista divino, en la medida en que lo divino – el amor trinitario –puede comparecer en el mundo creado. Esto, todavía, no es un tema de la justificación del ser creado (del que se ocupa la antropodicea), aunque irremediablemente llevará a ella.

Antes de justificar la realización de lo divino en el ser creado (antropodicea), hay que redescubrir su vocación intrínseca a la divinización. Hay que redescubrir el sentido metafísico de la llamada a la trascendencia. En el hombre, desde la perspectiva del éxodo que yo estoy proponiendo, esa llamada se perfila como el camino auténtico de cada persona que, en su irreductibilidad, le viene propuesto por Dios y que en Dios permanece custodiado cuando el hombre lo desmiente en la historia. El hombre tiene que descubrir ante Dios el camino que, procedente de Él, ese hombre no podría no recorrer: es el camino válido para todo hombre[1], el éxodo en sentido propio. Y en el ser de la naturaleza creada, esta llamada se perfila como la capacidad intrínseca para ser más que sí mismo, o sea, para *simbolizar*, de manera que cada realidad concreta puede abrirse como puerta hacia el mundo increado (esta es la hondura metafísica del icono, así como de la consagración).

Ambos perfiles de la vocación divina se recapitulan en el tema de la divina Sofía, como imagen que Dios tiene del mundo creado. Ante todo, el tema de la Sofía tiene que ver con la memoria. No puede ser de otra manera: la metafísica relacional que se ha instaurado hasta aquí nos habla precisamente de cómo la liberación de las aporías en la persona se debate en la memoria. Al decir que la identidad de sí mismo radica en otro, que la vida del uno es la prenda dejada por el otro bajo la perspectiva de su éxodo, al establecer la identidad fuera de sí sin mermar nada de lo más íntimo de sí, no se hace otra cosa sino potenciar el carácter positivo de la memoria. Es en el otro en quien está custodiado el misterio de uno mismo, y en el otro permanece incluso cuando uno decae y se traiciona a sí mismo (es esto lo que nos recuerda la amistad). En un sentido ontológico, la teodicea libera al hombre haciéndole recordar quién es y quién está llamado a ser, o, viceversa, las aporías de la autoafirmación expuestas en la teodicea no resultan ser más que un modo de olvido, como negación de la Verdad[2].

Ahora bien, la revitalización de la memoria comporta dos exigencias. La primera es que el contenido de la memoria (en sentido amplio, como mirada divina, que la tradición eslava atribuye a la divina Sofía) no sea reductivo para el contenido creador del hombre

[1] Cfr. *supra*. cap. III.
[2] Sobre el sentido anamnético de la Verdad, cfr. P. Florenski, *La columna*, 17- 18 (trad. esp. 49-50).

– que la memoria no sentencie a la antropodicea, antes bien, que la haga posible –. La otra, que la mirada del hombre sea capaz de conjugarse con aquel contenido ofrecido en la memoria, lo que irremediablemente supone ir más allá del cualquier estado actual de las cosas, y *convertirse*.

Por eso, al ocuparse de la memoria desde el punto de vista de la teodicea (para lo cual, repito, Florenski recurre al símbolo metafísico de la Sofía) se ofrece otro modelo de racionalidad (como *rázum*, razón integral). También se ofrece un modo *justo* de acoger la existencia fáctica, iluminándola, lo cual significa recuperar la confianza en el mundo, afirmando – en términos medievales – la bondad del acto de existir: la realidad es intrínsecamente buena y es digna de ser afirmada y acogida, porque en ella puede darse el amor divino. Si la teodicea es viable y el mundo es creado – y, para la persona que aspira al éxodo, no puede no serlo –, entonces, en cada realidad concreta dada en el tiempo está inscrito el índice para el camino del hombre, para el *trascensus* hacia una vida cada vez más plena. Como se imaginará, esta es una perspectiva fundamental para plantear otro tema importante en una teodicea, como es el de la divina providencia.

Por todo ello, en este capítulo, en primer lugar, voy a presentar cómo la razón queda conmovida por el misterio, convirtiéndose en una razón en ascenso y en conversión. En segundo lugar, voy a presentar cómo el misterio se convierte, según Florenski, en fuente de racionalidad a partir de la idea de *forma entera* y de la inclusión de lo inconmensurable dentro de los límites de la racionalidad (según el *principio de discontinuidad*). Finalmente, propondré el tema de la Sabiduría, típicamente florenskiano, como clave para contemplar el mundo en perspectiva invertida. Así, este capítulo, último en el largo recorrido de la teodicea, habrá de leerse como guía para el ascenso 'de lo real a lo más real', *a realibus ad realiora*, en la famosa expresión de Ivanov, siendo su destino la propuesta de antropodicea, de la que me encargaré en la última parte de este trabajo.

1. La razón conmovida hacia el ascenso

1.1. *La Sabiduría es el principio de los caminos*

Hay una expresión de San Atanasio, recogida por Florenski, con la que este Padre de la Iglesia – tan presente a lo largo de *La columna* – se refiere a la divina Sabiduría (Sofía): la Sabiduría, dice Atanasio, es "el principio de los caminos"[3].

El núcleo de esta expresión es altamente especulativo, en cuanto se refiere a la Sabiduría creadora en la que todo ha venido a la existencia y en la que se ordena toda posibilidad existencial; para Atanasio, la Sabiduría es una dimensión cósmica del misterio de Cristo-Logos. Para mí, esta expresión puede resultar muy fértil si le otorgamos un carácter personológico y exódico, exactamente como condición de posibilidad de todo

[3] "La Sabiduría Originaria es creadora y constructora, y su impronta arraiga en la entraña de las cosas, como imagen de la Imagen. La Palabra la llama *principio de los caminos*, porque esta Sabiduría se convierte en una especie de principio y es como si pusiera las bases del conocimiento de Dios. Contemplando esta Sabiduría creada en el mundo y en sí mismo, el hombre alcanza la Sabiduría Verdadera y desde ella asciende al Padre", Atanasio el Grande, *Discurso segundo contra los arrianos*, 80, en P. Florenski, *La columna*, 347-348 (trad. esp. 313).

camino (más adelante, daré alguna indicación sobre el carácter sacrificial, kenótico, de esta divina Sabiduría). En la expresión de Atanasio, se connota, en primer lugar, un sentido de la *bendición* del mundo creado, es decir, una afirmación del mundo como radicalmente bueno, cuando se contempla de un modo particular, 'sapiencial' (que Florenski, como veremos, identifica con la contemplación en la dimensión de la *profundidad*). Que la divina Sabiduría sea el principio de los caminos quiere decir que en el origen de todo lo que existe permanece una bondad radical, abierta para todo hombre y para todo tiempo: en la raíz del movimiento personal, incluso en la rebeldía, en la violencia o en la mentira, no hay una simple neutralidad humana que intentase aproximarse al amor divino, sino una justicia intocable, irreductible, que alcanza al hombre.

La Sabiduría ya no es algo que está 'al final' de un largo camino de búsqueda de sentido, sino al principio, y desde su principio, abierto a la dialéctica libre de cada persona. La Sabiduría es aquello que hace posible todo camino vital, es aquello que posibilita el atravesamiento de una condición a otra, permitiendo descubrir en cada cosa un principio exódico, que deja abierta una puerta para el éxtasis y para la unión. Además, como principio de toda posibilidad, en la Sabiduría, como quiera que sea contemplada, hay los indicadores de los pasos sucesivos que habrá que dar, hay la clave de un *seguimiento*. Por eso, las cuestiones propias de la teodicea, una vez descubierta ésta en el espacio trinitario, pueden ser asumidas como un diálogo permanente con la divina Sabiduría, y, en ese sentido, como 'filosofía primera'.

Por otra parte, si la Sabiduría es el principio de los caminos, se da a entender que en Ella hay una invitación a convertirse, sea desde la condición vital que sea; la Sabiduría impulsa a la razón a salir del régimen de inmediatez, descubriendo el mundo con otros ojos, con una mirada renovada, desde una perspectiva nueva. La Sabiduría, así, resulta ser *anafórica*, en cuanto principio que lleva la realidad en la que está la persona hacia una realidad mayor. El camino racional se convierte en un ascenso contemplativo, que sigue los pasos sugeridos por la Sabiduría divina cuando ésta es acogida desde su proximidad[4], y en cuyo seguimiento el mundo se descubre alterado, transfigurado, y, si somos consecuentes, infinito.

Cuando se propone una idea del ascenso contemplativo (como lo concibieron el platonismo, la patrística y el pensamiento medieval, y como lo hereda Florenski), el primer paso que cabe dar es el reconocimiento de que, para ascender, la persona cuenta con peldaños por todas partes. Todo momento y lugar abre la posibilidad de pasar de este mundo a *otro*, toda realidad ofrecida se aparece como la escala de Jacob, por la que ascienden y descienden los anuncios de otra vida posible. La vida eterna está por todas partes, aun escondida y hasta atenazada, esperando a poder ser descubierta. Continuamente estamos siendo desbordados por la realidad, y basta seguir el ritmo de ese desbordamiento para entrar en el dinamismo del éxodo trinitario.

[4] La Sabiduría, dice el libro bíblico de los Proverbios, "alza su voz en las plazas" (Prov. 1, 20). Esta afirmación inspira a Nicolás de Cusa en su diálogo *Sobre la sabiduría*: "La sabiduría clama públicamente, grita en medio de las plazas, proclamando con su grito que en ella habita en el altísimo (…). ¿Dónde? Por todas partes. ¿También en este foro? Desde luego", N. Cusa, *De Sapientia*, I, 3-4; en Niccolò Cusano, *Opere filosofiche teologiche e matematiche*, 790-792.

Este desbordamiento podría ser descubierto como el exceso incesable de realidad y de sentido. Pero, para descubrirlo, la condición no es otra que consentir seguir el orden marcado – ofrecido – por la Sabiduría en el ser creado. Antes que intentar tender puentes hacia la alteridad con la cual se aspira a entrar en relación, la persona cuenta ya, en su entorno, con unidades concretas que se le están abriendo y que le invitan a abrirse. La comunión entre personas no puede realizarse de un modo artificial y superpuesto al margen de lo que implica el acto concreto de existir. Esto significa que para amar hay que ser máximamente realista, porque la realidad es la portadora de los signos del amor. No se puede, pues, prescindir de la convicción asumida por la metafísica cristiana, a saber, que lo creado es *lógico*, en cuanto habla, está abierto y comunica, como un libro que permite encontrar luz y avanzar. Que la realidad es comunicativa es la tesis primera del realismo florenskiano, que permite asumir todo lo real como punto de unión con lo trascendente.

1.2. *El ascenso es* metanoia *y crecimiento*

El bien y la belleza de la realidad, por su acto existencial, son la premisa para todo camino humano. No puedo detenerme ahora a examinar el diálogo que Florenski mantiene con el ascetismo oriental y con su contemplación del mundo a la luz de la inocencia ontológica[5]. Lo que ahora interesa es comprender cómo, asumida esta premisa de la bondad ontológica, se abre una condición de alteración incesable que se traduce en ascenso, en conversión, en paso de una visión a otra.

Para ello, hay un párrafo de la novena carta de *La columna* («La criatura») que considero muy significativo. En él, Florenski propone una idea del monacato muy interesante para lo que comentaremos a continuación, si asumimos que lo monástico, siendo un servicio eclesial, es ante todo una radicalidad de la vida[6]. Nos dice Florenski:

> "¿Quién de entre los hombres poderosos – dice Macario el Grande –, o entre los sabios y entendidos, permaneciendo aún sobre la tierra, ha ascendido al cielo y ha realizado allí acciones espirituales, contemplando las bellezas del espíritu? Pues bien: ahora un hombre cualquiera, un pobre según todas las apariencias, mísero hasta la saciedad, humillado e incluso totalmente desconocido para sus vecinos, se inclina ante Dios hasta tocar la tierra con su rostro; conducido por el Espíritu asciende hasta el cielo, y con una certidumbre infalible en el alma se alegra de las maravillas que encuentra allí" (…). Se ha transfigurado, y todas las propiedades de su naturaleza se han modificado. "Quien posee la gracia – dice san Macario el Grande – tiene *otra* mente, *otra* comprensión y *otra* sabiduría con respecto a la sabiduría de este mundo". Es totalmente *otro* (*inói*), es *monje* (*ínok*). (…) Para la conciencia monástica, el mundo entero se convierte en "otro". Abandonando la vida *mundana*, el monje se consagra a la auténtica vida *del mundo*. "En función de la disposición interior del alma – dice Nicetas Stethatos – se modifica la naturaleza misma de las cosas" (…). Bendiciendo al universo, el asceta, siempre y en todas partes, descubre en las cosas los signos divinos y las letras de Dios; toda criatura es

[5] "El espíritu del ascetismo cristiano ha permanecido hasta ahora absolutamente incomprendido (…) El ascetismo no es aceptado porque no se admite su esencia ideal, que es la idea de la divinización, la idea (…) del cuerpo santo", P. Florenski, *La columna*, 290-293, (trad. esp. 269-271).

[6] Cfr. P. Evdokimov, "El monacato interiorizado", en *Las edades de la vida espiritual*, 127ss.

> para él una escala por la que los ángeles de Dios descienden a este valle terreno; todas las cosas de aquí abajo son el reflejo del mundo de arriba. Toda la naturaleza se convierte en un "libro" para él, como dijo refiriéndose a sí mismo san Antonio el Grande[7].

Postrarse por tierra y humillarse, en la expresión de san Macario, es el gesto ortodoxo de la *metanoia*, un término capital para comprender el ascenso contemplativo. La *metanoia* es la conversión de la mente, aquella disposición desde la que se hacen nuevas todas las cosas; pero también es la potencia de trascender a lo noético (mental) en cuanto tal, o sea, de ir más allá de toda ultimidad racional alcanzada, de la autoempiría. La *metanoia* es la clave del ascenso, porque implica una perenne no detención, o sea, un impulso interior a trascender sin cesar todo lo dado y alcanzado, en un camino que, quedando más allá de la inmediatez de la conciencia, permite mantenerse fuera de sí.

Florenski, en otro lugar, comenta los versículos en los que San Pablo exhorta a la *metanoia* (Rm. 12, 1-3), poniendo de relieve dos tendencias que marcan el éxodo de la persona humana, dos tendencias que, en realidad, corresponden a un único movimiento dual o antinómico. El culto racional (λογικὴ λατρεία, una expresión paulina que sresulta erá importantísima para la antropodicea florenskiana) se realiza mediante "el ofrecimiento del cuerpo en sacrificio" [8], pero una ofrenda que sólo es posible cuando uno no se adecúa "a la forma de pensar del mundo presente" [9]. La transformación (μεταμόρφωσις) de sí mismo se hace posible mediante la renovación del pensamiento (ἀνακαίνωσις τοῦ νοός), es decir, mediante un ascenso por el cual el pensamiento se intensifica.

Importa esta noción paulina de la *metanoia* para comprender qué entiende realmente Florenski por 'ascender' y el efecto que tiene sobre el itinerario metafísico. He dicho que hay dos tendencias en el éxodo, como movimiento dual, porque – según Florenski – hay dos sacrificios, en el pensamiento y en la carne. Por esos dos sacrificios, la persona deja de pertenecerse a sí misma, cediendo espacio a otra realidad y constituyéndose como un equilibrio de fuerzas (la vida que se recibe y la vida que se da) que constituye el ser de la persona. El primer sacrificio corresponde al camino de la teodicea, cuyo vértice es un crecimiento infinito en la contemplación; el segundo sacrificio corresponde a la antropodicea, y su vértice será el martirio.

Gnoseológicamente, parece claro que la razón sólo se hace fuerte en éxodo, yendofuera de sí, a la vez ella misma habilita el éxodo, llevando a la persona hasta el don de su vida. Además, comentando los versículos citados de San Pablo, Florenski subraya cómo la *metanoia* ha de obrarse de modo sobrio (σώφρων), o sea, sin sobrevalorarse, sin tener un pensamiento excesivo sobre sí mismo (ὑπερφρονέω), pues es uno mismo quien queda excedido a través de una razón desbordada. Pero, con ello, San Pablo sugiere la necesidad de una *medida*, concretamente la medida de la fe (μέτρον πίστεως); de manera que el pensamiento se atenga siempre a aquello que está recibiendo de lo alto, apoyándose en las realidades que contempla, antes que procurarse por sí mismo aquello que le sobrepasa.

[7] P. Florenski, *La columna*, 274 (trad. esp. 256).
[8] P. Florenski, *El iconostasio*, 34-35 (trad. esp. 61).
[9] P. Florenski, *Ibid.*, 35 (trad. esp. 61).

"El pensamiento sano – dice Florenski – solo puede existir en los límites de esta medida de la fe, mientras que fuera de estos límites el pensamiento se deformará"[10].

Esta medida de la fe es de una gran importancia de cara a lo que llamamos 'saber', porque se trata de la medida de la persona, de su *métrica*, en lo que radica la posibilidad de seguir un camino propio. En cambio, seguir un camino inauténtico no sería otra cosa que deformar la propia medida, rebajando la dignidad personal o falseándola a través del orgullo. Esta medida, dice Florenski, está marcada por la fe. Si nos atenemos al sentido preciso que tenía para Florenski el acto de fe, entendemos que no se trata de acotar la potencia racional en nombre de un dogmatismo. La métrica de la persona depende vitalmente de la medida de su entrega sacrificial, creyente y esperanzada, a aquella presencia trascendente, amante, que custodia la imagen transfigurada de sí mismo.

La medida de la persona dependerá, en cada caso, de su posibilidad de autoentrega. Esta es la clave que permite hablar de 'crecimiento' en la persona. A esta noción se acercó Florenski en 1905 en un breve estudio matemático-teológico, titulado *Los tipos de crecimiento*[11]. Sin entrar en un análisis detallado de la fundamentación matemática proporcionada por Florenski, es de notar que el escrito porta consigo consecuencias muy importantes para los temas que estamos tratando. En este ensayo volvemos a encontrar la idea de que el crecimiento espiritual ha de atenerse a la medida propia de la persona y no a una normatividad abstracta, ni a un relativismo empírico. La medida personal, si de verdad es personal, continuamente está siendo trascendida, toda vez que es precisamente el crecimiento personal aquella área en la cual la Verdad se manifiesta, porque es Persona.

La cuestión central para Florenski está en cómo relacionar la revelación de la persona, a lo largo de su historia, con el Arquetipo, o lo que es lo mismo, descubrir el propio camino como un auténtico camino abierto en la divina Sabiduría. El objeto del artículo de Florenski es la relación entre el tiempo y el estado existencial en el que uno se halla ('¿dónde y cómo estamos?'). Esto no sólo habla del juicio a la criatura (antropodicea), o sea, de nuestra particular encarnación de lo divino en el tiempo, sino de que el 'tipo de crecimiento' es también una fuente de inteligibilidad, dadora de sentido y reveladora de quién es alguien a la luz del misterio divino. Por eso, también en este estudio, Florenski parte de la dialéctica de la imagen y la semejanza para entender qué significa realizar la semejanza, de qué nos habla la semejanza divina, qué imagen de lo divino descubre y cómo el misterio divino resplandece en el rostro del hombre[12].

---

[10] P. Florenski, *Ibid.*, (trad. esp. 62).

[11] En una carta al poeta simbolista Bely, Florenski dice que su escrito sobre los tipos de crecimiento es "la preparación (matemático-psicológica) al problema de las personas bajo la especial protección de Sofía" P. Florenski, "Carta de 15 de julio de 1905", *Correspondencia entre P. A. Florenski y A. Bely*, 53, lo que nos da a entender que la razón interior del crecimiento vital, su tipo, como logos personal que hace al hombre irrepetible pero no aislado, es una cuestión del seguimiento del principio marcado por la divina Sabiduría.

[12] "En la Vida de Pacomio Magno se narra cómo, un día, uno de los monjes le pidió al santo que le contase alguna visión. «La visión más prodigiosa, respondió Pacomio, consiste en contemplar el rostro de un hombre en el que se reflejan la pureza y la humildad del corazón. ¿Acaso puede haber visión mayor que descubrir al Dios invisible habitando en el hombre, como en su propio templo?». En esta suma visión de la afinidad del hombre con Dios, así como en las modulaciones casi imperceptibles de la simple compasión o de la piedad que invaden al alma, en el eros platónico hacia una belleza que todo lo domina, en el pathos furioso del éxtasis que permite captar el núcleo no terreno, luminoso de la persona, así como en la firmeza consciente de la comunión fraterna – en definitiva, en toda relación concreta con otra alma, en todo

La razón del crecimiento, según Florenski, se traduce en una posibilidad de infinito en las manifestaciones finitas – e históricas – del hombre; "el infinito de lo desvelado conduce a la posibilidad de un desvelamiento infinito de la persona, más allá de todo valor dado"[13]. Con el esquema del crecimiento, se toma en consideración "no sólo la datidad del infinito, sino también la infinidad de la datidad"[14], una afirmación que, aunque pudiera sonar escasa, lleva consigo un logro importante respecto de las aporías que señalábamos en la primera parte de nuestra investigación. La teodicea, decíamos entonces, se inicia como un ascenso crítico (obrado por la dimensión hipostática, por la exigencia de radicalidad de Sentido) que va desacreditando las realidades concretas hasta enfrentarse a la Realidad por antonomasia, demandándole sus derechos existenciales. Ahora, si el resultado es una síntesis trascendente de realidad y sentido en el misterio trinitario, entonces el resto de realidades concretas no pueden ser simplemente sacrificadas, resueltas en la Verdad que se ha hallado solamente en la cima**.** Si así fuera, esta vida sería invivible y no vería la hora de que el escenario del mundo cayera, para habitar, de una vez, en la Verdad. Con la teodicea, acontece más bien el descubrimiento sapiencial de la *parousía* de la Verdad en cada realidad concreta (natural, histórica, personal o social). Cada ser finito no es un obstáculo para la aspiración infinita de la razón en el hombre, sino que cada ser finito es a la vez infinito, es el lugar en el que la infinitud de Sentido puede desvelarse. Cada manifestación concreta, dice Florenski, es un símbolo del *transfinito*[15]; cada escalón del ascenso es una oportunidad para acercarse al éxodo total.

---

sentimiento de la persona humana, en todo florecimiento de los procesos de la vida intrasubjetiva – intervienen necesariamente dos momentos que se excluyen mutuamente y que las palabras de Pacomio revelan con una expresividad genuina. Por un lado, el individuo aparece ante la conciencia como un valor incondicional, como un infinito actualmente manifiesto. Por otro, es un valor condicionado, relativo, y en ese sentido, capaz de ser mejor o peor – de 'orgullo del mundo' a 'imagen bestial'. El individuo es templo de Dios, pero también es Aquel que vive en él, es finito e infinito, animal y dios, unión de ángel y bestia, es un ser con doble vida (un anfibio, como lo define Plotino). Esta aparente contradicción entre los dos rasgos distintivos de la persona se cancela al identificar en ella dos aspectos del ser: el momento ideal y el momento real, que tiene valor en cuanto conserva los signos del primero; un determinado yo cuyo autoconocimiento, cuya conciencia es la voz de Dios, y otro yo indisolublemente relacionado al primero – que también *es*, aunque sólo en potencia", P. Florenski, *Los tipos de crecimiento*, en *SĈT*-1, 281-282.

[13] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1 283.

[14] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1 283.

[15] "Basta tener una mirada atenta para descubrir en nosotros, en cada momento, y en todo cuanto nos rodea, el transfinito. La idea de infinito lo penetra todo, enlazándolo en una imagen única, y, a la vez, presuponiendo la existencia del infinito se hace posible el conocimiento simbólico del Absoluto", P. Florenski, *Sobre los símbolos del infinito. Estudio sobre las ideas de Cantor*, en *SĈT*-1, 97. "Encontramos el infinito actual, o al menos podemos esperar encontrarlo, en tres ámbitos diferentes. En primer lugar, en la medida en que este infinito actual se encuentra realizado en el ámbito de la perfección suprema, en el ser plenamente independiente, extramundano; en una palabra, in *Deo sive natura naturante*, si bien esta última expresión no la entiende Cantor en un sentido panteísta, sino en el sentido original que le daban Tomás de Aquino y otros teólogos. Aquí el infinito aparece como el *maximum* absoluto, y es aquello mismo que antes hemos llamado *Absolutum* o infinito absoluto. En segundo lugar, el infinito actual puede ser presupuesto *in concreto*, en el mundo dependiente, en la creación, *in natura naturata*. En este caso, Cantor lo denomina *Transfinitum*. Finalmente, en tercer lugar, el infinito actual puede ser considerado in abstracto, en el espíritu, en la medida en que el espíritu tiene la posibilidad de conocer el *Transfinitum* en la naturaleza y, hasta cierto punto, también el *Absolutum* en Dios. En este último sentido el infinito recibe la denominación de símbolos del infinito. En particular, si se trata precisamente del conocimiento del *Transfinitum*, estos símbolos reciben el nombre de *números transfinitos* y *tipos transfinitos*. Las dos últimas formas de infinito son infinitos susceptibles de aumento", P. Florenski, *Sobre los símbolos del infinito*, II; también P. Florenski, *La columna*, 498-499 (trad. esp. 430-431). Para la lectura florenskiana de Cantor, cfr. R. Betti, *La*

Por eso, indiquémoslo ya ahora, necesitamos antropodicea: la justicia de Dios es la justicia de la criatura.

Cuanto más tiende el crecimiento a lo infinito, escribe Florenski, más infinita es su manifestación**.** Esto significa que el descubrimiento de la persona en su historia acontece de modo paulatino y dependiente, en virtud de lo que se aspire al Sentido trascendente. El tipo de crecimiento, dirá Florenski, es la medida de la elevabilidad y se caracteriza por el impulso al infinito, no por el dato alcanzado o cumplido[16]. Por eso, la razón contemplativa a la que lleva la teodicea, que depende de la medida de la fe personal, es una razón en ascenso, por cuanto la existencia concreta puede ser abierta en la medida en que demandamos en ella los derechos de la Verdad y en la medida en que se reconoce como punto de partida para un encuentro más profundo.

Hay otra indicación que Florenski hizo en este estudio juvenil, importante para lo que estamos tratando ahora. En términos matemáticos, que Florenski aplica para la interpretación de términos biográficos, *la razón del crecimiento es su tendencia al infinito*. Esto es aplicable a cualquier conjunto temporal (*t*), en el cual se dan diferentes revelaciones personales (quién he sido ayer, quién fui, cómo estuve ante una particular crisis), pudiendo medir si ese conjunto crece o decrece. Pero lo interesante, dice Florenski, no es eso, sino valerse de un término temporal (llámese ω, real o ficticio) a partir del cual la función de las revelaciones personales ya no puede decaer. "Con el pasar del tiempo, antes o después, la persona empieza a crecer, tendiendo constantemente al infinito"[17]. Hay un punto a partir del cual la tendencia al infinito es constante, a partir del cual no se puede dejar de crecer. Ese punto es el punto del éxodo en el que la persona ha de entrar, como concordancia (o fidelidad) con el principio de todo camino posible. Ese punto, y esa aspiración inquebrantable hacia el infinito, es imprescindible para la teodicea; sin él no habría teodicea, no habría la demanda misma de infinitud[18].

---

matemática come abitudine del pensiero y L. Graham – J. M. Cantor, *El nombre del infinito. Un relato verídico de misticismo religioso y creatividad matemática* (Acantilado, 2012).

[16] "Si el hombre no está completamente lleno de sed de Infinito, si no está dedicado en todo y para todo a imprimir el sello de lo incondicionado en la dimensión real de la propia persona, entonces esta dimensión real – en sentido amplio- puede cambiar de valor haciéndose más o menos perfeto. Esto puede ocurrir mediante un deseo acuciante de perfección, o mediante un trabajo consciente dirigido, de modo ineludible, en una única dirección, 'para alcanzar el premio a que Dios llama desde lo alto'. Entonces el desvelamiento del valor tendrá lugar progresivamente, el valor crecerá, y tal proceso, como su crecimiento, seguirá las leyes formales de cualquier crecimiento. Una vez admitido lo dicho, también las consecuencias derivadas a priori de tales leyes generales tendrán irrevocablemente un lugar asignado en la teoría del perfeccionamiento. De este modo, en el análisis del proceso de desarrollo se llega a encontrar el contacto estrecho con disciplinas que, a primera vista, parecerían extrañas unas respecto a otras, como la matemática y la teología moral. Intentaremos señalar algunos puntos en los que tiene lugar un contacto así, señalando fugazmente las condiciones formales a las que se debe atener el desarrollo de la persona, o sea, el proceso de su deificación, por decirlo con el lenguaje de la ascética cristiana", P. Florenski, *Los tipos de crecimiento*, en *SĈT*-1 283. Lo que Florenski sostiene en su ensayo es que lo definitorio en el desarrollo de una persona es el ritmo asintótico de ese crecimiento, cómo y hacia dónde crece, y no un punto determinado de llegada o los factores externos que hubieran condicionado ese crecimiento.

[17] P. Florenski, *Los tipos de crecimiento*, en *SĈT*-1 286-287.

[18] A mi juicio, en esta concepción de Florenski de un punto personal a partir del cual no se decrece en la relación con el infinito, hay una proximidad con Gregorio de Nisa y su célebre concepción de la *epéctasis*. Sobre la noción del Niseno, cfr. E. E. D-Vasilescu, "The epektasis and the exploits of the soul in Gregory of Nyssa's *De anima et resurrectione*", en *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2021, n.º 32, 16-32; O. Solano Pinzón, "La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa." *Perseitas,* 6(1), 2018, 48-70; J. Dánielou, *Platonisme et théologie mystique*, 291-307.

Vivir de tal modo que, una vez atravesado un término temporal ω, el crecimiento de las revelaciones personales no pueda entrar en declive – esto es aquello que marca la originalidad propia de la persona. Es posibilitar en el presente vivir según la vida eterna, aunque no se esté todavía en ella más que de manera germinal. El estado de crecimiento infinito es la imposibilidad del declive, de desfallecimiento, o de envilecimiento; el *no poder pecar*, como lo indicó, entre otros, San Bernardo[19]. Para los temas que nosotros hemos tratado, un estado así significa el éxodo cumplido y no poder retroceder en el amor, y donde el amor no cesa. Más todavía, es la imposibilidad de desacreditar a la existencia, es la victoria sobre la radicalidad del "No"; desde entonces, existe sólo un "Así sea" que no decae, irreversible.

El desarrollo vital se intensifica al acercarse a su término, pero el hombre, libremente, puede abrir o cerrar el término de su movimiento, concluyéndolo en la muerte, o incluso antes, o en una muerte imaginaria como la que concibió Iván Karamazov en la parodia del Paraíso. ¿Qué representa ω para cada hombre? No importa tanto intentar identificarlo con un momento temporal específico; de hecho, es un punto que se da gratuitamente, sin que el hombre pueda ponerlo a su disposición Lo que importa es el modo por el que un punto así se hace posible y se prepara. Importa que la persona se comprometa con la vida incesante, infinita, inmortal, porque, para cada vez que aspire a aplanarse uniformemente, estará mintiendo, no estará poniendo al descubierto el misterio de quién es él[20].

Es en estos términos en los que, a mi juicio, Florenski asume que la Sabiduría divina es el principio de los caminos, de los caminos nuevos, pero caminos exigidos en la teodicea, como un camino de ascenso interminable. Veamos ahora, en cambio, qué efecto tiene eso sobre el modelo florenskiano de racionalidad.

2. Índices de la racionalidad transfigurada

2.1. *La tselomudrie y la experiencia de contradicción*

El descubrimiento de la divina Sabiduría como principio de los caminos, así como la clave personal de crecimiento auténtico, comporta un riesgo continuo, en una disposición anímica de continua sobriedad, atención y vigilancia, como enseña el ascetismo[21]. Esta es la dificilísima tarea de la custodia del corazón. "El corazón se vuelve casto en la sabiduría, es decir, se hace capaz de percibir sin relación a la propia aseidad la belleza de

[19] "El grado superior de la libertad de deliberación consiste en no poder pecar. Y el inferior, en poder no pecar", Bernardo de Claraval, *Sobre la gracia y el libre albedrío*, XXI, 2.

[20] Este es el peligro, indicado por San Agustín, de dejarse arrastrar por el río de la costumbre: "Mas ¡ay de ti, oh río de la costumbre humana! ¿Quién hay que te pondrá dique? ¿Cuándo no te secarás? ¿Hasta cuándo dejarás de arrastrar a los hijos de Eva a ese mar inmenso y espantoso que apenas logran pasar los que subieren sobre el leño?", Agustín de Hipona, *Confesiones* I, 16, 25.

[21] "La sobriedad y la vigilancia espirituales son las condiciones de la vida de la persona; del mismo modo, toda intemperancia y toda somnolencia contribuyen a aquel debilitamiento de la cohesión, del recogimiento del espíritu en sí mismo", P. Florenski, *La columna*, 175 (trad. esp. 176); "«La reunificación de la mente en el corazón es la atención, la concentración de la voluntad es la vigilancia, la concentración de los sentidos es la sobriedad» (Teófanes el Recluso). Esta triple reunificación de uno mismo es la que conduce a la «entrada en el templo interior», desde el cual se puede ver el «templo celeste»", *Ibid.*, 100 (trad. esp. 114).

la criatura, y se inflama en amor hacia toda la creación"[22]**.** El corazón es, para Florenski, como en toda la tradición ortodoxa, el órgano cognoscitivo fundamental, en el cual se desenvuelve el juicio de la persona. "El corazón es el órgano que nos permite percibir el mundo de arriba; por medio del corazón se contempla la raíz originaria de la persona"[23].

Para esta sabiduría del corazón, la espiritualidad rusa se vale del término *tselomudrie*, como saber integral (e integrador). Este término es muy cercano a aquella sobriedad de la metanoia que indicamos anteriormente. Literalmente, indica una condición del corazón no dividido, unido, íntegro, lleno de entereza, diríamos en español, a lo que acompaña un sentido de la castidad, la sencillez, la sobriedad y, por supuesto, de la humildad[24]. Además, está emparentada a la integridad del alma que, en griego, significa la vida salvada (σώος). Según Florenski, se trata de

> una única virtud principal, que podríamos denominar, en contraposición con la fragmentación y la dispersión, como la entereza del alma, la casta integridad del alma, la simplicidad, que permite al hombre ser manso, bienintencionado y puro, que le otorga las fuerzas para llevar a cabo la obra ascética sin vacilaciones y dudas, pero también sin buscar internamente afirmarse a sí mismo, sin vanagloria y sin egoísmo. Esta virtud, que es la mayor y la más radical de todas, se alcanza mediante la profundización de sí mismo – μετανοία –[25].

La *tselomudrie* tiene una relevancia fundamental para la teodicea porque es una fuerza afectiva y racional que hace posible, primero, "la revelación de otro mundo en el mundo de aquí"[26]; después, el reconocimiento de esa revelación como procedente de una alteridad, como *otro*; además, porque ella – sigue diciendo Florenski – es la custodia del ser creatural del hombre. La *tselomudrie* es el motor del éxodo, en cuanto libera a la persona de sí misma y la hace capaz de entregarse al misterio divino[27]; pero un éxodo que ahora podemos interpretar como una profundización en la verdad mística de sí mismo, pues "hace de mi persona, cuando me contemplo en Dios, el ideal para mi propio yo"[28], liberando de la autoidolatría. Además, y esto es importante, la entereza espiritual proporciona una fuerza especial para afrontar las amenazas al éxodo, las convulsiones históricas y la maldad, favoreciendo un ser dispuesto a todo, abierto, acogedor y sereno.

La antítesis de la tselomudrie es la huida de nuestro camino auténtico, verdadero, dejando de permanecer fieles al secreto que guardábamos con la Verdad. Y, al contrario, una intensificación de este 'saber integral' se corresponde con el orden armónico de la

[22] P. Florenski, *Ibid*. 316 (trad. esp. 289).

[23] P. Florenski, *Ibid.*, 352 (trad. esp. 316). Sobre la concepción del corazón espiritual en la tradición bizantina, que Florenski hereda, cfr. T. Špidlík, *Il cuore e lo spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso*, (2004); *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, 104-109; 226-232; P. Florenski, "El corazón y su significado en la vida espiritual del hombre, conforme a la enseñanza de la Palabra de Dios (de un artículo de P. D. Yurkévich)", en *La columna*, 535-539 (trad. esp. 460-462).

[24] P. Florenski, *Ibid.*, 168, 180, 264 (trad. esp. 170, 180, 248).

[25] P. Florenski, *Ibid.*, 342 (trad. esp. 309).

[26] P. Florenski, *Ibid.*, 343 (trad. esp. 310).

[27] "La sabiduría integral de la castidad, como libertad superior sobre los propios pensamientos, es una fuerza que viene de la gracia, y que actúa tan sólo con la condición de que el cristiano se haya entregado a sí mismo a Dios", P. Florenski, *Ibid.*, 354 (trad. esp. 318).

[28] P. Florenski, *Ibid.*, 354 (trad. esp. 319).

persona[29]. Careciendo de ello, la persona se desdobla, pierde su concentración interior, se olvida de quién es, violenta el *logos* íntimo que aspiraba a dar unidad a su crecimiento, e imprime una imagen falsa, enmascarada, a todas sus manifestaciones. En cambio, cada ascenso en esta virtud conlleva una adquisición mayor del equilibrio, una fidelidad a los pasos que la Sabiduría va marcando en su propio camino.

Este estar en vela, estando abierto a toda revelación que pueda tener lugar en la vida, sea procedente de lo alto, como llamada divina, sea en las agitaciones de la historia, por traumáticas que sean, es un modo de atención que asume que en la vida todo es posible, para el bien recibido, pero también para las sacudidas externas del mal. Por eso, a esta atención corresponde un modo de conjugar las contradicciones. Es la experiencia de la antinomia, tan fundamental en la gnoseología florenskiana, que no podría interpretarse fuera de la *tselomudrie*. No puede ser de otro modo, pues el saber atento y vigilante, antiidolátrico, es un arte de sostener los contrarios, como un modo de afirmar incondicionalmente la vida.

Frente a una resolución idealista de los contrarios, Florenski mantiene la siguiente tríada antinómica: tesis, antítesis, hipóstasis: "la conciencia, mediante un acto de fe, supera la tesis y la antítesis y comprende la hipóstasis, la única"[30]. Es el modo hipostático, personal, sapiencial de asumir los contrarios, toda vez que lo hipostático es unidad antinómica, como queda al descubierto en el principio antinómico fundamental, en la Verdad trinitaria.

Para un estado ascendente, las contradicciones se vuelven cada vez mayores, al reconocer la implicación de lo inmanente y de lo trascendente en el propio camino de crecimiento. Nuestro camino único, personal, irreductible, se vuelve cada vez más afectado por la alteridad que la mueve desde dentro; pero, de igual manera, la plenitud de la vida que se está recibiendo entra, cada vez más, en contradicción con el estado caído del mundo, que aspira a retener el ascenso. Este ascenso intensifica cada vez más la puesta a prueba, aumentando el riesgo existencial. "Aquí Dios nos recuerda que el hombre no es la medida de la creación, que el universo está construido conforme a un plan que sobrepasa infinitamente la razón humana"[31], dice Florenski citando a W. James a propósito de la presencia de contradicciones.

La razón, en esta condición, ha de ser una capacidad para integrar, crecientemente, las revelaciones desconcertantes que acontecen en el tiempo. Pero no podrá integrarlas reduciéndolas a los modelos de lo ya sabido, vivido o atravesado; antes bien, de lo que se trata es de afirmar esas revelaciones en lo que tienen de inaudito, de rompedor, de extraño; a la vez que no las tomará como manifestaciones acabadas en sí mismas, que, al no poder ser incorporadas a nuestro régimen, se quedaran fuera, encubiertas o ignoradas. La *tselomudrie* no puede apartar los ojos de ninguna contradicción traída por esas revelaciones, pero reconoce en ellas la acción *posible* de un logos superior, reconociéndolas, pues, con una potencia simbólica. No reducir la tesis a la antítesis, ni viceversa, sino mantener simultáneamente la tesis y la antítesis como expresiones de la hipóstasis. Sin limar nada de su contradicción punzante, al reconocer las contradicciones

[29] "El orden propio del hombre es su *tselomudrie*", P. Florenski, *Ibid.*, 264 (trad. esp, 248).
[30] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVII, en *SĈT*-3 (2), 468.
[31] P. Florenski, *La columna*, 157 (trad. esp. 161).

como símbolos, podrán conjugarse con nuestra propia medida (todo lo que hemos atravesado, el estado de ascenso en el que estemos), la cual también quedará reafirmada como simbólica[32].

La mirada crítica querría desarmar una realidad dada o un contenido asumido, hasta dar con un territorio no contradictorio, cierto, desde el que recuperar la realidad. Pero este sería un grado de cuestionamiento filosófico muy limitado. La simbolización del saber del corazón, por el contrario, afirma toda realidad, pero relativizándola en una relación de ascenso. Lo antinómico "lo único que dice es: una y otra afirmación son verdaderas, pero cada una a su manera; la conciliación y la unidad se dan por encima de la razón discursiva"[33]. Este estar *por encima* nos da a entender que la armonía de lo contradictorio es muy distinta de una síntesis que neutralice la contradicción en cuanto tal. "Dejemos que la contradicción permanezca en su carácter profundo, así como ella es".

Desde esta perspectiva, a mi juicio, las cuestiones de la teodicea – muchas de las cuales nacen de la protesta ante lo que indigna a la razón – pueden ser contempladas de una manera renovada. Puede que nos enfrentemos a una injusticia expresa, pero lo realmente provocador será que esa injusticia haya sido posible, y esto es lo que el filósofo debe atreverse a asumir, no para neutralizarla, sino para poner al descubierto qué luz puede brillar en el interior de su contradicción. La contradicción es una clave del ascenso, porque espolea al pensamiento obligándonos a ir más allá: "¡La contradicción! Es siempre el misterio del alma, el misterio de la oración y del amor. Cuanto más nos acercamos a Dios, más netas son las contradicciones. Aquí se hallan presentes en todas partes; no las abolirán ni las estructuras sociales ni los argumentos filosóficos"[34].

La contradicción es un índice de lo irreductible a todo ánimo de resolución (técnico o conceptual), por eso es una expresión de la vida humana, que es crecimiento irreductible: "La contradicción interna no es un indicio de falsedad, sino de integridad interior. Desviar las contradicciones es un síntoma de incomprensión de la naturaleza humana. Todo lo que está vivo, en el pensamiento, está lleno de contradicciones"[35]. "Mientras tanto, en este estado de espera, cuanto más agudas y multiformes son las antinomias de la fe, tanto más penetrante y más plena de resonancias es la experiencia vivida"[36]. La antinomia es la posibilidad de ascender, de crecer, de reconocer la propia medida como una medida desbordante. Es en ese sentido como debe asumirse que la fe es la superación de la antinomia, sin por ello sacrificar nada de la profundidad avistada desde la experiencia de la contradicción. "Allí donde no hay antinomia tampoco se da la fe"[37]. La conciliación es fáctica, no conceptual ni artificial; esta armonía de los contrarios es la fuente de sentido que se renueva a cada paso.

---

[32] "Todo pensamiento vivo se funda en una contradicción, y vive de ella. El pensamiento religioso no elude, sino que inmediatamente afirma tanto el sí como el no. Cada sí es el no de otra cosa. Cada vez que eso ocurre, el hombre, con un acto de fe, supera la razón, percibiendo como un todo entero" P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVII, 468.

[33] P. Florenski, *La columna*, 159-160 (trad. esp. 163).

[34] P. Florenski, *Ibid.*, 157 (trad. esp. 161).

[35] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, I, en *SĈT*-3 (2), 386.

[36] P. Florenski, *La columna*, 162 (trad. esp. 165).

[37] P. Florenski, *Ibid.,* 162 (trad. esp. 165), "Sólo la experiencia religiosa auténtica percibe las antinomias y ve cómo es posible su conciliación fáctica; pero para el entendimiento positivista permanecen invisibles", *Ibid*., 162 (trad. esp. 165).

> En la medida en que la persona se va espiritualizando aflora progresivamente a su conciencia la belleza tanto del primero como del segundo polo de la antinomia; ésta se agudiza, la tesis y la antítesis se hacen cada vez más incompatibles en el plano del entendimiento, más irreconciliables para el razonamiento natural, llegando así a excluirse la una a la otra. Pero al mismo tiempo la antinomia, para la conciencia religiosa superior, se muestra como un valor espiritual dotado de una unidad intrínseca, como una totalidad integral no formada de elementos yuxtapuestos desde fuera, sino alentada por una propia vida interior. El asceta espiritualizado ha podido recibir la verdad de una cualquiera de las mitades de la antinomia: el otro término de la dualidad, polarmente complementario, se fijará en su conciencia con una fuerza directamente proporcional a la altura religiosa del receptor[38].

Para el crecimiento de la persona, Florenski considera como antinomia por antonomasia la relación entre la gracia y la ascesis[39], esto es, entre el máximo al que la persona libremente puede aspirar y la revelación gratuita, pero liberadora, que acontece en aquello que para él resulta imposible. La conjunción hipostática de ambos extremos es, pues, la realización máxima de la libertad, de lo posible y lo imposible. Y cuanto más se intensifique esa conjunción hipostática, más extrema se hace la contradicción, pero también más necesaria. El resultado es que, aquel que porta consigo los signos contradictorios (y, para Florenski, este es el asceta) ofrece con su gesto, con su ascenso, una posibilidad de reconciliación, de avance, de libertad: él muestra que la vida puede y debe ser atravesada, que el éxodo es incondicionalmente posible; él, dice Florenski, da noticias de una posible sanación ante las heridas provocadas por un modo de portar la antinomia sin ascenso. "La razón misma está fraccionada y escindida. Sólo la inteligencia purificada y teófora de los santos se encuentra un poco más íntegra: en ella los pedazos y fisuras han comenzado a soldarse, en ella el mal del ser está en vías de curación, las heridas del mundo cicatrizan, porque ella misma es el órgano que aporta la sanación al mundo"[40].

La razón – pero razón 'purificada' en la virtud de la *tselomudrie*, creyente, vital y mística – tiene una dignidad enorme, pues ella se convierte en la posibilidad de sanar el mundo, de dar posibilidades, de abrir caminos para el éxodo de la persona. Como iremos viendo, la razón está llamada a la santidad, es decir, a ocupar el trono cedido por Dios. Siendo así, la experiencia de la contradicción aparece como el espacio intermedio entre la providencia divina y la libertad humana; es el espacio de la llamada, de la invitación – por desconcertante y punzante que se presente – a entrar en el espacio intradivino, trinitario, a hacerse uno mismo éxodo[41]. Es decir, lo antinómico es un reflejo de lo trinitario, no sólo en el nivel del entendimiento abstracto, sino existencialmente. Lo antinómico del ascenso es el modo trinitario de estar en la historia. Por eso, según

[38] P. Florenski, *Ibid.,* 299-300 (trad. esp. 277).
[39] P. Florenski, *Ibid.,* 354 (trad. esp. 318).
[40] P. Florenski, *Ibid.,* 159 (trad. esp. 162).
[41] "El dogma de la providencia de un Único Dios y el dogma de la creación del mundo por un Dios Bueno, lo que equivale a afirmar la concesión a la criatura de un ser propio y autónomo; la providencia divina y la libertad de la criatura constituyen, en su antinomia, un único dogma: el dogma del amor de Dios hacia la creación, que tiene su fundamento en la idea de Dios-Amor, es decir, en la idea del carácter trinitario de la Divinidad", P. Florenski, *Ibid.,* 278-279 (trad. esp. 259).

Florenski, las antinomias son auténticos custodios del misterio, protegiendo consigo al hombre en su camino, ante los peligros de sesgar la profundidad y la potencia de la vida[42].

2.2. *La conmoción de la razón: el estupor filosófico y el temor divino*

La experiencia racional de la contradicción comporta un estado, también creciente, de conmoción. La virtud de *tselomudrie* es una disposición de conmoción existencial: el asceta es el conmovido. No se trata solamente de un tono interior, psíquico, abrigado hacia la realidad. La conmoción más profunda, que hace vibrar 'las raíces misteriosas de la persona' (como las llama Florenski), es inseparable de la contemplación, de la inteligencia, de la lectura interior de los acontecimientos y de las criaturas. De ella puede decirse lo mismo que del acto de fe o del conocimiento del dogma trinitario, porque se trata, igualmente, de la experiencia de la Verdad: es intuición racional, síntesis de concreción e infinitud. Esta conmoción delata la llegada a nosotros de una vitalidad más fuerte, más real, más luminosa. Ella es la que hace a la persona mantenerse en vela y estar atento a las revelaciones, acogiendo los acontecimientos incondicionalmente –con una implicación personal también incondicional, atreviéndose a asumir las contradicciones como posibilidades de ascenso.

¿Qué es esta conmoción? Florenski nos la presenta mediante las dos disposiciones a las que, tradicionalmente, se ha atribuido el principio de la sabiduría: el estupor y el temor de Dios. En un escrito fundamental para comprender qué idea tiene Florenski de la razón integral, titulado *La dialéctica*[43], Florenski nos recuerda cómo, desde Platón, el estupor ha sido, para los filósofos, el principio del conocimiento de la Verdad. La personificación ideal del estupor la encuentra en el apóstol Tomás, quien simbolizaría el trauma (θαῦμα, donde Florenski juega con la raíz etimológica del nombre de Tomás, Θωμάς[44]), la sacudida interior entendida como la exigencia contundente de veracidad. Esto, a mi juicio, es muy relevante para entender lo que significa el alcance del estupor, porque Tomás representa la exigencia radical de prueba (si pensamos en el famoso pasaje evangélico de Jn. 20), de justificación, o sea: de *-dicea*. El estupor es, entonces, mucho más que un asombro maravillado, encantado, ante el espectáculo del mundo, pero de corte estético. Más bien encarna la máxima radicalidad posible ante la Verdad; una radicalidad querida y provocada, con su sacudida, por la Verdad misma.

Por eso, dice Florenski, el estupor es la conmoción primigenia (*pervostepennoye*)[45], porque es la matriz de todas las demás pasiones, pero también porque es imprescindible, esencial, basilar para que la persona sea persona. Esta conmoción es la fuente del pensamiento y el cauce por el que unirse al misterio, reconociéndolo como misterio. "Cuanto más concentrada está la atención y cuanto más agradecida en el modo de acogerlo, más se le pone el misterio al descubierto, para que, elevándose desde sus

[42] P. Florenski, *Ibid.,* 808-809 (trad. esp. 701).

[43] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 118-141.

[44] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 132-133. "La imagen que se tiene de él [de Tomás] como de un escéptico es falsa, porque en la base de su espíritu no está el escepticismo, sino el estupor, sacudido por el cual lo lleva todo hasta sus raíces más profundas", P. Florenski, *Ibid*., 131.

[45] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* 3(1), 129.

envolturas ya reveladas, el pensamiento abra caminos nuevos por los que expresarse. Fascinado por el misterio, el pensamiento se envuelve de él y ya no se le separa…"[46]. El estupor, por tanto, declara que estamos unidos al misterio, pero también que podemos estarlo más, infinitamente más.

No sólo eso. Si el nombre del apóstol Tomás es el emblema de la conmoción existencial, Florenski recuerda que el mismo apóstol ha dado muestra de una prontitud al sacrificio por la Verdad, cuando, ante la muerte de Lázaro, exclama "vamos también nosotros, para que muramos con él" (Jn. 11, 16). Florenski ve en este pasaje una expresión de cómo el estupor provoca una disposición para negarse a sí mismo y ascender en la fe, o sea, el estupor es un modo de trascender desde la identidad inferior hacia la identidad superior: "preparado para morir y resucitar, con tal de tocar con la mano la realidad de la fuerza del Espíritu que devuelve la vida; esto no es, ciertamente, un escepticismo pusilánime, sino un gran eros dirigido hacia una realidad superior, una gran puesta a prueba"[47].

Esta analogía no puede dejar de hacernos pensar que, en realidad, al estupor es inherente el anihilamiento de sí mismo, resucitando unido a la realidad contemplada, como han expresado muchos místicos. Esta negación de sí mismo es propia del éxtasis. "Quien se llena de estupor, sale de la mente, abandona la conciencia *acostumbrada*, abandona lo que era suyo, atraviesa un ἑκ-στασις"[48]. Ser conmovido es estar ya fuera de sí, en éxtasis, en cierta medida. La conmoción del estupor delata la posibilidad abierta de éxodo, por eso le acompaña un sentimiento de liberación. Es esto lo que se pone de manifiesto cuando la experiencia de la contradicción nos genera una conmoción profunda, incluso si es dolorosa, porque, en ella, comparece una realidad trascendente irreductible al grado de conocimiento en el que ya estábamos. "La sorpresa – dice Kant, citado por Florenski – viene cuando el espíritu queda aturdido ante la incompatibilidad de una representación, y de la regla dada por la misma, con los principios fundamentales ya adquiridos, de donde también nace la duda, sobre si habrá visto o juzgado bien; pero la admiración es una sorpresa incesante, incluso cuando esta duda desaparece"[49].

El estupor, pues, tiene un factor liberador, exódico, por cuanto trasciende a todo intento de uniformidad, de absolutización del propio estado, de reivindicación velada de la identidad inferior y de resistencia a la alteridad. El estupor promete: trae una posible buena nueva. Y si, atravesando el tiempo, no desfallece, es decir, si se convierte realmente en un motivo de crecimiento, entonces, gracias a él, habremos transitado un camino nuevo en el misterio. El estupor es ya un índice de un camino nuevo que se abre, no es una sacudida psíquica ante un elemento del mundo, el cual permaneciera indiferente a nuestra conmoción. Es el misterio mismo quien obra en nosotros, y el estupor, entonces, confirma que estamos ya inmersos en un camino ascendente, que hemos sido tomados de la mano por una realidad personal para ir más allá. Alguien o algo toca nuestro nervio, convirtiéndonos en más de lo que éramos.

[46] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* 3(1), 134.
[47] P. Florenski, *Ibid.* en *SĈT* 3(1), 131-132.
[48] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* 3(1), 127.
[49] I. Kant, *Crítica del juicio*, Sección I, § LXI.

Ahora bien, cuando la conmoción nos descubre en una distancia absoluta, única, no sólo misteriosa, sino divina, el estupor se transforma y se lleva hasta su máxima potencia. Todo lo dicho acerca del estupor, se dirá ahora en un grado sumo: la vibración ante el misterio, el éxtasis y el anihilamiento, el compromiso incondicional ante la veracidad de lo que se contempla, el deseo de tocar la raíz de la Verdad, la entrega de sí mismo para un crecimiento infinitamente mayor, el reconocimiento de que estamos ante un camino prometedor que se nos ha abierto y por el que somos llevados. Esta es la radicalidad de la relación entre la criatura y el Creador, esta es la experiencia de ser llamado a la vida, no por una fuerza vital mayor, sino por la fuente misma de toda vida. Si antes el estupor era la conmoción primigenia, ahora podremos decir que estamos ante una sacudida mística sin la cual la vida se vuelve insostenible, aunque – como el estupor, pero en grado sumo – para el hombre resulte una absoluta contradicción.

En esta singular percepción del estupor Florenski reconoce el temor de Dios[50]. Con 'temor' quiere hacerse referencia a una conciencia de la distancia, porque no estamos simplemente ante algo o alguien que nos sobrepasa, sino ante el desbordamiento como tal; no sólo 'lo mayor posible', sino 'lo mayor que lo cual nada es posible y más allá de todo lo posible', como rezaba el argumento anselmiano. Más todavía, el temor de lo divino no puede confundirse con una desconfianza de quien se descubre ante alguien terriblemente fuerte – si así fuera, el estupor sería insignificante para la teodicea. El temor surge exactamente como asombro porque hemos sido alcanzados por el desbordamiento, porque la máxima trascendencia posible está unida a nosotros, porque "he visto a Dios cara a cara y ha sido preservada mi vida" (Gn. 32,20). El temor divino declara que la Persona divina se ha dejado tocar, o mejor, ha querido ser tocada – y dejarse tocar, como en la teomaquia de Jacob, para nosotros significa poder preguntar, yendo hacia la raíz de la verdad de Dios, hacer teodicea, que se convertirá en amor, llegando a estar en el mismo 'lugar' (Jn. 14, 3) del Logos.

Dice, en fin, Florenski:

> Hemos escuchado a menudo que "el fundamento de la sabiduría es el temor del Señor", pero pocos se han detenido a pensar en la verdad ineludible de estas palabras, tan cercanas a la concepción de los filósofos que hicieron, del estupor, el principio de la filosofía. Para adquirir conocimiento, se necesita tocar el objeto del conocimiento, y el signo de que este contacto ha tenido lugar ha sido precisamente la sacudida del alma, el temor. Este temor lo provoca el contacto con lo nuevo, con aquello que es totalmente nuevo y que se contrapone a nuestra cotidianidad. De entre las impresiones que se tienen del mundo, se insinúa una que no es del mundo, incomparable con nada, diferente de cualquier otra realidad, totalmente otra. Y, una vez que se nos insinúa, rasga el velo de la cotidianidad y de la conciencia; penetra, como espada de doble filo, hasta separar el alma del espíritu, esto es, hasta aquel punto de contacto entre nuestro núcleo nouménico y la esfera de los fenómenos, de los descubrimientos y comprensiones terrenas. Entrando, incendia nuestro Yo, y desde el tiempo vislumbramos la Eternidad[51].

[50] Al temor de Dios está dedicado el primero de los capítulos de *La filosofía del culto*, "El temor de Dios", 27-50.

[51] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 29. "Lo nuevo rasga el velo de lo acostumbrado de modo misterioso, insólito. Pero la fuente del temor no está en el modo en que se insinúa lo nuevo, sino en la

2.3. *La razón es impulso y el impulso es racional*

Me he detenido en la comprensión del estupor y del temor divino ofrecidos por Florenski porque en ellos, como principios del saber – y, por tanto, principios del éxodo –, se toca el núcleo de la razón integral. La razón integral es una razón conmovida, y eso pone de manifiesto cómo se renueva la razón y cómo en aquello que, para una lógica abstracta se juzgaría irracional, radica el auténtico orden que merece ser llamado 'racional'. Para aclarar estas dos facetas de la razón integral, vamos a ver, primero, cómo la razón es impulso hacia lo alto, es decir, que con la razón nuestra medida crece y borbotea; después, señalaré cómo ese impulso de la razón es significativo en sí mismo, y no un mero recurso de la razón para llegar a donde quiere.

La razón, cuando entra en la ley de identidad superior (*rázum*, no *rassudok*), es para Florenski 'fuerza' y 'expresión de vitalidad interior', "un movimiento de la profundidad del espíritu, que sólo puede definirse simbólicamente"[52]. Esto tiene que ver con un *pathos* de la razón integral, cuyo estilo ya no es una atribución lineal de significados, ni un modo de unir actos cognoscitivos según los principios de identidad y de razón suficiente. Ambos principios son incorporados – no anulados – a un dinamismo mayor, trascendente y sintético, de una intensidad vital incesante, que viene y va y gira en torno al objeto contemplado, poniendo al descubierto aspectos que se saben parciales, a veces incluso incoherentes o dejados casi en suspenso, cuando no declaradamente paradójicos, pero que, por su propio carácter, fuerzan a la razón y al objeto a repetir el mismo acto cognoscitivo infinidad de veces, abriendo la posibilidad de descubrir dimensiones nuevas[53]. Aunque, como veremos, el arquetipo de este estilo para Florenski es la dialéctica platónica, desde el punto de vista del impulso generado por un *logos* que reúne tensiones contrastantes, antinómicas, la figura de Heráclito es fundamental para comprender este modo propuesto por Florenski de entrar, con la razón, en el misterio.

La idea del impulso en lo racional, como puente que permite ascender de un estado de comprensión a otro, es distintiva del Eros platónico. Por eso, de la razón integral debe decirse lo mismo que Florenski ve en el platonismo (una *corriente* espiritual, más que un conjunto de escritos de Platón):

> No tanto un sistema de conceptos y juicios, ya determinado y siempre igual a sí mismo, sino una especie de tensión espiritual, como un índice que apunta desde la tierra hacia el cielo, desde aquí hacia lo alto (…) Este impulso indestructible del alma hacia el cielo, este ímpetu

---

percepción de la trascendencia de lo que se nos manifiesta. Lo que se revela no es de aquí, y todo el mundo aparece vacilante, inestable, débil, pues lo normal empalidece al descubrirse cara a cara ante la Realidad auténtica. Y con esa normalidad, empalidece también nuestra existencia; también nosotros parecemos llamas temblorosas expuestas a los vendavales de la nada, casi sumergiéndonos en el no-ser. Pero es precisamente ahí cuando descubrimos nuestro apoyo eterno, en Aquel que es desde todos los siglos. Y nuestra máxima postración se convierte en nuestra máxima exaltación. Tal es el doble efecto del temor de Dios", *Ibid*. 29-30.

[52] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 68, 70.

[53] "Uno es deslumbrado por algo, e inmediatamente se descubre un mundo nuevo, que no se puede paragonar a ningún otro. El hombre comprende inmediatamente: ¡es a esto a lo que se referían aquellas palabras que pronunciaba sin saber!" P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, VI, en *SĈT*-3 (2), 414.

> hacia otros mundos, no se puede agotar en una construcción intelectual ya acabada en sí misma, como tampoco puede definirse con términos fijados de una vez para siempre: al contacto con la Verdad, todo se derrite y se desliza como cera ante el fuego[54].

El impulso de la razón es un valor por sí mismo, porque el conocimiento entra en la realidad misma, le toma el pulso a la realidad. No lo olvidemos: el conocimiento trinitario es armonía de hipóstasis y ousía, de alteridad y generación, de realidad y sentido. Ya dijimos que, en la cumbre de la teodicea trinitaria, el aspecto hipostático del hombre contempla una Realidad cuyo acto mismo de existir es Sentido, y viceversa, conoce un Logos que es plenitud existencial. El impulso no consiste, pues, en un autorreconocimiento en el alma de la propia carencia ante la Verdad absoluta, porque, entonces, la razón se daría el impulso a sí misma y el estupor sería fingido. El impulso es el fruto de un conocimiento real y místico.

El conocimiento místico es conocimiento de un Logos Creador, un Logos en quien está la fuerza de existir. La máxima radicalidad posible, la posibilidad de que el conocimiento sea místico y el reconocimiento de la realidad como misterio residen en esta posibilidad, por la cual, conociendo, se recibe una vida más fuerte. En lo conocido, en los *logoi*, no se vislumbra simplemente una unidad de sentido que remita a la máxima unidad de sentido, sino el Logos que es potencia de existir. Quien conoce de esta manera, "no se aferra a conceptos o a máximas como a algo autónomo, sino que, a través de ellos, capta la fuerza única del Verbo, «por quien todo fue hecho»"[55]. A través de lo conocido, captar la fuerza del Logos; a esta dualidad se debe el valor del impulso, de la conmoción, del estupor.

Este conocimiento del Logos Creador en los *logoi* es radicalidad porque es ir a la raíz misma de la realidad, a su nacimiento o creación. En el impulso, la razón toca la realidad en su génesis – no de modo absoluto, sino en la medida del crecimiento de quien conoce y de lo que se conoce de modo inmediato; no es un éxtasis puro, sino un impulso simbólico: ascenso. La razón conmovida "se intensifica en las raíces generadoras del ser"[56] y "el impulso de la voluntad se asume como lo más singular que hay en la estructura" de la persona, pues "entra en un contacto estrecho con el origen de la realidad"[57].

La razón, en cada impulso, va al origen de la realidad, a las raíces de la realidad y del sentido. Es ir, sin cesar, al límite de lo creado y lo increado, de lo visible y lo invisible; "esta es la metafísica en su auténtica y única acepción posible"[58]. Si no fuera así, la relación creado-increado permanecería en el agnosticismo, más bien no sería relación, en el sentido hondo de esta categoría, pues lo creado se mostraría incapaz de comunicarse – radicalmente – con lo increado. En ese caso, el impulso sí sería un hecho ciego, a lo sumo un indicio de algo lejano, pero no llevaría a ninguna parte.

---

[54] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3 (2), 70. "El calor es del propio Eros hacia lo auténtico y verdadero" P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 122; "el calor de Eros todo lo vence", *Ibid*., 126.

[55] P. Florenski, *Los nombres*, en *SĈT*-3(2), 313.

[56] P. Florenski, *Ibid.,* 315.

[57] P. Florenski, *Ibid.*, 310.

[58] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 126.

2.4. *La filosofía es estupor organizado*

Si el impulso de la razón es un elemento positivo y luminoso, porque pone a la razón en contacto íntimo con lo otro de ella, entonces la razón está llamada a mantenerse en un impulso sin fin[59]. La actividad racional es entonces la posibilidad de ver el mundo de un modo renovado, siempre nuevo, como en un acontecimiento en el que el éxodo está realizándose sin límites. "Dice el Sabio: «nunca se sacia el ojo de ver, ni el oído de oír» (Ecl. 1, 8). La contemplación insaciable de la realidad, la escucha insaciable de su palabra, eso es la dialéctica"[60]; "el camino de los misterios se ha dirigido hacia una percepción renovada del mundo, hacia una mirada cada vez más asombrada ante la vida"[61]. Por eso, para Florenski la filosofía es una actividad transfiguradora, lo que equivale a decir que la filosofía sólo llega a ser tal cuando garantiza la inversión de la perspectiva, como un hondo acontecimiento liberador para la persona:

> Lo propio de la visión racionalista del mundo es intentar arrancar el velo de lo misterioso e iluminarlo todo con una luz artificial. Desde un punto de vista psicológico, para el hombre es natural decir que todo es simple. Pero es un sentimiento opuesto a la maravilla, del que nació la filosofía. Ser filósofo significa percibir siempre la realidad como algo nuevo, que no es repetitivo ni parece jamás banal. Tal es el acto heroico de la vida espiritual: cada cosa se renueva, empezando por la propia conciencia, siguiéndole después todo lo exterior. Todo se basa en esto: transfigurar la realidad entera. Se necesita morir y olvidarse de lo que ya parecía consumado: cuando nos despertemos, todo será para nosotros nuevo, maravilloso, eternamente encantado[62].

Aquí Florenski ya nos da una pista más sobre el carácter del impulso contemplativo, que es inmolatorio, en una kénosis noética: el pensamiento ha de morir a la datidad alcanzada para entrar en un espacio nuevo. No es esto un imperativo, sino una constatación real de lo que acontece en la conmoción, cuando la razón es sacada de sí misma y llevada a un plano superior de la visión. El valor que Florenski concede a la razón (razón integral, 'iluminada', en ascenso) es, a mi juicio, que precisamente ella es el sostén del éxodo, el lugar en el que acontece el sacrificio, concediéndole a la persona una unidad infinita de visión y de sentido, y sin ahogar a la persona a la fuerza ciega de la vida que recibe. Y eso permite a la persona sostener (hipostáticamente) esa vida, responder de ella, convertir a esa vida en palabra suya (*logos, slovo*).

Por eso, el impulso tiene un sentido interno. Si todo el valor de la razón se agotase en consentir una conmoción que le hablase de otra realidad, siendo absorbida por una experiencia luminosa, entonces la filosofía se confundiría con la estética o con el misticismo. ¿Qué tendría entonces la filosofía de propio, y en qué consistiría la razón? Inseparable de lo estético y de lo místico, en realidad se distingue de ambos. Si esta

---

[59] La razón integral está animada, en su núcleo interno, por aquello que la filosofía monástica medieval llamó *excitatio mentis* o *dilatatio mentis* (Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, notas 139, 143, 146 a Riccardo di San Vittore, *De IV gradibus violentae caritatis*).

[60] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 123-124.

[61] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT* 3(1), 126.

[62] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, III, en *SĈT*-3 (2), 395-396.

distinción no fuera posible, el impulso ascendente no sería realmente liberador, no ofrecería una profundización infinita de sentido; sería una experiencia inmediata, pero viciada, como la intuición plotiniana, deslumbrante, pero cerrada en sí misma. Pero si es la razón quien obra su peculiar inmolación, permitiendo nacer a una realidad nueva, entonces la razón obra algún tipo de protección, para que esa protección no sea para la persona una autodestrucción ni una impulsividad irracionalista. Paradójicamente, la razón, muriendo a sí misma y siendo el cauce del sacrificio racional, consiente mantenerse en la inversión de la perspectiva; es la razón la que nos permite acoger y consolidar el apocalipsis.

Florenski dice, así, que la razón integral es *estupor organizado*[63]. Hay en él un orden, que se vuelve compacto y preparado con arreglo a un fin (esto significa 'organizado'); el estupor puede convertirse en *organon*, enderezándolo hacia un término. La filosofía, pues, no es sólo la conmoción, sino conmoción y método (uno en otro). Pero, para ello, la razón misma ha de ser transformada, según el movimiento:

> La filosofía exige un observador vivo, móvil, de la vida, no una inmovilidad rígida y convencional. La filosofía afirma la vida y su riqueza, concordando con la ciencia sólo en la necesidad de un *camino*. A la filosofía no le basta un grado de la descripción, porque tiende a una completitud cada vez mayor, a medida que profundiza en la esfera de su propia descripción. La filosofía tiene, como objeto, no un punto de vista único, solitario y consolidado sobre la vida, sino un punto de vista cambiante, como la superficie móvil de la descripción del mundo. Y si elige un punto de vista móvil, no es porque la historia le obligue a ello, sino por su propia libertad. Con un giro tras otro, la filosofía se enrosca en la realidad, clavándose en ella y entrando en una intimidad cada vez mayor. Es una meditación aguda de la vida transformada en palabra corriente, pues, para tener tal agudeza, todo movimiento del espíritu contemplativo ofrece, por una necesidad propia, una imagen verbal parecida a las olas en torno a la hélice del barco[64].

La razón sale de la linealidad al hacer del movimiento el principio de su actividad, pero entonces ella se convierte en la solidez de ese movimiento, en la 'unidad' y

[63] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* -3 (1), 125-126.

[64] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* -3 (1), 122-123. Lo cierto es que muchos de los textos de Florenski, en los que enfrenta la vitalidad interior al saber abstracto, redundan en las críticas ya hechas por los vitalismos de diferente corte, en Europa y en Rusia, contra el panlogismo y el positivismo: "la Ciencia es hostil a la vida; negando la negación, el enemigo del enemigo de la vida – el filósofo – vuelve a la vida", *Ibid.*, 122; "la Ciencia se contenta con un único experimento, porque, construido un esquema, ya sólo trabaja con él; la Filosofía, en cambio, busca un experimento que no se marchite jamás, en un viaje de ida y vuelta del pensamiento a la vida" *Ibid.,* 50; "mientras [la Filosofía] aspira a renovar todo lo que se había vuelto habitual y que había oscurecido la viva luz de lo real, [la Ciencia] sólo piensa en consolidar esquemas e imágenes que ya no conmuevan, dándolos por asumidos, pero también apagándolos"; P. Florenski, *Ibid.*, 125; "en la contraposición entre un pensamiento que se mantiene rígido e inmóvil y un pensamiento que se escapa, resistiéndose a detenerse allí donde se le pone, está toda la hostilidad entre Ciencia y Filosofía", *Ibid*., 122. Para un científico del calibre de Florenski, es claro que estas sentencias contra la 'Ciencia' (hipostasiada, es decir, tomada como límite simbólico) no se pueden confundir con la actividad científica como tal, como si creara una dualidad entre las ciencias que estudian el mundo y la filosofía de la vida. Más bien es lo contrario; la dualidad no acontece entre el mundo de los objetos y el mundo de la persona, entre ciencia y filosofía, porque la única dualidad posible es entre estupor o ausencia de estupor. El modo de conocer personal, vital, como el descrito por Florenski, podría y debería extenderse a todos los ámbitos de la ciencia, haciendo que el estudio científico se encuadre en la vida y misterio de la naturaleza.

permanencia de ese movimiento, donde la persona puede revelar su carácter hipostático. "La filosofía, determinada por un movimiento espontáneo, habiendo hecho del movimiento el principio de su coherencia, conserva la unidad en el movimiento de la vida"[65]. "La razón ha de ser compacta y a la vez flexible, para evitar que se desvanezca bajo el impulso de la propia *ousía*. Y siendo fuerte, no vive desde sí misma ni para sí misma; aun siendo activa, no se le puede atribuir una estructura autosufuciente. (…) Se adapta siempre al objeto y al fin concreto por el cual se había activado. Es una razón elástica por su propia función"[66]. Su potencia es la potencia de la vida que aflora en ella, la potencia generadora, que la razón sabe canalizar; además, su flexibilidad y fluidez no cae en una vaguedad relativista, porque la razón no es autónoma, sino realista, adaptada a una realidad que ella misma es móvil, y que a la razón se le aparece como superior, trascendente, digna de dar impulso para ascender[67].

Florenski encuentra esta plenitud de la razón en la dialéctica platónica[68]. La dialéctica representa, para él, el movimiento y la libertad de la razón, un éxodo continuo respecto de los estadios alcanzados en el conocimiento. Sus *logoi*, que, al decir de Platón, "se escapan y no quieren permanecer donde se les coloca"[69], ponen de manifiesto la imposibilidad de autosuficiencia de la razón. La dialéctica es, para Florenski, el único modo posible de mantenerse en relación vital, abierta, capaz de integrar unidad y movimiento, irreductibilidad y potencia generadora; es, pues, la única razón posible para hablar de comunión y alteridad. "El fin de la dialéctica es una relación nueva con algo otro respecto del pensamiento"[70].

La dialéctica, para Florenski, es el modo de sostener unidad y multiplicidad, permanencia y dinamismo. Esta es la afirmación de Platón, que recuerda Florenski: "La prueba más importante de que alguien sea dialéctico o no está en su capacidad de sentir no sólo lo múltiple en lo uno, sino también, al contrario, lo uno en lo múltiple, la visión de lo múltiple como singularidad (…) pues quien es capaz de una tal visión integral es dialéctico, y quien no, no"[71]. La importancia de esto es que la dialéctica permite ser la expresión verbal de la perspectiva invertida. La dialéctica es multifocal, integra

[65] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -3 (1), 123.

[66] P. Florenski, *Los nombres*, en *SĈT*-3(2), 316.

[67] En la defensa oral que hizo de *La columna*, Florenski establece este modelo de razón, indicando que es precisamente este carácter elástico lo que la lleva a plenitud, aquella modalidad en la que la razón puede ofrecer el máximo posible de racionalidad: "La razón no es una caja o algo así como un receptáculo de contenido geométrico en el que depositar lo que se quiera; como tampoco es un molino que triturase el trigo y la cizaña; no es un sistema de funciones mecánico, siempre igual a sí mismo, igualmente aplicable a cualquier material y a cualquier situación. No, es algo vivo y teleológico, un órgano del ser humano, un modus de relación dinámica del sujeto cognoscente con el objeto cognoscible, o sea, un tipo de relación viva con la realidad. Por ello, no funcionará siempre del mismo modo, pues ella misma, su "cómo", queda determinada por su objeto, por su "qué". Flexibilidad y plasticidad son las características de la razón, realizadas unas veces de un modo y otras, de otro, según el τόνος de su actividad vital. Y así, la tarea del epistemólogo no será desvela la naturaleza de la razón fuera de su relación con cualquier objeto de conocimiento, fuera de su funcionamiento (una tarea ya de por sí vaga), sino descubrir cuándo y en qué condiciones la razón es realmente tal, cuándo alcanza su plenitud expresiva", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT*-2, 136.

[68] Cfr. P. Florenski, *Dialéctica y razón, La dialéctica, El sentido del idealismo*.

[69] Platón, *Eutifrón*, 11c.

[70] P. Florenski, *Hamlet*, en *SĈT* -1, 250.

[71] Platón, *República*, 537c.

unitariamente diferentes planos, horizontes y perspectivas, obligando, de suyo, al movimiento, al salto, al reconocimiento de una alteridad irreductible implicada en el acto cognoscitivo. "La filosofía es lenguaje, pero no es una única descripción, sino pluralidad de descripciones que se traspasan una a otra. Es *drama*, cuyos símbolos son símbolos en movimiento. 'Dialéctica' es el nombre de aquella descripción que se define a sí misma libremente hacia una concepción cada vez más profunda"[72].

> ¿Cuál es el significado de la dialéctica? La integridad. No hay definiciones aisladas, ni demostraciones aisladas. ¿Qué es, entonces? Es la maraña creciente de los hilos de la contemplación, el coágulo cada vez más denso de sentimientos que, cada vez más, se injertan en lo más profundo del objeto; la dialéctica es una conjunción de procesos que se refuerzan y justifican recíprocamente[73].

2.5. *La orientación creyente*

La dialéctica es conmoción y orden, es estupor organizado; pero ¿cómo articular ese orden? Florenski nos los dice: dependerá, en cada caso, del objeto de estudio; depende del movimiento mismo de la realidad, de la vida en cuya sintonía entramos. ¿Es esto suficiente? Más bien se diría que, para entrar en el régimen de una forma concreta de lo real, no basta simplemente con intentar ver bien esa realidad concreta. Para ser realista, hay que saber qué pedirle a la realidad, para que ella nos lleve hasta donde ella quiera; hay que saber, en cierta medida, qué preguntarle. La razón – también ha dicho Florenski – es teleológica, es decir, está *orientada*. A la realidad, sí, pero también al hecho de que la realidad pueda o no abrir posibilidades nuevas para nuestro éxodo – las posibilidades que ella quiera.

El orden del estupor, por lo que Florenski insinúa, se determina en cada persona según su singular relación de amor, como un *Cantar de los cantares* sostenido a través de la existencia[74]. La contemplación dialéctica está atenta a las posibilidades que se le abren, ordenándose según la posibilidad de estar unido a otro y de ser recibido por otro. Este es el núcleo del preguntar, y aquí se descubre – si seguimos el razonamiento de Florenski – un sentido nuevo de lo que significa estar orientado.

El impulso, señala Florenski, en cuanto impulso de la voluntad, tiene una cualidad desiderativa, aunque, en el régimen de un conocimiento personal, conviene más bien hablar de querer (θέλημα, no ἐπιθυμία)[75]. Para que esa voluntad se coordine de un modo

---

[72] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* -3 (1), 123.

[73] P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT*-2, 138.

[74] "El pensamiento se agita, y, agitado, es acercado al misterio de la vida. Y pregunta, ¿qué me ha conmovido? (…) ¿A qué estoy mirando? ¿Qué oportunidad se me ha abierto entre mi existencia ordinaria? (…) Y la respuesta que oye lo agita todavía más, porque no es eso, no es el corazón del misterio que permanece inaccesible, sino algo como su perfume. Y vuelve a preguntar, ahora con mayor ternura, más ardiente y afectuoso (…), y de nuevo una respuesta, un nombre, y de nuevo se enciende la inquietud ante lo inefable. Y así se desarrolla este Cantar de los cantares, el diálogo del pensamiento con el misterio. Son preguntas y respuestas, de las cuales afloran preguntas nuevas, con nuevas respuestas, en una alegría por la conquista incesante en nombre de la dialéctica, esto es, en el descubrimiento jovial de la que toma el nombre, porque 'dialéctica', no es otra cosa que conversación nacida como diálogo erótico", P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* -3 (1), 135.

[75] P. Florenski, *Los nombres*, en *SĈT*-3(2), 312.

libre y sujeto a un fin, no abandonado a sí mismo, se necesita una orientación exódica, cuyo primer paso vuelve a ser el marcado por la fe (en el sentido que ya vimos): "en esta vorágine del querer, la fe es aquello que para la mayoría de la gente es la razón"[76]. La extaticidad es regulada y armonizada según la racionalidad abierta por la fe (que, no lo olvidemos, obra a medida de cada persona): "voluntad y fe son los polos entre los cuales se tensa la persona (…) todo cuanto cumple se determina, en todo y para todo, a partir de estos dos polos" [77]. El impulso, lejos de ser una intuición brusca autorreferente, se convierte en fe, o sea, en un querer orientado y abierto.

La fe es racional en cuanto es ella quien establece la orientación del movimiento personal y estructura toda posibilidad de encuentro de la razón. Dependiendo de hacia dónde se oriente, la razón conocerá de un modo u otro, y los objetos concretos podrán ser más o menos significativos. La orientación, dice Florenski, "presupone un cierto sistema de líneas del movimiento de nuestra vida"[78]; ese sistema es puesto, de un modo u otro, mediante un acto libre de la voluntad, y porta consigo un conjunto de categorías interpretativas, que Florenski, en sentido general, concibe como un haz de perspectivas[79]. Diciéndolo de un modo más concreto, la persona contempla el mundo en la medida de su fe (sea cual sea), según dónde se haya puesto el corazón (Mt. 6, 21); la fe integra en el tiempo diferentes puntos de vista sobre la realidad, pero, como la fe es libre y concreta en cada persona, algunas dimensiones de la realidad pueden cobrar una forma u otra, acogiéndolas o descartándolas. "Todo lo que no sea comprendido por las perspectivas desde las que se contempla la experiencia, desde la posición que hemos asumido de modo anticipado, contradice a nuestra fe, o sea, desde lo anticipado o a priori, es declarado irreal: aunque lo veamos, no lo creemos, porque no concuerda con nuestro tesoro y no tenemos categorías para conocerlo"[80].

Este es un punto, para mí, capital en la gnoseología florenskiana. Lo que no concuerda con nuestra fe, es declarado irreal. Desde un punto de vista naturalista, físico, incluso ontológico, esta afirmación no podría ir más allá de una metáfora: toda fe tendría que amoldarse a lo que la perspectiva natural asume como posible o imposible. Este fue el debate que, desde el principio, Florenski mantuvo con el positivismo acerca de lo que puede considerarse 'experiencia', como en *Empiría y empirismo*. Desde otro extremo, la afirmación florenskiana parecería rozar un individualismo nihilista, fideísta o sentimental, que distorsionase la realidad. Pero eso es algo que Florenski aborreció decididamente: la razón, radicada en la trascendencia, tiene que superar el 'candado' de la conciencia, dejando de contemplar el mundo desde el hueco de una cerradura[81]. La clave de interpretación es personológica, y en ella se toca la máxima radicalidad de lo que

[76] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 315.
[77] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 315.
[78] P. Florenski, *La filosofía del culto* 113
[79] Las categorías "no son otra cosa sino la revelación de aquella estructura fundamental del espíritu expresada en la orientación elegida. Adoptando las categorías, no hacemos otra cosa que acreditar la unidad de nuestro espíritu. Y así: {orientación = punto de vista} = {∑categorías = ∑ perspectivas}", P. Florenski, *Ibid*., 114.
[80] P. Florenski, *Ibid*., 114.
[81] Cfr. P. Florenski, *La perspectiva invertida*.

se concibe como real. No puede ser de otra manera, si la ontología se interpreta relacionalmente.

Florenski se vale de términos generales kantianos (orientación, categorías, autoconciencia), incluso asumiendo cierto apriorismo categorial con el que hacer inteligible la experiencia, pero en un sentido más amplio que en el modo kantiano de coordinar la realidad, "excluyendo lo más posible todos las rasgos propios del subjetivismo; así, aun manteniendo su coherencia, [los principios kantianos] pierden la estrechez que le es propia y pueden aplicarse a cualquier orientación en general, no sólo al relativo a la ciencias naturales matemáticas"[82]. Lo que interesa a Florenski es la ordenación trascendental en nuestro modo de relacionarnos con lo real, pero las leyes trascendentales para él sólo pueden ser leyes trascendentes[83]. "Nada nos impide aplicarlas a la auténtica orientación, o sea, a aquella que pone, como un objeto de fe, no algo hecho por mano de hombre, sino la auténtica realidad, concebida ésta como superior al hombre, como realidad celeste o espiritual, a la vez que concreta y visible"[84].

Según Florenski, la fuente de las leyes trascendentales es fruto de la tensión polar entre la fe y la voluntad. Ya vimos qué condiciones se han de tener en cuenta a la hora de establecer una fe no idolátrica (situándonos en el espacio del *nihil maius*); ahora lo que deberíamos preguntarnos es por el modo en que quedan afectadas esas leyes trascendentales, o sea, qué categorías se ponen en acto, y cómo. Tal es el ritmo que hemos seguido en la meditación: primero, la posibilidad de trascendencia en el hombre, después, el término (trinitario) de esa transcendencia, ahora, la transformación (sobre todo en la razón) obrada a partir de ese espacio trascendente.

Florenski sabe que una cuestión gnoseológica fundamental es discernir el modo de deducir las categorías, o sea, la relación entre la orientación y el sistema de perspectivas con el que nos relacionamos con la realidad. Para él esto era crucial, porque – decía él – podríamos estar incluyendo, sin saberlo, modos de pensar que desmintieran a la orientación creyente[85]. Esta fue su lucha por renovar una visión del mundo cristiana. En

[82] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 114. Esta frase resume la auténtica actitud de Florenski hacia Kant. Lo que Florenski rechaza de Kant es su espíritu, su orientación, aun afirmando la grandeza de muchos de los elementos que constituyen su filosofía, empezando por las ideas de antinomia y orientación.

[83] "La razón es moviente. Es algo dinámico, no estático. La razón tiene, como límite inferior, en cuanto razón trascendental, la nulidad total, la gehena; como límite superior, en cuanto razón trascendente, la plenitud y la firmeza", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 1361; "Kant prefiere, en su modelo de razón, introducir lo subjetivo y casual, con tal de no someterlo a lo objetivo y necesario: non la razón desde la Verdad, sino la verdad de la razón; no yo en la Verdad, sino la verdad en mí", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 112.

[84] P. Florenski, *Ibid*., 114. "¿Por qué no intentar entrar en un ámbito que es el más objetivo, o sea, aquel que trasciende a la razón y que es igualmente razonable, más aún, el más razonable de todos? ¿Por qué supone Kant que no hay Razón fuera de la razón, que no hay Λόγος fuera de nuestro propio λόγος? Es una presunción que procede de la voluntad, del deseo de estar solo, de autonomía y autosuficiencia ontológica. «No hay razón fuera de mí»: si la hubiera, siendo exterior a mí, sería coercitiva y me privaría de autonomía", P. Florenski, *Ibid*., 112;

[85] "Se hace necesario examinar qué podemos y qué no podemos conocer, estableciendo sin ambigüedad la relación entre una determinada orientación y un determinado sistema de categorías. Hablo de categorías, no de experiencias, porque podríamos no estar viendo inmediatamente si están incluidas o no en una determinada orientación. Y si no lo vemos, podríamos admitir en nuestra experiencia un enemigo interno que destruiría la orientación misma (…) Y así, para quienes nos dejamos determinar por el culto, nuestro espíritu vive de un modo singular según leyes trascendentes, y también sus categorías son singulares. Entonces nuestro espíritu se hace *otro* respecto de los idólatras que se adoran a sí mismos, y es *otro* respecto

sentido personológico, esto es importante para evitar caer en la idolatría, es decir, para pensar de tal manera que las contradicciones y lo imprevisible puedan seguir manteniéndose en una relación de ascenso con lo trascendente. La *metanoia* es la lucha de la persona, lucha ascética en el modo de pensar, porque continuamente hay la tentación de querer proyectar la vida – que a cada paso se renueva – sobre un horizonte fijo, ya conocido.

Pero lo cierto es que Florenski no quiere ser demasiado exhaustivo a la hora de exponer una deducción trascendente de categorías del pensamiento, y los ejemplos de esas categorías son más bien escasos, y he aquí por qué:

> En el cristianismo, donde «muchas son las moradas de mi Padre» (Jn. 14,2), donde son muchos los tipos de crecimiento, difícilmente podemos establecer un sistema de categorías acabado y uniforme. En el ámbito de la vida espiritual, las categorías no son un mecanismo con engranajes y levas definidos de una vez para siempre, sino un sistema flexible y vivo, que se adapta a un fin concreto, en un espíritu concreto y conforme a una experiencia concreta[86].

Ahora, para las cuestiones personológicas que nos interesan, creo que Florenski da dos pistas sobre qué podemos tomar como categorías con las que ordenar la experiencia de lo trascendente: el *símbolo* y el *nombre.* Vamos a ver, a continuación, la segunda, como una categoría que estructura la experiencia y el movimiento de la vida, coordinándolas como una peculiar autoconciencia, pero sostenida desde su profundidad de misterio.

2.6. *El orden del nombre*

Habíamos dicho que la organización racional del impulso se debe a la dialéctica del *Cantar de los cantares*. El *Cantar* representa el arquetipo de la búsqueda de posibilidades para estar unido a otro y ser acogido por otro (del amor que quiere superar todo obstáculo, como dice Gregorio de Nisa). Por ello, para Florenski, el *Cantar* representa también el arquetipo del modo de preguntar y de responder. Y este estilo conduce, en la teoría florenskiana, a una centralidad del nombre, tanto en la pregunta como en la respuesta.

---

del mundo, ve y conoce la vida de un modo diverso, interpreta la realidad entera de un modo diverso, vive en *otra* realidad, aunque se le vea – según las categorías kantianas – vivir en el mismo mundo kantiano. Nuestro espíritu es otro y tiene *otras* categorías. (…) Y si un cultocéntrico, para los egocéntricos que le rodean, parece estar en el mismo mundo del que se ocupan las ciencias naturales matemáticas, para el cultocéntrico los egocéntricos no son vistos en el mundo kantiano, sino en otros niveles y esferas de otra realidad, sensible y trascendente, misteriosa, arriba y abajo (…) quien ha perdido el concepto de profundidad y de altura no reconoce sus propios ascensos y descensos, y ve siempre solamente la proyección de su propia trayectoria sobre el plano", P. Florenski, *Ibid*., 114-115.

[86] P. Florenski, *Ibid*., 115. En otros lugares, habla de las categorías 'cultuales' cristianas: la cruz, la luz, el icono, la sangre – toda su filosofía cultual parece apuntar a una comprensión de este modo cultual de pensar, con sus categorías concretas –; mientras que, en *La columna*, la categoría por excelencia es el dogma trinitario. Florenski se refiere especialmente al símbolo de la cruz, entendida como principio de la realidad y de comprensión de la realidad. Un elemento será una categoría de la razón integral siempre que tenga la forma antinómica de la cruz: es una contradicción en la cual soy afirmado, me libera de mí, me saca de mí, pero me da una solidez mayor. Y así, para la razón, todo símbolo será antinómico y cruciforme, "todos los valores del espíritu son tales si tienen la característica de ser más reales y más significativos que sí mismos, o sea, si son símbolos", P. Florenski, *Ibid*., 116.

En el modo de relacionarnos con la realidad, podemos ofrecer palabras o crear conceptos, pero, en su límite supremo, si reconocemos un nombre propio, estamos reconociendo una irreductibilidad llena de misterio cuyas revelaciones no van a agotarse nunca, pero que, además, tienen una impronta personal propia. Esto también puede querer decir que el movimiento, de la realidad y de la razón, puede interpretarse como una búsqueda metafísica del nombre y a través del nombre, porque también el nombre de aquel que busca, como vamos a ver, condiciona la búsqueda misma.

El hecho de nombrar pone de manifiesto un modo de relacionarse con lo otro de sí, de concentrar la atención en una unidad real portadora de sentido[87]. El nombre, dice Florenski, permite referirse a lo indecible como indecible a la vez que asume que lo dicho en lo nombrado pertenece a su realidad más honda. "El nombre es aquello que puede ser dicho de lo indecible, de aquello que puede desvelarse mediante el nombre, o mediante una serie de nombres, con un ritmo de nombres. La tarea de la dialéctica está en dar nombre a la realidad, como conclusión a la experiencia que hace de ella a través de la pregunta"[88]. Más aún, el nombre, sobre todo el nombre propio, representa "un punto de vista encarnado" [89], personal de entre los muchos puntos de vista que el observador recorre dialécticamente cada vez que pregunta. La persona encadena sus preguntas y respuestas hasta reconducirlas a un nombre propio que le sirve de respuesta, pero que también aumenta su estupor, expresado en una nueva pregunta. Lo que se quiere indicar aquí es la radicalidad de la pregunta '¿quién eres?' que puede pronunciarse ante cualquier acontecimiento, y cuya respuesta es un modo, no cerrado, de reordenar la serie de preguntas y respuestas.

> El nombre es el Misterio en cuanto nombrado; sin el Misterio, el nombre no tendría vida y dejaría de ser nombre, quedándose en un sonido vacío, un *flatus vocis*, como decían los escolásticos. Referido al Misterio, en cambio, el nombre lo pone a la luz, orientando el pensamiento hacia otros nombres nuevos, los cuales, convergiendo en el Nombre, en el Nombre propio, viven en Él. El Nombre propio, el Nombre de los nombres, el símbolo del Misterio, es el límite de la filosofía y su eterna tarea. El Nombre es lo que nutre a la filosofía, pues, sin su vida, no podría filosofar (…). El Nombre es lo que 'explica' el Misterio del mundo. Los nombres lo explican sólo parcialmente, pero el Nombre lo revela hasta el extremo[90].

---

[87] "El dialéctico es aquel que apoya su mente en el sentido de la realidad comprendida, sobre el λόγος τῆς ουσίας, que podemos traducir como *palabra de la realidad*. La mente vive apoyada en esa razón objetiva de la realidad que le trasciende, y sin ese apoyo moriría y dejaría de ser razón. Pero ¿qué significa «representar este apoyo, este significado, esta palabra de la realidad, para sí mismo y para otros»? Significa *nombrarlo*, o sea, darle un nombre y anunciar aquello que nombra". P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* -3 (1), 135.

[88] P. Florenski*, Ibid.,* en *SĈT* -3 (1), 136.

[89] "La dialéctica es una capacidad de apelar y responder. Ese ritmo de preguntas y respuestas se simboliza como drama en la forma de diálogo, donde cada punto de vista se encarna literariamente en un personaje válido por sí mismo", P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT* -3 (1), 136.

[90] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* -3 (1), 140. En sus lecciones sobre la cosmovisión cristiana, Florenski nos dice que el nombre es la máxima categoría del conocimiento histórico y concreto, donde el 'Nombre sobre todo nombre' "es la categoría universal de todo hombre y de todo acontecimiento", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XII, en *SĈT*-3 (2), 446-448. En otro lugar, a propósito de la disputa onomatoclasta, Florenski repite la idea de que el nombre representa, ante todo, un modo de relacionarse, una concentración racional que no agota la posibilidad de ulteriores descubrimientos y, por tanto, de una pluralidad de perspectivas. "La concentración espiritual, correspondiente a una condensación de ser, el centro de una

Lo que interesa a Florenski del nombre es su posibilidad de encauzar, en un modo singularísimo, todo posible sentido descubierto en la realidad. El nombre es la idea personal de una existencia concreta, y aquí Florenski abraza la tradición antigua de que el nombre representa la esencia real no sólo de las cosas, sino del modo de ser de alguien. "El nombre de la cosa es la idea-fuerza-sustancia-palabra que fija la unidad de la esencia en la multiplicidad de sus manifestaciones y que mantiene y da forma al ser mismo de la cosa"[91].

El nombre propio de una persona es el máximo posible de su representación y de su autoconciencia, la unidad máxima por la que es, por la que puede conocer y ser conocido. Representa una idea, o más bien un mandamiento, de la existencia de esa persona: podría decirse que la vida es un modo de hacer justicia al propio nombre, pero también de amplificarlo en la infinitud de la perspectiva implicada por él. El nombre "es la raíz mística que une al hombre con otros mundos; es el órgano más sensible y delicado del hombre; es la personalidad mística de un hombre, su sujeto trascendental"[92]. Y, al ser el puente con otros mundos superiores, podemos adivinar dos cosas: que es la escala de ascenso (para ascender el hombre tiene que profundizar infinitamente en los nombres) y que es un modo por el que la providencia protege al hombre en su existencia terrena – "alter ego de quien lo porta, el nombre es su espíritu custodio"[93].

Respecto de quien lo porta, al ser un ideal suyo, el nombre supone una dualidad, de nuevo entre la imagen y la semejanza: "respecto de quien lo lleva, el nombre tiene dos formas: representa a quien lo lleva, mostrándole quién es; pero también se contrapone a quien lo lleva (…) puede ser positivo o negativo según responda o se contraponga a la voluntad de quien lo lleva"[94]. Esto es importante para la dialéctica de la que estábamos tratando. Porque el modo de estructurar la realidad es *onomatológica*, es decir, es el logos del nombre, pero un nombre que mantiene al hombre vigilante para realidades que, siendo *otras*, puedan descubrirle una mayor profundidad de ese nombre que porta. Ese descubrimiento – si seguimos a Florenski – sólo puede acontecer entrando en relación con la potencia de los nombres de otros, escuchándolos y entrando en su dinamismo.

El conocimiento que tenemos de la realidad se atiene a la idea que nosotros tenemos de nosotros mismos, a través de nuestro nombre, con todo lo que el nombre puede implicar. Pero también se atiene a las posibilidades simbolizadas por el nombre de otros. Nuestro propio nombre nos abre, nos hace simbólicos, es decir, nos pone a la espera de

---

multiplicidad entrelazada, el portador de unas características y estados dados, aquello que el lenguaje escolástico llamaba 'sustancia' exige una palabra de mayor densidad, que, a la vez, sirva de apoyo para actos lingüísticos y como punto de encuentro de actividades verbales. Ese centro de palabras es el nombre. (…) La relación del cognoscente con la sustancia cognoscible exige una particular condensación de la palabra. Tal es el nombre. Pero, entre las sustancias, aquella que se considera un centro especialmente importante dentro de las determinaciones del ser y de las relaciones vitales, mediante la cual se le da una individualidad en el mundo, como es el caso de la persona irrepetible, exige un nombre único, el nombre de la persona", P. Florenski, *La veneración del nombre como presupuesto filosófico,* en *SĈT*-3(1), 263.

[91] P. Florenski, *Las raíces universales del idealismo*, en *SĈT* -3(2), 145.

[92] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* -3(2),162.

[93] P. Florenski, *Ibid., SĈT* -3(2), 163. "No es que el hombre tenga un nombre, sino que el hombre se sostiene en su nombre", *Ibid*., 162.

[94] P. Florenski, *Ibid., SĈT* -3(2), 163.

un encuentro, remitiéndonos a lo que otros nombres podrán revelarnos con su testimonio personal. El nombre es aquel modo en el que la persona puede ser recibida por otro, llamada, apelada; por eso es el órgano más fundamental de una gnoseología personal.

A través del nombre, Florenski aplica las categorías palamitas de esencia y energía al campo de la gnoseología[95], pudiendo sostener que el nombre permite un entrelazado de las revelaciones (*energías*) personales desde las cuales el conocimiento del otro es posible, sin reducir ese conocimiento a la esfera de la autoidentidad. En el conocimiento a través del nombre, el conocido y quien conoce entran en un espacio de comunión que no disuelve a uno o a otro, pero que los une en irreductibilidad. El conocimiento del nombre, pues, es una condición para el éxodo:

> El nombre común es algo mayor que sí mismo, pues es a la vez aquel que nombra y la cosa nombrada. Pero esto es válido con mayor razón para el nombre propio. Aun así, hay que notar que el nombre común no apunta a la realidad como tal, sino a otra cosa, que en último término es aquel que habla. Aunque haya una realidad nombrada, el nombre común apunta más bien a la autorrevelación de aquel que conoce, y consiste más bien en este último. El nombre propio, en cambio, fija la mirada en la realidad que ha de conocerse, poniéndola a la luz y siendo él mismo dicha realidad, a la vez que revela a aquel que lo conoce[96].

Lo que el nombre propio posibilita es una unidad concreta irreductible a las manifestaciones contingentes, pero capaz de darse en esas manifestaciones. Por eso, para Florenski el nombre, como condición metafísica de la persona, representa la posibilidad gnoseológica de superar tanto el conocimiento abstracto como la fragmentación, como una posibilidad de unir la multiplicidad de elementos y planos desde una síntesis irreductible a ellos.

> El pensamiento científico se construye enteramente sobre los nombres de géneros, ocupándose de géneros singulares, de relaciones y características, pero se muestra indiferente hacia la realidad, incluso viendo en ella un obstáculo para su construcción de esquemas. Porque el pensamiento científico 'busca su propio provecho'. Es así como se comporta el cognoscente cuando el objeto de su conocimiento no es el objeto de su amor, sino algo útil. Pero, por frecuente que sea eso, no implica que en la vida el amor sea del todo imposible. Hay también un amor hacia la realidad que se quiere conocer, un conocimiento simpatético, como atención amable hacia lo cognoscible, cuando de verdad el objeto atrae hacia sí al sujeto. Como una estrella que guía la mirada del observador, y con cuyos rayos se puede entrar en todo cuanto se da a conocer, la plenitud de la autorrevelación de la esencia cognoscible alimenta al espíritu cognoscente, quien se esforzará en percibir la esencia en su forma individual (…). Este conocimiento concreto no es una acumulación infinita y casual de características particulares, sino que, frente a la fragmentación del conocimiento abstracto, alcanza la unidad, la entereza, la solidez del objeto cognoscible en cuanto esencia particular, contraponiendo, a la línea infinita de la esfera, el signo de la persona. Es así como nace el nombre de la persona[97].

---

[95] Cfr. P. Florenski, *La veneración del nombre como presupuesto filosófico;* D. Biryukov, "'Synergy' , 'energy' and 'symbol' in Pavel Florensky and Palamism", en *Scottish Journal of Theology* (2021), 74, 147–157.

[96] P. Florenski, *La veneración del nombre como presupuesto filosófico*, en *SĈT*-3(1), 266-267.

[97] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3(1), 264-265.

3. El sentido filosófico del símbolo y el idealismo concreto

La transformación de la razón, fruto del conocimiento trinitario y con las implicaciones que hemos ido viendo, ofrece un modo de relacionarse con el mundo: se trata de encontrar el mundo abierto, rico en posibilidades; un mundo que nos llama y sin el cual no podríamos encontrar los indicios de un encuentro trascendente. En este apartado, vamos a intentar ver cómo asume Florenski esa apertura a través de una concepción renovada del símbolo. "Lo que necesitamos es comprender que el mundo es un símbolo y está lleno de símbolos – por eso la concepción del mundo sólo puede ser simbólica"[98]. A la noción florenskiana de símbolo y a la concepción simbólica de la realidad se han dedicado suficientes estudios; lo cierto es que, siendo un eje de su cosmovisión, se trata de una parte de su obra muy prometedora, pero de la que podemos intentar sacar cada vez más implicaciones filosóficas[99].

3.1. *No hay vida sin forma espiritual*

Florenski nos advierte, de la mano de Platón, de que la razón dialéctica, si de verdad es un modo de relacionarse con la realidad, adquiere consistencia a partir de la *forma* o *idea*, y de la visión integral de la misma. Viceversa, una teoría de la forma, que quiera presentarse como simbólica y personal, exige la dialéctica como método de contemplación – hablar de la una es hablar de la otra. Podemos decirlo del siguiente modo: sin forma, como la entiende Florenski, no hay diálogo en sentido existencial y, por tanto, el conocimiento personal no es posible. Aquel *Cantar de los cantares* sostenido con la realidad al que se ha referido Florenski, no sólo es una tensión cognoscitiva en un modo de preguntar; también es el reconocimiento, simbólico, de unidades concretas que podremos atravesar o no para ser movidos hacia el encuentro prometido. Además, en la filosofía florenskiana, aquello que se entiende como 'forma' está dotado, por sí mismo, de potencia y de luz, en las cuales la persona halla lo que buscaba. La forma acoge el movimiento de la persona y lo mueve más allá; teniendo algo de hospitalario (*filoxenía* es, en la contemplación ortodoxa, el estilo de todo cuanto tenga un sentido iconológico), entusiasma a la razón mucho más que cualquier luz deslumbrante pero que, amorfa, resultase absorbente[100].

---

[98] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, en *SĈT*-3 (2), 485.

[99] Cfr. M. Žust, *À la recherche de la vérité vivant*, 213-251; F. J. López Sáez, "¿Qué es una obra de arte? Memoria y realismo simbólico en Pavel Florenskij", en *Númenor* (2009), 67-78; S. Tagliagambe*, Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij* (2013); M. Guerrisi, *Caleidoscopi e conchiglie. Introduzione alla simbolica di Pavel A. Florenskij* (2017); N. Valentini, "La simbolica della scienza in Pavel Florenskij", en P. Florenskij, Il simbolo e la forma, IX-LXI; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, 195-271; M. Cacciari, *Icona della Legge*, 181-220.

[100] También este es un criterio fundamental para la contemplación tradicional cristiana, occidental y oriental: saber distinguir la visión como algo que posibilita el encuentro frente a la visión que promete luz (lucífero) pero que se presenta como fin en sí misma, no simbólica, deformando al movimiento de la persona hasta 'desviarla'. También aquí obra la diferencia entre identidad inferior y superior.

Florenski nos habla de ello al referirse al carácter paulino, el cual

> tiene plena conciencia de la sacralidad de lo sagrado y de la idealidad de lo espiritual. En cualquier forma empírica en que se manifieste su querer, no es, sin embargo, lo empírico aquello a lo que aspira, por noble que sea, porque no puede contentarse con lo empírico. El objeto de su anhelo es la forma perfecta, la idea platónica, la espiritualidad, pero no en cuanto idea abstracta, existencialmente importante, por auténtica que sea, sino en cuanto fuerza capaz de acoger, superando desde dentro e iluminando la potencia de la voluntad[101].

La presencia de la forma supone para Florenski la posibilidad de alteridad en el mundo, en el dinamismo de un intercambio comunicativo. Gracias a la forma, cada realidad que encontramos puede descubrirse como *nueva* y como *otra*, concediéndonos entrar en una relación nueva respecto del estado exódico alcanzado. La forma representa para Florenski la radicalidad de lo espiritual y místico en el mundo. Por eso, no escatima nunca en aclarar que la forma espiritual para él no es un principio abstracto, de lo cual, por tanto, nacerá en él la exigencia de que la espiritualidad siempre sea espiritualidad encarnada, *idealismo concreto*, unidad real de dos mundos, y no simplemente un carácter alusivo de lo manifestado hacia lo no manifestado.

Asimismo, Florenski ve el origen de la crisis de la Modernidad en el olvido de la forma espiritual y concreta[102]. Lo importante de esta sentencia, a mi juicio, está en la idea de la unidad – como formalismo y univocidad – preconizado por el mundo moderno, en todos sus ámbitos, que, como en su perspectiva lineal, aspira a la reproducción y reconstrucción del mundo. El mundo medieval, por el contrario, significa para Florenski el ideal de la multifocalidad, de la asunción de la vida en la inmensa posibilidad de sus manifestaciones. "La separación de la vida es una característica particular del pensamiento renacentista; al contrario, el pensamiento medieval acoge en sí la vida, admitiendo una multiplicidad de fenómenos sustancialmente relacionados a la vida, y con ella comparte la variedad de relaciones y la presencia de sus formas. El pensamiento sintético tiene como resultado la concreción"[103]. Lo que en la Modernidad entra en crisis con la destrucción de la forma, espiritual y concreta, es la idea de la vida; a partir de ahí, el mundo moderno habría buscado la vida como una derivada de la construcción racional o como una afirmación impulsiva de las manifestaciones vitales sin el apoyo de una estructura metafísica. Aquí está el núcleo de la aporía de la Modernidad respecto de la trascendencia, que perturba por completo el sentido vital, pues "sin forma no hay vida, y no existe ninguna forma vacía, carente de la vida a la que informa"[104].

Si, contra el idealismo moderno, el idealismo concreto que Florenski atribuye a 'lo medieval' es aquella capacidad de acoger en sí la vida, admitiendo la multiplicidad, quiere decirse que acoger la vida incondicionalmente, en todas sus contradicciones, según la

[101] P. Florenski, *Los nombres*, en *SĈT*-3(2), 312-313

[102] "La filosofía del Renacimiento tuvo origen con la destrucción de la forma en cuanto principio real: aspiraba a negarla pasando por una fragmentación de lo entero en partes; pero ha llegado a una conclusión que ha confirmado a la forma como realidad y, además, como realidad única", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, III, en *SĈT*-3 (2), 397.

[103] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XIII, en *SĈT*-3(2), 451.

[104] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 140.

mirada exigida por el ascetismo, es posible sólo en la contemplación de la forma encarnada, porque es la forma la que admite dentro de sí la contradicción, las tensiones vitales. Como el carácter metafísico de la Verdad, la forma ideal acoge cualquier embate posible de la vida y de la historia, pero también los lleva a un grado de trascendencia superior, en cuanto 'otra' respecto de cualquier manifestación. Aceptar la vida del mundo con las contradicciones que suscita la exigencia de la teodicea, pero libre ya de una mirada crítica, sólo se hace posible recuperando el sentido espiritual de la idea encarnada: es la forma la que nos permite abrazar – 'ascéticamente', puntualiza incesantemente Florenski – el mundo creado.

Podemos entender que la misión cultural asumida por Florenski, para el mundo en que vivió, aspira a una recuperación del sentido de la forma, identificando en ella la posibilidad de plenitud de vida. Vivir sin éxodo, o sea, replegado sobre el propio ser, equivale a la aniquilación de la forma espiritual. La forma concreta es lo que le faltó a la pregunta radical que abrió la teodicea (por qué y para qué existir, incluso en Dios) en su aspiración a la realidad y al sentido: en la linealidad hay una articulación de la razón suficiente con la identidad y con la teleología, pero no hay forma, porque la forma se ha confundido con un principio formal constrictivo, ontológicamente determinante. En la rebeldía ante la existencia se ignora la forma en su sentido espiritual como posibilidad de ascenso y de descenso[105].

La definición más elemental que Florenski da de 'forma' es 'entero' (*tseloye*), en el sentido de algo íntegro (*tselostny*), como un ser concreto y compacto, al modo del *sínolo* aristotélico[106]. Es la integridad o entereza (*tsel'nost'*) a la que se refiere la visión 'integral' que, no lo olvidemos, es descubierta en una singular disposición del corazón (*tselomudrie*), en el asceta, en *aquel que asciende*, pero que asciende en la densidad ontológica, vital, de la forma. Esto ya nos da una idea de que la ontología de la forma propuesta por Florenski va a estar muy lejos de una predeterminación de los elementos cuyo conocimiento cercene cualquier viso de libertad (como teme el pensamiento contemporáneo ante una ontología heredada de la Modernidad). El descubrimiento de la forma entera tiene que ver con el corazón, pues la forma es ella misma el corazón vivo de las realidades existentes[107].

El corazón de una realidad es aquello máximamente concentrado y a partir de lo cual se irradia una determinada organización de su entorno, de su atmósfera, imprimiéndole

[105] Una ignorancia que, para Florenski, en sentido último es ignorancia del culto, dentro del cual la forma es el punto de encuentro del mutuo éxodo de lo creado y lo increado. Por eso, en su cosmovisión, la recuperación de la forma podría llegar de un modo más directo a través de una reflexión fuerte sobre lo litúrgico, antes que partir de presupuestos teoréticos. Con todo, su propuesta filosófica de la forma habrá de mostrar con claridad su sentido vital, marcando las diferencias con los principios abstractos

[106] Anota Florenski en una de sus lecciones: "La idea fundamental de la metafísica medieval es la idea de integridad, relacionada a la idea de la forma. De ella se separó y a ella vuelve la ciencia contemporánea: en biología y en psicología (la idea de individualidad). La vida del alma ha de concebirse como organismo, como unidad. No se da de modo empírico, pero se manifiesta en cada cosa; la individualidad se manifiesta en el ritmo de la vida del alma, en cada emoción", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, VII, en *SĈT*-3(2), 416-417; cfr. además, PS. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, 90-92.

[107] "Los términos del pensamiento platónico dejan de ser términos en sentido estricto y se convierten en símbolos vivos de movimientos interiores. Entre esos símbolos no se puede establecer un orden exterior: la única vida, el único centro trans-racional puede percibirse sólo con un corazón que se encuentre en armonía con ellos", P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 71.

un signo distintivo a cuanto le circunda. Lo mismo puede decirse del cuerpo (*telo*), cuya organicidad, para Florenski, da buena cuenta de lo que es el entero, como forma encarnada. Así, cuando Florenski habla de una superioridad del todo sobre las partes, en primer lugar, está refiriéndose a un modo de estar en relación. Lo interesante estará en descubrir cómo la supremacía del entero sobre las partes no significa un estado totalizante de sus elementos, sino el estado permanente de su éxodo mutuo. "La forma es el principio que produce toda la variedad de las partes. El entero precede a las partes, mientras que las partes se desarrollan a partir de lo entero: reconocer esto es el presupuesto fundamental de una concepción religiosa del mundo"[108].

Si la forma resulta tan fundamental para una visión religiosa, será porque es ella la expresión del misterio. 'Misterio', pues, no es un término fuerte, pero filosóficamente hipnótico, referido a algo indefinido, imposible de captar por ser imposible de determinar. Lo misterioso es algo ontológicamente muy preciso, incluso lo más preciso que hay, pues es la estructura de la realidad misma: es la trascendencia activada en cada uno de los elementos.

> La realidad está viva, en ella no hay nada exterior, convencional, nada que no encarne dentro de sí la intuición de lo entero (*intuitsii tselogo*). En cada mínima parte se abre el entero, su profundidad misteriosa (*tainstvennoy glubine*), su perfección fascinante y generadora de alegría. Todo expresa lo entero y lo entero está realmente en el todo, no 'junto' a él. Siendo metafísico, o más exactamente, místico, el entero no puede pensarse junto a los instrumentos de su propia encarnación, ni detrás de ellos (si fuera así, no sería más que una especie de lo empírico, de lo sensible). Se trata de la relación viva (*zhivaya svyaz'*) de sus órganos, el corazón de *sus* (sí, exactamente *sus*) fenómenos, en absoluto muertos y vacíos, sino llenos de vida del misterioso protofenómeno de la propia idea sobresensible. Un pétalo de rosa no es la rosa en su sustancia espiritual, pero en la rosa está el entero de la rosa; pero si arrancamos los pétalos, lo que perdemos es la rosa, por eso hablamos de los pétalos como de la rosa misma[109].

3.2. *Unidad y multiplicidad desde una ontología de la relación*

La estructura metafísica del misterio es un modo de relación entre el todo y las partes, entre lo uno y lo múltiple, una cuestión que, a juicio de Florenski, no puede ignorarse, porque en ella se juega el sentido mismo de la vida[110]. Toda aporía, existencial y racional, habla de la cuestión de lo uno y lo múltiple, porque es una cuestión del equilibrio, en los términos que nosotros llamamos 'lo irreductible' y 'lo generador[111]'. ¿Qué es – para mí, al menos – lo interesante de la lectura florenskiana de esta cuestión?

---

[108] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, III, en *SĈT*-3(2), 396. "La parte equivale a lo entero, pero el entero no equivale a las partes: esta es la definición del símbolo", P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 138.

[109] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 138.

[110] "El idealismo es un sí a la vida, porque la vida es una realización incesante del ἕν καὶ πολλά", P. Florenski, *El significado del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 91.

[111] "Quizá la ἀπορία fundamental de la filosofía es el problema del ἕν καὶ πολλά. Al menos, lo fue para la filosofía griega. El problema del individuo y su entorno, del átomo y del vacío, de la fragmentariedad y de la integridad, de la continuidad y la discontinuidad, de la ὑπόστασις y de la οὐσία, etc son todos ellos variaciones del problema fundamental del ἕν καὶ πολλά, de lo uno y lo múltiple. La negación del uno (ἕν), de muchos (πολλά) y del todo (πᾶν) lleva a la negación del conocimiento, a la negación del sentido de la

En primer lugar, hay que atender al modo en que plantea la tensión polar entre la unidad y la multiplicidad. Florenski se vale de las expresiones con las que Platón o Aristóteles caracterizaron a la forma: la unidad a través de los muchos (μίαν διὰ πολλὰ), lo uno hacia lo múltiple (τὸ ἕν ἐπί πολλῶν)[112]; pero, sobre todo, de la definición platónica de dialéctica que hemos citado antes: "la prueba más importante de que alguien sea dialéctico, o no, está en su capacidad de poder percibir no sólo lo múltiple en lo uno, sino también lo uno en lo múltiple"[113]. Hay ahí dos elementos importantes que Florenski toma como punto de partida para un estudio de la forma concreta: la unidad no prevalece sobre la multiplicidad, ni viceversa, sino que ambos extremos sólo pueden afirmarse correlativamente, y más que correlativamente: el uno a través del otro, el uno en el otro. En ello hay, en segundo lugar, una posibilidad de concebir la unidad concreta según lo que le es intrínseco: no la absorción neutralizante de lo múltiple y diferente, ni su dispersión en otra unidad abstracta (formalismo) o en la multiplicidad de elementos aislados (fragmentación); sino la unidad abierta a la alteridad, *unum versus alia*, en la expresión escolástica recordada por Florenski. *Unum versus alia;* ¿en qué sentido?

Lo que Florenski va a intentar mostrar es que la forma es una unidad, contraída y difusiva, de fuerzas antinómicas, entre unidad y diferencia y entre unidad y totalidad: ἕν, πολλά, πᾶν. La unidad concreta es, a la vez, el entero (ὅλος, también él concreto) y el caso particular mantenido en relación con los elementos (πολλά) que pueden ser integrados en ese entero; desde otro punto de vista, la unidad entera (como en la rosa) se sostiene en el caso particular (el pétalo) mantenido conjuntamente con otros (no el pétalo arrancado). Frente a un misticismo confuso, que gusta de identificar uno y todo, en un panteísmo que, en realidad, destruiría a la forma, lo que a Florenski le interesa es la posibilidad de afirmar la universalidad e infinitud de un existente concreto. Pero afirmar eso requiere un estado de relación con otros, con los 'muchos', junto con el reconocimiento de que esa relación es la encarnación de una unidad trascendente.

De esto, que de momento decimos en términos muy abstractos, podemos anticipar una conclusión sobre el ser de la persona. La persona no es el individuo de una clase, definido por un continuo afán de diferenciación frente a los otros y por un continuo quedar englobado en una idea predeterminante. La persona es una, muchos, todo. La persona no sólo es un recogimiento de tantas alteridades como le afectan en el mundo, no sólo es una multiplicidad en la unidad, sino que ella se sostiene y se revela en esas alteridades, que llevan su impronta, su imagen ('icono'): la persona se dice de muchas maneras, pero en otros y a través de otros. No sólo eso, sino que este recogimiento y esta amplitud encarnan quien esa persona es (su nombre, su principio espiritual irreductible). Y así, la totalidad irreductible de la persona no está aislada, sino que, relacionalmente, puede formar una integridad cada vez mayor en la que se dicen los otros.

Las aporías en el modo de relacionar lo concreto y lo universal, la identidad y la diferencia, pueden iluminarse asumiendo el hecho de que la relación sea constitutiva de

realidad, a la negación de lo eterno en lo temporal. En cambio, reconocer el todo (πᾶν) y los muchos (πολλά) en el uno (ἕν) exige aclarar cómo algo así pueda ser posible", P. Florenski, *Ibid*, en *SĈT*-3(2), 83.

[112] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 74; tomado, respectivamente, de Platón, *Sofista*, 253D y Aristóteles, *Metafísica*, I, [A] 91.

[113] Platón, *República*, 537c.

los seres. La relación es un 'trascendental' de lo real, no un 'accidente' interpuesto entre uno-muchos-todo. Por eso, para Florenski, antes de cualquier elaboración técnica, la aproximación a la cuestión de la idea y de la relación entre lo múltiple y la unidad se debate en la dicotomía: o la fe en que la relación es metafísicamente determinante, o el solipsismo existencial. "La fe realista se expresa en la afirmación fundamental según la cual los individuos no están jamás completamente aislados, que no están tan separados como parece"[114]; "cosas, momentos, condiciones, no están absolutamente aislados, sino íntimamente unidos (…) por una relación sustancial, de afinidad y de unidad procedentes de una profundidad interior"[115]. Hay que comprender bien – y no hacemos más que insistir en ello – que la relación florenskiana, también para la cuestión de los universales, no es una relación de semejanza (*homoiousía*) entre el modelo y sus copias, sino una relación de otra índole, sostenida metafísicamente en la *homoousía* y realizada en el símbolo.

La exigencia de que la relación sea sustancial impide concebir la teoría del entero de una manera totalizante, como una reducción *ad unum* de las múltiples encarnaciones de la forma. Aquí se pone profundamente en juego la radicalidad de la unidad, entendida como comunión en la alteridad. En un párrafo extraordinario, Florenski nos ofrece una imagen – a mi juicio, muy prometedora para la metafísica contemporánea – de lo que significa el equilibrio de lo uno y lo múltiple, donde lo uno, lejos de una unidad cerrada sobre sí misma, se caracteriza por estar abierto-hacia, y donde se insinúa la posibilidad de superar la percepción de la realidad como una insoportable uniformidad 'de diapasón':

> ἕν no es solo y exclusivamente ἕν (uno), sino al mismo tiempo πολλά (muchos) e incluso πᾶν (todo). Desde el ἕν, que vemos aquí y ahora, se extienden innumerables hilos hacia lo otro, hacia πᾶν (todo), hacia la existencia universal, hacia la plenitud de ser. Estos canales son las vías de la vida misma, son nervios, arterias que se extienden desde el fenómeno aislado y solitario del ἕν hasta constituir un organismo vivo, una criatura que vive. Pareciera que el ἕν fuera algo cerrado en sí mismo, plano. Pero es sólo una apariencia. Contempladlo bien, y veréis que no está para nada cerrado en sí mismo, y es todo menos plano. Está rodeado por una guirnalda cuyas ramas se entrelazan con las ramas de otras existencias, exhalando entorno suyo una suave fragancia. Tiene una profundidad que se extiende, con sus largas raíces, hasta entrar en otros mundos, de los que recibe la vida. Su tono sonoro no es un seco y aislado diapasón, sino una armonía viva, que se encarna en un conjunto de tonos melódicos, altos, variados… El ἕν es infinitamente más grande y más rico de contenido que su racionalidad[116].

La pregunta que entonces se abre es cómo concebir el conocimiento de tal manera que lo anterior sea posible, cómo, en un acto singular de conocimiento, afirmar *unum versus alia* y no una reducción formal *ad unum*. Como se imaginará, es aquí donde el conocimiento se juega entre identidad superior e inferior. El método, lo hemos dicho ya, es la multifocalidad dialéctica y la perspectiva invertida. Por principio, este conocimiento implica, para Florenski, la posibilidad de que el acto cognoscitivo realmente salga de las condiciones actuales dadas, pero juntamente con una afirmación máxima de lo concreto. Ambas exigencias apuntan al intento de captar lo infinito y universal en la existencia concreta.

---

[114] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 85.
[115] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-3(2), 84.
[116] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-3(2), 84.

La concreción se descubre en Florenski como exigencia del pensamiento, porque "los problemas de la personalidad llevan a los problemas acerca de lo concreto"[117]. Pero ¿cómo puede lo concreto hacernos salir de nosotros mismos cuando conocemos? ¿Cómo integrar en un acto sintético la multiplicidad y la infinitud?[118] Para Florenski, el conocimiento ha de implicar una salida real de sí mismo, de lo contrario, las aporías de la ley inferior de identidad no tienen escapatoria; el conocimiento ha de ser *unum versus alia*, no reducción *ad unum*. "El conocimiento es tal sólo en el momento en que puede apuntar a un significado que trasciende los límites de un momento y lugar dados, o sea, cuando este momento único se dirige hacia otra existencia, sale de sus propios límites e indica una realidad mayor que sí misma"[119]; "el conocimiento consiste en la salida real de sí del sujeto cognoscente, o lo que es lo mismo, en la entrada real de lo conocido en el que conoce: el conocimiento es la unión real del que conoce y de lo conocido"[120]. Sin embargo, el conocimiento abstracto, que resuelve el equilibrio entre lo uno y lo múltiple en una razón de clases e individuos, no proporciona un acto cognoscitivo realmente extático, pues lo único que logra es proyectar el caso concreto a una generalidad abstracta, prolongando las propias categorías, pero cancelando, con ello, la concreción[121].

El conocimiento de lo singular, de lo diferente, especial y extraordinario[122] es el fundamento de una 'metafísica concreta', pues, en una metafísica así, se juega la posibilidad de que el conocimiento realmente sea extático y liberador. La mirada de Florenski se dirige a los seres singulares, irreductibles a una derivación abstracta, pero ellos mismos abiertos a un sentido universal. "Lo universal es también el caso específico, porque al ser percibido se convierte en personal, transformándose en único y volviendo

[117] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XII, en *SĈT*-3 (2), 386442 Por este motivo personológico, Florenski hace una defensa de la categoría epistemológica de 'lo complejo' frente a lo 'simple' a la hora de interpretar los primeros principios lógicos y metafísicos, una defensa que le mueve – sin ulteriores desarrollos, por desgracia – a aludir la categoría de escotista *haecceitas*, como posibilidad conceptual para su ontología simbólica: "En la lógica de Aristóteles y de Tomás de Aquino domina la idea de que lo simple viene en primer lugar, en sentido lógico y ontológico. Por eso, cada definición debe presentarse como la general más cercana, *per genus proximum e differentiam specificam*. La última idea y el último concepto son los más genéricos. Hegel llevó esto hasta las últimas consecuencias; tal es el modo de pensar típico de la concepción renacentista del mundo. (…) Pero no así en la lógica de Platón. para él, lo primero en sentido metafísico no es necesariamente simple. Por eso, Platón puede hablar de las ideas en cuanto *prius* metafísico del ser y *prius* lógico del conocimiento como de algo concreto [las caras del fenómeno]. En los neoplatónicos hubo dos corrientes: neoplatónica y hegeliana, síntesis y combinación de Platón y Aristóteles. Pero la personalidad es lo más concreto que puede haber, lo primero en sentido metafísico. Este concepto se renueva con Duns Scoto (*haecceitas*)", *Ibid.*, 443-444.

[118] Para Florenski, esta cuestión, que a menudo se aborda en el ámbito de una subjetividad abstracta, consiste en la posibilidad o imposibilidad de que la realidad sea ella misma simbólica, o sea, que esté abierta a algo más que a sí misma: "Filosóficamente, para decirlo con los términos del criticismo, la cuestión principal de mi vida puede definirse, en sentido amplio, como el 'esquematismo de los conceptos racionales puros'. ¿Cómo se combina lo general y lo singular, lo abstracto y lo concreto, lo espiritual y lo sensible? ¿En virtud de qué puede el fenómeno ser infinitamente más significativo que sí mismo, abriendo perspectivas hacia series ulteriores de fenómenos, afirmándose así como tipo, a la vez que elevando la mente de los fenómenos al protofenómeno? ¿En virtud de qué puede lo sensible convertirse en esquema de lo suprasensible?", P. Florenski, *A mis hijos*, 155-156.

[119] P. Florenski, *El significado del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 73.

[120] P. Florenski, *La columna*,73 (trad. esp. 94).

[121] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 74; 85-91; "La noción de identidad en la filosofía escolástica", en *La columna*, 515-518 (trad. esp. 444-446).

[122] P. Florenski, *A mis hijos*, 152-159.

superfluos a otros casos semejantes; viceversa, el caso singular, conducido mentalmente a la perfección individual, se convierte en universal"[123].

¿En qué sentido puede decirse que lo universal es lo singular? Aquí vuelve a ser decisiva la cuestión del movimiento. Pensar en los términos de la forma, como unidad entera, es pensar en términos de movimiento vivo, pero un movimiento ascendente, vertical, no clasificatorio y panorámico. Cualquier ser concreto que tengamos ante la vista es único, irremplazable[124], porque está en el tiempo, irreductible a todo cuanto pudiéramos predicar de ella; pero la experiencia que hagamos de ella, si entramos en un dinamismo relacional, nos abre un espacio trascendente. Digo 'un espacio' refiriéndome a algo más que a una simple analogía entre lo que vemos y aquello que evoca. Porque el ser concreto puede ser descubierto como un órgano de un conjunto metafísico, como un elemento implicado en la relación de otros elementos. En una metafísica relacional, lo singular, en cuanto cualitativamente diverso, es 'universal' porque posibilita una plenitud capaz de acoger y revelar a otros seres singulares. Lo universal es *unum versus alia*, aquello abierto para muchos otros y en donde reconocer una imagen trascendida de sí mismo. Lo universal no es lo genérico, sino imagen, irradiación, 'rostro', el 'rostro del fenómeno', dice Florenski.

Es este es un primer sentido de lo que podemos entender – todavía de un modo introductorio – como 'protofenoménico', como aquello *primordial* en el ser creado. De hecho, para entender la cosmovisión florenskiana, convendría preguntarse por qué ha sido precisamente esa protofenomenicidad el tema que, con mayor urgencia, quiso transmitir a sus hijos en la época de cautiverio. La protofenomenicidad es la posibilidad de reconducir la existencia concreta a un arquetipo, pero no para vaciarlo en él (sería una falsa kénosis), sino porque esa existencia singular, al reconocerla como distinta, lleva a una dimensión superior, desde la cual la existencia concreta queda iluminada. El movimiento es reconocido por Florenski como la *anámnesis*, posibilitando "salir de la clausura subjetiva, superando los límites del mundo corruptible y, a partir de la representación y mediante imágenes, ir hasta la imagen originaria, del ektypos al tipos y del tipos al prototipos, o sea, desde los ectipos, a través de los tipos, al arquetipo"[125].

Lo originario en la existencia es su dimensión simbólica. ¿Qué tiene que decir esto a una filosofía del éxodo? No sólo que la realidad se ofrece como escala para salir de sí mismo, sino que la estructura misma de la realidad es exódica. O si se quiere: la imposibilidad de una relación entre lo potencial y lo actual, en el sentido aristotélico,

[123] P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 137.

[124] Es verdad que la noción de lo irremplazable corresponde más bien a la persona, humana o divina. Pero ¿qué decir del resto de seres, inanimados, vegetales, animales o incluso los artefactos del hombre? Lo cierto es que, si la persona – humana o divina – lo concede, estos seres pueden ser personalizados, órganos de la relación, irreductibles a la totalidad de casos que se uniformiza bajo una clase. "Según la definición de los Padres – apunta Florenski – como, por ejemplo, el santo monje Juan Damasceno –, la hipóstasis es única, μερικόν, individual, ἄτομον, y este término puede referirse no sólo a personas, también a animales", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 138-139. No es casual que fuera precisamente el Damasceno el teólogo defensor del icono: si un ser creado puede reconocerse como icono de Dios, entonces ese ser es separado de la uniformización de sus notas categóricas, compartida con otros seres en una relación de semejanza, para convertirse en un punto de encuentro entre personas, como tercer elemento implicado en una relación; en ese sentido, también se convierte en otro respecto del mundo.

[125] P. Florenski, *Los iconos del beato Sergei*, *SĈT*-2, 383

donde la plenitud de sí mismo consistiera en plena realización de una naturaleza autoinmanente. La perspectiva simbólica reconoce que todo cuanto existe tiene su propia plenitud en aquello mayor que lo que parecería ser por sí mismo. Todo lo que existe sale fuera de sí y está íntimamente abierto a la alteridad.

La definición florenskiana de símbolo apunta en esta dirección, donde, repito, lo fundamental no es nuestra capacidad de ir a un término trascendente a través de un símbolo, algo que perfectamente podría dirigirse hacia todas partes (incluso en el caso de los símbolos políticos, pero anti-exódicos). Lo importante es que la realidad sea simbólica, que en su 'naturaleza' consista en su relación a lo otro de sí, con un estado liberado de la ipseidad.

Es desde esta comprensión de lo real como exódico – descubierta como fuente de sentido, merecedora de confianza– desde donde podemos leer, y tomar muy en serio, la definición que Florenski ha dado de 'símbolo'. Me permito por ello traer aquí, a través de numerosas citas, los términos en los que Florenski concibió el símbolo, teniendo en cuenta que no se trata de una noción fuerte pero vacía, sino de la condición para una visión exódica de la existencia:

> Un ser que es más grande que sí mismo, ésta es la definición fundamental del símbolo. El símbolo es algo que manifiesta en sí otra cosa que no es él mismo, que es más grande que él, pero que se revela a sí misma esencialmente por medio de él. El símbolo es una sustancia, la energía de la cual, uniéndose a la energía de otra sustancia, que resulta más preciosa bajo otro aspecto, lleva consigo esta última sustancia [126];

> El símbolo es una realidad que, siendo afín a otra desde su interior, por la fuerza que la produce, desde fuera es sólo similar pero diferente a la misma[127].

> El símbolo es algo que es mayor que sí mismo (…). El símbolo metafísico es una esencia cuya energía lleva consigo la energía de una esencia 'otra', superior, unidad a ella, y que la revela en su manifestación. El símbolo es una ventana hacia aquella otra esencia que no se da directamente[128].

> La cuestión del símbolo es la cuestión de la unión de dos seres, de dos estratos del ser, uno superior y otro inferior, unión en la cual lo inferior incluye lo superior y puede ser permeado y nutrido por lo superior[129].

> Todo fenómeno es símbolo de otros fenómenos, los revela dentro en sí, sin una relación exterior. El significado del concepto de símbolo es importante. Un elemento, revelándose a través de una realidad distinta, no lo anula. Rostro y alma son ejemplos concretos de simbolismo[130].

---

[126] P. Florenski, *La veneración del nombre como presupuesto filosófico*, en *SCT*-3 (1), 257.
[127] P. Florenski, *La simbólica de las visiones*, IV, en *Il simbolo e la forma* 187
[128] P. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 356.
[129] P. Florenski, *Sobre el Nombre de Dios*, en *SĈT*-3(1), 354
[130] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, IX, en *SĈT*-3 (2), 432.

Cada imagen se presenta como el centro de relaciones multiformes con otra, se presenta como símbolo, y el símbolo es una realidad superior a la realidad misma, ya que lleva consigo la energía de otras realidades. La imagen de los cantos litúrgicos evoca otras imágenes, y la misma imagen lleva esas otras consigo, viendo en ellas un símbolo. La literatura eclesial y popular es enteramente simbólica. No es una alegoría del pensamiento abstracto: es posible aplicar diversos cortes al canto litúrgico y alcanzar siempre descubrimientos nuevos. La arquitectura eclesial está orgánicamente consolidada en un entero. En ella, se tienden múltiples hilos, gracias a los cuales aquello que, a una primera mirada, parecía relacionarse de manera puramente mecánica, se enlaza con semblanzas multiformes (…). No en el sentido de que, detrás del velo de las imágenes, se pueda entrever un pensamiento abstracto, una alegoría, sino en el sentido de que se pueden hacer cortes multiformes y descubrir siempre relaciones nuevas[131].

Los símbolos son los órganos que nos permiten comunicarnos con la realidad. Con ellos y por medio de ellos, entramos en contacto con aquello que, hasta ese momento, había sido eliminado de la conciencia. A través de la imagen contemplamos la realidad, a través de su denominación la escuchamos; los símbolos son fisuras incisas en nuestra subjetividad[132]

Del concepto de símbolo se entiende que de toda realidad dada puede haber no sólo un símbolo, sino una serie de símbolos que continúe hasta el infinito, o más precisamente, de haces de tal serie, en cuyo centro se halla la realidad simbolizada, y en cada uno de sus elementos particulares – en cuanto ligados interiormente a la realidad simbolizada – está exteriormente alejado de ella. La semejanza entre el símbolo y lo simbolizado puede establecerse mediante signos diferentes, pero cada vez, y sea cual sea el signo sobre el que se establece la semejanza, su significado es alusivo, no generativo: atrae la atención sobre el símbolo moviendo a adentrarse en su profundidad, pero no genera el símbolo mismo, porque el símbolo es símbolo no por la presencia de uno u otro signo, sino por la presencia de cierta realidad de la energía de otra realidad, o sea, por la sinergia de dos – al menos dos – realidades. Por lo que habrá que tener muy presente que la semejanza exterior, de por sí, al margen del presentimiento de una unidad interior que creen las fuerzas de una u otra cosa concreta, no da ningún derecho a hablar de esas concretas como de símbolos mutuos[133].

Una de las cuestiones más importantes es la del símbolo. Toda la concepción medieval del mundo era simbólica. Con el símbolo es posible entender cualquier realidad que con su energía lleva la energía de otra realidad, superior desde el punto de vista del valor, de la jerarquía; la primera energía es una ventana que da a una realidad superior, y con la fragmentación de la inferior se ofusca la luz de la superior, no por sí, sino por haber cerrado la ventana. Eso no significa que la realidad superior haya dejado de existir, sino que la ventana está cerrada. Algo perceptible con los sentidos, cierto fenómeno se manifiesta a través de esa misma ventana, sin la cual la realidad superior no se presente[134].

[131] P. Florenski, *Ibid.*, XIII, en *SĈT*-3 (2), 450.
[132] P. Florenski, *Balances*, en *SĈT*-3(1), 367.
[133] P. Florenski, *La simbólica de las visiones*, IV, en *Il simbolo e la forma* 188-189.
[134] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XIX, en *SĈT*-3 (2), 477-478.

> Adentrándonos en la vida del símbolo, nos encontramos a nosotros mismos, y esforzándonos por penetrar en nosotros mismos, descubrimos aquí los mismos símbolos (…) El fundamento de la simbólica no es el arbitrio convencional, sino la naturaleza misteriosa de nuestro ser [135].

3.3. *El principio de discontinuidad como expresión de la forma metafísica*

Demos un paso más. La forma espiritual es el punto de anclaje de nuestra conversión. Y lo es, por sernos irreductible a la vez que nos genera un campo distinto y lleno de posibilidades. Esto quiere decir que la forma, en el mundo florenskiano, es un órgano de ruptura de la linealidad, el principio fundamental para nuestra relación con el mundo[136]. O sea: cualquier realidad que nos circunda es un haz de posibilidades para nuestro éxodo; cuanto más cerca de la realidad, más cerca estamos para pasar de un mundo a otro.

¿Cómo expresar la posibilidad del movimiento – que en todo momento es nuestro, aunque afectado por lo otro de nosotros – en términos de éxtasis, es decir, como aquello que se mueve fuera de sí, hacia fuera? En la coherencia del sistema florenskiano, este movimiento responde al principio de *discontinuidad*, el cual, frente a la continuidad moderna, representó para Florenski, desde sus estudios matemáticos, la clave de bóveda de una posible concepción renovada de lo real[137].

Ante todo, la discontinuidad representa la posibilidad de alteridad radical y de novedad. "¿Cómo cambia la vida? Cambia gracias a la discontinuidad del desarrollo de todo proceso del alma, cuando algo adviene al improviso"[138]. También la visión integral, extática, sigue un ritmo discontinuo: "la forma revela la realidad, y lo hace improvisamente"[139], algo totalmente acorde con el apocalipsis racional.

La discontinuidad es la expresión del ascenso y del descenso, como oposición a la idea de progreso lineal. Ascender y descender conllevan cambios cualitativos irreductibles al estado precedente, o sea, no son el fruto predecible del movimiento acumulado. Parece claro que Florenski contempla aquí la posibilidad de contemplar ontológicamente la libertad y la gratuidad: algo acontece en la realidad, algo nuevo nace, pero no tenía por qué hacerlo desde el punto de vista de ninguna de sus causas empíricas. La discontinuidad, por tanto, es una función de la alteridad: "cuanto más libremente se abren los pétalos de la diversidad, más inesperados y vívidos serán las variaciones imprevistas de las propiedades"[140].

Por el contrario, el principio de continuidad es un modo de sentenciar el movimiento dentro de los parámetros preestablecidos: hay movimiento, hay principio y fin, pero el movimiento deja de ser intrínseco a la realidad que se mueve, que crece, porque carece de forma metafísica. "La continuidad de los cambios tiene como presupuesto la carencia de forma: al no constituir, internamente, una sustancia única, el fenómeno no si distingue del ambiente externo, y por eso puede expandirse y asumir cualquier valor intermedio

---

[135] P. Florenski, *La visión simbólica*, en *SCT*-3 (1), 424-425.
[136] Cfr. P. Florenski, *La perspectiva invertida*, en *SĈT*-3(1) 59-61.
[137] Cfr. P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, lecciones III, IV y XVII.
[138] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, VI, en *SĈT*-3 (2), 413.
[139] P. Florenski, *Ibid.*, IV, en *SĈT*-3 (2), 398ss.
[140] P. Florenski, *Sobre un presupuesto de la concepción del mundo*, en *SĈT*-1, 76.

hasta el infinito, sin ninguna medida"[141]. La implicación de esta cosmovisión – que, culturalmente, según Florenski, es devastadora – tiene consecuencias existenciales muy fuertes, que también se ponen en juego en una teodicea, y tiene que ver con lo que ponemos en juego en la historia. Y el centro de esos problemas está en la posibilidad de revelación (*apocalipsis*), parejo al salto de la fe, acto discontinuo por excelencia[142].

El principio de continuidad es la cosmovisión eleática, parmenídea[143]. Pero, al igual que la perspectiva lineal, se trata de una ficción, porque incluso la proyección continua es una variación de la discontinuidad, esto es, un modo de organizar los elementos de lo real en torno a una unidad, pero que quiere ocupar el puesto del 'entero':

> Si el *continuum*, tan misterioso y vago hasta el momento, queda referido al concepto genérico de *conjunto* (una unidad entera) – que solamente en algunas definiciones será continuo, pero que, en general, carece de dicha propiedad – entonces, construyendo una concepción del mundo más amplia, no tenemos fundamento alguno para detenernos en la continuidad como si fuera el elemento fundamental de lo real (…) La realidad, como las relaciones funcionales de los fenómenos, ha de considerarse discontinua (…) pues la continuidad no es otra cosa que una de las infinitas modificaciones de la discontinuidad. No tenemos ningún fundamento para esperar que todos los fenómenos sean continuos; más bien representa algo improbable; al contrario, junto a una serie de consideraciones abstractas hay datos puramente empíricos que demuestran la existencia de lo discontinuo en muchos aspectos de lo real[144].

Pero si la continuidad queda comprometida, ¿cómo justificar una idea del crecimiento? Esta cuestión no es sencilla, requeriría un examen epistemológico más amplio. Pero un horizonte abierto por Florenski reside en la idea misma del entero, en la articulación integral de las partes. La ficción consiste en pensar que, si no hay continuidad, no hay unidad en el movimiento o la unidad queda rebajada a un principio genérico. Pero si las categorías de relación y alteridad son las que hacen inteligible al movimiento, entonces la unidad en la discontinuidad viene a indicar que una manifestación concreta es expresión de un principio trascendente, que no puede nacer de una síntesis de lo continuo. La unidad, sorprendentemente, se revela allí donde hay una ruptura, un salto, un ascenso (o un descenso), una potencia de trascendencia en una unidad irreductible. "Buscamos el entero allí donde se revela la discontinuidad; donde está lo entero, actúa la forma, aplicándose la demarcación individual entre una realidad concreta y el ambiente circundante (...) Y viceversa: sin forma, no hay discontinuidad, no hay formas de delimitación, no hay articulación"[145]

---

[141] P. Florenski, "Los números pitagóricos", en *Il simbolo e la forma* 232

[142] "La filosofía de Kant, como toda la filosofía renacentista, se basa en el principio de continuidad: en el espacio no puede haber cambios bruscos, ni en el tiempo puede haber fracturas. Desde ese punto de vista, no son posibles ni la Ascensión de Cristo ni la manifestación de los Ángeles. Porque si se reconoce que un Ángel pueda manifestarse, entonces hay que reconocer que el mundo no está cerrado, que ninguna construcción científica se presenta como absoluta, y que cada una de sus leyes, en cualquier momento, puede ser superada. Entonces, todos los saberes y toda la cultura dejan de presentarse como absolutos. Así pues, ¿cómo debo considerar la estructura de la razón para que quede claro, a priori, que la manifestación del Ángel es imposible?", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVII, *SĈT*-3 (2), 465-466.

[143] P. Florenski, *Sobre un presupuesto de la concepción del mundo*, en *SĈT*-1, 76.

[144] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-1, 75.

[145] P. Florenski, "Los números pitagóricos", en *Il simbolo e la forma* 234.

Tal es la imposibilidad de la reducción de todo a la unidad, de manera monista[146]. El mundo está constituido por finitudes desbordantes de infinitud y en relación, no de una infinita finitud que todo lo abraza. La alteridad y la sobreabundancia son intrínsecas a la realidad; pero – podemos decirlo dando un paso más – ambas, alteridad y sobreabundancia, son actos libres: actos libres y liberadores. Esta es la única vía que Florenski encuentra para justificar la experiencia de lo inconmensurable en lo real.

Lo inconmensurable es intrínseco a la realidad; pero eso significa que lo trascendente nunca puede ser producto – real o racional – de una suma de sus elementos. Lo que se nos muestra, lo que hay entre nosotros, lo que va revelándosenos, ¿es, en último término, una combinación de elementos inmanentes a nuestra vida, o tiene su fundamento en una alteridad metafísica, irreductible e inconmensurable? Esta pregunta fue fundamental para Florenski, porque de su respuesta venía la posibilidad o imposibilidad de superar cualquier clase de positivismo[147].

¿Cómo es posible, entonces, una síntesis suprarracional? ¿Cómo somos capaces de asumir lo metalógico? ¿Cómo la trascendencia se descubre como un elemento esencial de la realidad, esto es, cómo la realidad es símbolo? ¿Cómo es posible abrir un conjunto entero de relaciones?

Lo racional, aparentemente, sería la resultante de la relación de dos términos homólogos. Pero hay algunos casos, problemáticos, que exigen una relación singular e irreductible a la relación de homología: hay problemas que exigen incorporar lo inconmensurable, no sólo presuponerlo. En esos casos, una realidad se mantiene irreductible a cualquiera de nuestras acciones, pero ella tiene que comparecer en el espacio de nuestra inteligibilidad, porque, si no, ese espacio nuestro se vuelve opaco, sin sentido. ¿Cómo expresar 'eso' irreductible como algo que puede ser incorporado en nuestra inteligibilidad, sin viciar ni lo uno ni lo otro?

Eso irreductible, para el plano de los elementos homólogos entre sí, representa "el símbolo de una imposibilidad"[148]. La combinación finita de los elementos inmanentes a la primera imagen tomada no abre la imagen de lo trascendente, lo trascendente no es una suma de inmanencias. La constitución misma de ese plano originario fuerza a dar un salto, para que el plano pueda sostenerse: si no asumimos esa imposibilidad, la relación entre homólogos se destruye.

> Las operaciones del entendimiento conducen a un cierto tipo de combinaciones para las cuales no existe ya espacio en el medio propio de sus factores, y que exigen la ruptura del dominio

[146] "La repulsa, en nombre de Dios, del *monismo* en el pensamiento es lo que constituye el principio de la fe. La continuidad monista, tal es la característica del entendimiento rebelde de la criatura, que se separa de su Principio y de su Raíz y se dispersa en la polvareda de la autoafirmación, que lleva a la propia destrucción. La *discontinuidad dualista* es el rasgo del entendimiento que se sacrifica a sí mismo por su Principio y que recibe de su unión con él su renovación y su firmeza. La contraposición de estas dos fórmulas refleja la distancia abismal entre la criatura que ha osado desear ponerse en el lugar del Creador y que inevitablemente se ve precipitada fuera de Él en la agonía de una eterna aniquilación, y la criatura que recibe humildemente d la misma Verdad una eterna divinización: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». Pero todo esto es válido sólo si la Verdad existe", P. Florenski, *La columna*, 65 (trad. esp. 86),

[147] Esta cuestión es el centro del diálogo *Empiría y empirismo*, en *SĈT* -1, 146-195.

[148] P. Florenski, *La columna*, 506 (trad. esp. 437).

> del entendimiento para nacer en un mundo nuevo, desconocido e impensable hasta este momento. La salida (…) sólo se alcanza mediante la creación de unas substancias (…) que pertenecen al otro lado del mundo habitual, que son trascendentes para el círculo de las operaciones respectivas; estas substancias no pueden ya ser expresadas mediante símbolos finitos, sino que son más bien postuladas por estos últimos, se basan en ellos y les otorgan un nuevo sentido, superior. Sin embargo, basta con que queramos pensar estas susbtancias aritméticas nuevas utilizando los términos viejos, basta con que queramos verter el vino nuevo en odres viejos para que se produzca la descomposición del símbolo de la nueva substancia en aquello elementos que la componen, elementos incompatibles unos con otros en el campo de los antiguos conceptos, y la substancia misma se evapore[149].

La introducción de un término inconmensurable, irreductible al plano originario, ha de ser descubierto como generador de ese mismo plano. Pero Florenski no quiere entenderlo como un ideal horizontal, auxiliar, presupuesto para hacer más comprensible el espacio estudiado, como hace la metafísica lineal. Lo inconmensurable fuerza a un acto creativo de la razón, que crea un plano nuevo, según la medida del plano trascendente y que asuma los términos originarios, dispuestos ahora de un modo nuevo, 'alterados'.

Lo metalógico es trascendente a una determinada imagen racional, así que no podemos expresarlo como una combinación finita de ésta, no podemos analizarlo y sujetarlo desde sus leyes. ¿Cómo tenemos que pensar, entonces, para que la imagen racional se afirme a sí misma precisamente como imagen del término que le trasciende, según ese término y no según ella misma?

Podemos ordenar los 'datos inmediatos' de la imagen inmanente tomándolos según un nuevo sistema de relaciones, tal que esos datos sean incorporados a una estructura integral coordinada por un principio que les sea trascendente. Tenemos que asumir lo inmediato como encarnación de lo trascendente. Cada elemento individual del plano originario, inmediato, "no tiene nada en común con el todo integral que en él se encarna, del mismo modo en que la idea estética de una estatua no tiene nada en común con los cristales de mármol que componen su materia"[150]. Dice Florenski que sería incluso absurdo preguntar qué tipo de relación mantiene ese elemento con el trascendente. Pero los elementos se estructuran – según una propiedad – de tal manera que son la perfecta realización de ese elemento trascendente.

Cada existente concreto puede estratificarse infinitamente por relación a una existencia superior; lo creado se articula, de un modo transfigurador, en su relación con la realidad divina. El ser simbólico, para Florenski, es una existencia estratificada, articulada en diferentes niveles o capas del misterio. Para una teoría de la persona, es muy importante que cada estrato simbólico tenga valor por sí mismo, siempre y cuando ese valor no se convierta en el último. Si cada nivel alcanzado en el tiempo se tomase como una envoltura auxiliar y provisional, en la espera de alcanzar, de una vez, el estrato más auténtico, absoluto y definitivo, entonces vivir en el tiempo se volvería algo despreciable, algo que habría que saltarse cuanto antes para llegar al destino del movimiento. La visión simbólica asume que cada estrato, como nivel de crecimiento, aun apelando a algo mayor (más bien:

[149] P. Florenski, *Ibid.*, 507-508 (trad. esp. 438).
[150] P. Florenski, *Ibid.*, 511 (trad. esp. 441).

precisamente por ello), no es el peldaño de una escalera que después podemos retirar, porque a un cierto tiempo se hubiera vuelto prescindible. Alcanzada la cima de un estrato, los estratos asumidos anteriormente quedan integrados y metamorfoseados, porque la cima actualmente alcanzada llama a otra cima mayor. Esta mutua integración de lo inferior y lo mayor, traducida en el valor que cada nivel, cada momento, cada concreción, tienen por sí mismo, se traduce personológicamente en un sentido de la responsabilidad, porque la persona, en su libertad, tiene que dar cuenta del presente en el que está – y así, de cada pasado suyo - antes que ahogarlo en nombre de un valor supremo.

"Cada estrato, por sí mismo, es significativo y remite a otro todavía más significativo"[151]; el valor propio y la relación a otro son una misma cosa. Por eso, para Florenski, es igualmente importante que el camino simbólico no esté abandonado a una profundización indefinida, vacía en su horizonte y que no llevase a ninguna parte. Aquí es donde se juega de verdad la relación entre lo visible y lo no invisible. De nuevo, esa relación es una cuestión de métrica, de crecimiento y, por tanto, del movimiento personal.

Cada uno debe ascender según el grado de su relación con la realidad, que marca el carácter de un estrato u otro del misterio contemplado. La libertad está en el modo de asimilar gradualmente el misterio, pero también en el modo de abrirlo creativamente según unos estratos y no otros.

La actitud simbólica pide permanecer en una capa de la estratificación, en un dato concreto, en una manifestación. Hay un éxtasis simbólico, que sigue los cauces de cada estrato o capa, y hay un éxtasis lineal, que quiere llegar al centro y desenvolver el misterio, pero que nunca puede llegar al centro, por eso deforma todo lo que ve[152]. La linealidad es estática y esclava de su punto de vista; el simbolismo depende del propio estado vital, y sus reglas son la actitud ascética ante lo manifestado:

> Porque, con los símbolos, el misterio del mundo no queda encubierto, sino revelado en su sustancia auténtica, en cuanto misterio. Los vestidos no velan, desvelan un cuerpo espléndido, haciéndolo aún más espléndido, revelando su pudor casto (*tselomudrennoy*). En cambio, un cuerpo descaradamente desnudo se oculta al conocimiento, porque ha perdido su pudor, que es la misteriosa vida interior y la luz de su profundidad[153].

Cada estado alcanzado es un estado de la relación en la que nos hemos *involucrado*, pero queda definido por un *maius* que le es intrínseco: cada a_n supone un a_{n+1}, a_{n+2}, etc. "Cada aislamiento a_n que comprendemos empíricamente sobre la superficie se interpreta místicamente como elevación, impulso, subida hacia otras coordenadas de la realidad: es acenso"[154]. Lo interesante, a la vista de lo expuesto por Florenski, es que dicho a_n, siendo portador de un *maius*, proporciona una experiencia simultánea de la presencia y de la distancia, de modo que a_{n+1} trae, paradójicamente, un crecimiento en la presencia y en la distancia respecto de a_n: "La distancia provocada por el corte hace que el misterio se nos

[151] P. Florenski, *Empiría y empirismo*, en *SĈT* -1, 195.

[152] "Es imposible, inútil y presuntuoso querer ver el alma incorpórea despojada de su velo simbólico", P. Florenski, *A mis hijos*, 154.

[153] P. Florenski, *Ibid.*, 158

[154] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 193

aproxime, y acercándonos a él, advertimos el pathos cada vez mayor de la distancia"[155]. Y así, cuanto más divinizado sea el estadio en el que nos encontremos y con mayor fuerza reconozcamos la profundidad divina de las cosas, más aumentará el reconocimiento creatural de nuestra condición: cuanto más entramos en el misterio, más somos nosotros mismos[156].

Toda esta teoría de la discontinuidad de la forma pretende justificar que, en la existencia, no hay agotamiento, nunca se llega al final. Lo que está al final es una forma creadora, y la teleología es relacional y exódica, esto es, el fin del movimiento es percibido por la persona como "una energía viviente que dota de forma a la realidad, como la forma creativa de la vida"[157], donde el misterio está perennemente abierto a futuros ascensos transfiguradores. Cada capa a la que accede la relación personal, en un determinado momento, constituye el entero, pero que se simboliza como algo trascendente.

Este es el movimiento simbólico de la razón, que garantiza la liberación de la persona. Pero, para ello, como vamos a ver continuación, la multiplicidad de planos ha de articularse según una categoría nueva, desde la justificar la epifanía. Florenski se ha referido a ella como 'cuarta coordenada', 'profundidad', y, en fin, 'sofianidad'.

4. La Sabiduría como profundidad del ser creado

4.1. *La categoría metafísica de profundidad*

Al proponer una visión *radical* de la realidad, al proponer ir a las raíces del pensamiento y de la persona, Florenski ofrece una categoría interpretativa muy fecunda, pero que conviene considerar con atención, para evitar confusiones con teorías terminológicamente próximas. Florenski habla de la *cuarta dimensión* de la realidad, y, más en general, del sentido de la *profundidad*. Tratándose de una categoría geométrica, que descubre, de hecho, toda su potencia en los estudios sobre el espacio-tiempo, no podemos perder de vista que Florenski habla de la profundidad como de la *raíz espiritual* (metafísica-relacional) de lo real[158]. Se trata de una cuestión eminentemente personológica, tal y como lo expresó Florenski, y de la cual muchas consecuencias pueden derivarse para una teoría de la persona. La cuarta dimensión, en efecto, no busca otra cosa sino la *theoria* de la persona: su visión, la imagen de su vida, su icono.

La visión en profundidad, radical, de la realidad es algo que nos está permanentemente abierto, como posibilidad de relacionarnos con cuanto viene hacia nosotros, aunque la acortemos con una mirada reductiva. Por eso, filosóficamente, la exigencia de este modo

[155] P. Florenski, *Ibid*., 194-195.
[156] P. Florenski, *Ibid*., 194-195
[157] P. Florenski, *El iconostasio*, 10 (trad. esp. 33).
[158] "El templo es el camino del ascenso hacia el cielo. Así se muestra en la dimensión del tiempo: la liturgia, que es un movimiento interior, la articulación interna del templo, conduce hacia el cielo por la cuarta coordenada, la de la profundidad. Lo mismo se manifiesta en el espacio: la organización del templo, que estructura el espacio por capas, desde los recubrimientos externos hacia el lugar donde se halla el corazón del templo, tiene el mismo significado. Para ser más exactos, no tiene el mismo significado en el sentido de que se parezca al significado del tiempo, sino que literalmente, numéricamente, es idéntico, aunque considerado en relación con coordenadas diversas", P. Florenski, *Ibid.*, 36 (trad. esp. 63).

de contemplar es inseparable de un modo de templar el corazón. "Para los filósofos, la idea de una realidad cuatridimensional (en cuanto percepción superior de la profundidad del mundo) se expresa de modo singular (…). Se puede, más aún, se debe hablar de una profundidad del mundo alcanzable sólo con una recta disposición del alma"[159]. Esta cuarta coordenada, en todo caso, se refiere a la percepción de una dimensión "cualitativamente otra"[160], irreductible a los datos inmediatos de lo que se manifiesta, pero también inseparable de ellos. La cuarta coordenada es trascendente respecto de todo punto desde el cual podría originarse la linealidad; pero también, como generadora de una visión que rompe la linealidad, es inmanente a lo que vemos, o sea, no permanece únicamente como espacio inalcanzado, oculto, sino que configura la visión concreta de cada realidad del mundo, también en la cotidianidad. Desde esta coordenada, "lo que se ve no es semejante a nada de lo visto antes, es una contemplación cualitativamente nueva. Pero en lo cualitativamente nuevo se puede descubrir lo viejo como uno de los innumerables momentos de su plenitud"[161].

Según la imagen que asumimos de un ser concreto, los datos inmediatos pueden o no revelar una vida más profunda. Se trata de poder ampliar la mirada, captando un movimiento de amplitud cada vez mayor, donde ninguno de los elementos o momentos se erige como centro absoluto de lo que contemplamos[162]. El movimiento articulado en el interior de una imagen capta el ritmo del movimiento de un ser concreto, incluyendo su modo de permanecer y su modo de cambiar. Esto es algo que ejecutamos continuamente en nuestra relación con las cosas, aunque no nos demos cuenta o nos hayamos acostumbrado a fragmentar la realidad, confundiendo los límites entre lo manifestado y aquello a lo que lo manifestado podría apelar, cayendo repetidamente en síntesis de autoempiría, sin aquella profundidad, irreductible y generadora, trascendente a nuestra conciencia.

No es esta una cuestión de representación, sino la posibilidad misma en la persona de superar las aporías, saltando por encima de las barreras que, cortándole el paso, le impidiesen mantenerse en relación con lo otro de sí. La cuarta dimensión es la posibilidad permanente de salir de la aporía. En la persona se necesita una imagen capaz de captar de ella lo permanente, lo prometedor y la posibilidad de cualquier milagro; pero la persona, continuamente, corre el riesgo de ofrecer una imagen (de sí mismo y de otros) aislada del movimiento vital, concluyendo lo que una persona ha sido y puede ser; entonces el ascenso se detiene, reteniéndose en un estado de adormecimiento e inmovilidad de lo idéntico, que cercena cualquier atisbo de infinitud.

Así, la imagen de la vida, siendo unitaria, tiene que ser una síntesis del movimiento, pero, cuanto menor sea la cuarta coordenada y más se confunda con las coordenadas de una visión inmediata, más se corre el riesgo de confundir la imagen total del movimiento.

---

[159] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 103.
[160] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 106.
[161] P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 108.
[162] Florenski, en sus lecciones sobre el idealismo, recoge un texto de B. Christiansen con el que ilustra este tema: "un campo visivo mayor facilita la separación de la mirada respecto de un único punto, y su movimiento libre en todas las direcciones lo exige, para que podamos captar los elementos del entero; la intensidad de la vida del retrato depende de la quietud y de la amplitud de movimiento de la mirada que contempla y recoge", P. Florenski, *Ibid*., en *SĈT*-3(2), 95.

Y esto, que se dice en términos artísticos o iconográficos, se dice antes que nada de la relación: cuando la relación concreta cercena posibilidades, deteniendo el movimiento y contrayendo la identidad a un punto – incluso si es el mejor de los puntos posibles– se convierte en una relación abstracta, y esto es aporético. Lo icónico, por el contrario, en cuanto síntesis de fuerzas antinómicas, habría de representar una relación de profundidad interior a los elementos manifestados, para, con ello, representar el conjunto del movimiento como unidad de concreción e infinitud[163].

La metafísica concreta, a juicio de Florenski, no tiene tampoco que ofrecer una síntesis del movimiento de la persona en un tiempo determinado. Tiene que captar el movimiento como una razón de su entero, de su integridad; tiene que ofrecer un cuadro 'ideal' del movimiento: tiene que representar el sentido del movimiento en una persona. La imagen, si es metafísica, tiene que hacer ver el corazón de la persona, su máxima concentración e irradiación, de tal manera que cada parte representada (y lo representado quiere decir: cualquier cosa que vaya a ser de esa persona en su tiempo histórico) se entienda bajo la acción *energética* de su centro vital[164].

Esto significa una apertura de posibilidades en la persona: el misterio de alguien es irreductible a lo que haya sido de ella en su historia, pero su historia puede revelar el misterio profundo de quién es ella y, sobre todo, de aquello en lo que puede convertirse. La biografía de una persona es teleológica, pero no en horizontal, como si aspirase a llegar a un término que le fuera inmanente y en el cual el movimiento se evaporaría. La teleología es la posibilidad abierta en cada momento y etapa vitales para pasar de este mundo a otro, y precisamente un paso así (y no la sucesión de un día tras otro, o de una etapa tras otra) es lo que puede dar coherencia a su historia. "Todo proceso puede contemplarse no como la modificación interior de lo que cambia, sino como paso de un objeto pluridimensional a través de un espacio tridimensional, y las fases del desarrollo aparecerán como límites recíprocos contemporáneos en la existencia del objeto, no como estados sucesivos"[165].

---

[163] "La relación individual, concreta, se descompone nuevamente en una serie de relaciones generales, o sea, abstractas: la serie de todas las relaciones abstractas que entran en la composición de un dato concreto. (…) No está claro en ningún modo (y es poco probable que sea en general admisible) que un grupo transfinito de abstracciones pueda agotar un ser concreto. Si lo concreto puede ser estudiado también desde el punto de vista formal-racional, no cabe duda de que no podrá ser introducido en la especulación formal más que en la forma de límite, es decir, como *maximum* absoluto. (…) Porque los individuos concretos poseen *creatividad*, son capaces de crear relaciones absolutas e imprevisibles que no entran en la composición de un grupo cualquiera, todo lo extenso que se quiera, formado por relaciones ya preparadas; con otras palabras, la relaciones sobrepasan cualquier concepto establecido sobre ellas con anterioridad: como dice Bergson, «la vie déborde l'intelligence»", P. Florenski, *La columna*, 528-529 (trad. esp. 454-455).

[164] Florenski parafrasea a Goethe: "En el cuadro ideal no puede haber nada aislado ni separado; en él debe estar lo entero y debe estar la vida; el cuadro pretende que desde su centro se extienda un flujo de movimiento creativo hacia todos los detalles, incluso los más pequeños, para que en todo se perciba la acción de lo entero", P. Florenski, *La dialéctica*, en *SĈT* 3(1), 138.

[165] P. Florenski, El sentido del idealismo, en *SĈT*-3(2), 109-11. Dice todavía Florenski: "Se puede comprender un fenómeno como un todo, en su integridad, no cuando separamos un momento sobre el que concentrar toda la atención, sino abrazando conjuntamente todos los estados de su desarrollo. Comprender algo como un proceso, recogiendo y sumando los momentos de su aparición, significa considerar el tiempo según su cuarta coordenada y el fenómeno como cuatridimensional. Afirmamos que una *personalidad* única e idéntica a sí misma se conoce en su *biografía*, pero ¿qué puede significar esta conexión (personalidad-biografía), contradictoria en sí misma, sino un reconocimiento del hecho de que la personalidad es

Lo que le está pasando a una persona, lo que le pasó, lo que le va a pasar, no está abandonado a sí mismo, sino que son revelaciones de un espacio trascendente[166]. En una metafísica de la razón suficiente, la relación entre ese espacio trascendente y el tiempo se asume como una providencia causal, algo que conlleva graves problemas para una teodicea general y para la inteligibilidad existencial de la persona. La visión simbólica de Florenski contempla más bien los acontecimientos, biográficos o históricos, en una razón de profundidad, como posibilidades de comunicación con una vida superior. "Así se comprende la vida del mundo en su integridad. La vida superior, la vida de la vida o espiritualidad, contemplable concretamente, como luz, se revela todavía más a una mirada abierta a imágenes integrales"[167].

Lo importante, para mí al menos, es que esas 'imágenes integrales' son un modo de representarse el presente simbolizando lo de aquí y lo de allí, lo inmediato y lo profundo, exódicamente, permitiendo dar un paso adelante incluso cuando la vida temporal parece haber tocado su límite extremo. Esto significa que ver la realidad en su profundidad es verla en relación a aquella dimensión en la que siempre tenemos posibilidades, por mucho que la vida biográfica aparentemente las desmienta. La cuarta dimensión es el modo de percibir un haz de posibilidades para una realidad; por eso, es la coordenada de la vida en amplitud infinita. El punto decisivo, para la salvación de la persona, es llevar ese haz al máximo límite, llevar las posibilidades al infinito, amplificando lo más posible la relación ἕν-πολλά-πᾶν, poniendo el presente en relación a aquel espacio nuestro, misteriosamente nuestro, en el que siempre tenemos posibilidades infinitas[168].

---

irreductible a un momento particular aislado de la existencia, o sea, que su naturaleza es sobreempírica? Cada momento de la biografía de una persona es una sección de su realidad como espacio empírico, una realidad de orden inferior", *Ibid*., 110. La unidad trascendente en la cual la biografía se hace inteligible, o sea, la profundidad de la persona, "no está en el tiempo, o mejor dicho, no está en el tiempo tal y como lo concebimos, sino en aquella dimensión temporal que, en relación a la nuestra, se llama eternidad (pero no la eternidad en sentido absoluto)", *Ibid*., 110 De esto se deduce que la biografía no muestra del todo el quién de la persona, porque la persona es la condición de la biografía, en sentido metafísico, más allá de lo que la persona ha sido y ha hecho en la historia.

[166] Esta idea ha sido traducida, desde la teoría florenskiana hasta su aplicación psico-clínica, de un modo muy sugerente por Gilberto Safra: "La primera petición de los pacientes de hoy es huir de la hegemonía de lo Mismo, de lo totalmente explicado y totalmente definido (…). La exigencia está en que el analista descienda hasta la situación clínica conservando la memoria de futuro del paciente. Aquí podemos dialogar con el icono, que hace presentes las dimensiones fundamentales de la condición humana. En el icono, el rostro singular del ser representado brilla a la Luz de la Eternidad. Lo interesante es que, en el icono, a menudo se representan diferentes momentos de la vida de un Santo, de manera que cada momento biográfico representado revela su potencialidad de convertirse en un hombre resucitado. Sostengo que esta perspectiva es inherente a la condición clínica contemporánea. El analista, junto a su paciente, deberá reconocer los diversos momentos significativos de su historia, en los cuales un determinado encuentro humano emerge singularmente la potencialidad de su transformación. Así, la memoria del analista debe sintetizar el conjunto de estos momentos como futuro del desarrollo del sujeto analizado. En este sentido, el analista es aquel que sostiene la esperanza de la transformación del paciente y de su posibilidad de realizar la totalidad de sí mismo en el futuro, a través de una experiencia de amistad", G. Safra, "La prospettiva inversa nella situazione clínica", en *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij*, 377-378.

[167] P. Florenski, *El sentido del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 115.

[168] Esta es la relación entre el infinito potencial y el infinito actual. "Nuestro quantum es un infinito potencial, potencial en virtud del hecho de que puede volverse más grande que cualquier otro quantum. De este modo, el infinito potencial no designa cualquier quantum tomado en sí mismo, sino tan sólo un modo particular de considerar el quantum, de un modo concreto, en relación con su variación especial característica. (…) «Todo infinito potencial presupone ya la existencia de un infinito actual como su límite suprafinito»; todo progreso infinito presupone ya la existencia de una finalidad infinita del progreso; todo

Eso significa – si nos atenemos a cuanto hemos dicho acerca de la forma espiritual – que ese espacio es la irradiación de un sentido, tiene un carácter *lógico* para la persona. No es un espacio de oscuridad agnóstica, sino un lugar que reconocemos como extremadamente nuestro, aunque no esté bajo nuestro dominio. Para Florenski, esto es lo primigenio de la persona, la raíz de la persona, la 'vida de su vida' (*zhizn' zhizni*), su 'espiritualidad' (*dukhovnost'*), de donde nace la concepción del mundo. ¿Qué es lo primigenio en la persona, en cada persona, en nosotros? Esta pregunta es de una importancia fundamental, y hemos intentado aproximarnos a ella a través de la idea del nombre propio; ahora podemos entenderlo de un modo algo más extenso.

La dimensión de la profundidad vital incluye todo aquello que de más precioso tiene una persona, descubriéndole sus impresiones subjetivas, incluidos los recuerdos más íntimos, pero con una consistencia mucho más sólida y trascendente, porque la persona lo reconoce como invitaciones procedentes de otro mundo. Podemos incluir ahí las raíces de la genealogía (la 'estirpe'), pero también las impresiones de la infancia, de la memoria de nuestra tierra y depositada en nuestra lengua, la tradición en su sentido fuerte, pero también la cualidad extraordinaria que tuviera un acontecimiento único, un encuentro entre personas, y, en general, todo lo digno de fe y esperanza. Todo ello puede ser asumido en el corazón del hombre como aquella dimensión que, siéndole íntima y trascendente, adherida a su piel pero intangible, lo orienta hacia el advenimiento de una luz mayor. Todo esto es alumbrado en la espiritualidad de la persona, que, como razón de su integridad, lo envuelve, lo custodia, lo protege – esta es la auténtica 'providencia'[169].

Para comprender, de modo simbólico y poético, cómo se figura Florenski esta dimensión metafísica, sin la cual la existencia personal sería imposible, merece la pena recordar una carta escrita a S. Bulgakov, donde, hablando del paisaje caucásico, ofrece una idea de su identidad personal en clave de éxodo y ascenso, como apertura hacia la comunión con el mundo increado (representado en el Azul, el color de la divina Sofía):

> El lugar de mi nacimiento permanece impreso para siempre en mi alma. Por eso, no puedo ni quiero renunciar a los estratos primordiales de mi existencia, a aquel *Urphänomen* que percibí en el *Uhrzeit.* Sobre ello, y lo digo sinceramente, se eleva mi desprecio y mi aversión hacia cualquier sentido de lo contemporáneo e inmanente, que quisieran absorberme. (…) Aquella estepa mía, rica en sonidos y aromas, es realmente la misma que acogió a mis ancestros en los alrededores de Zaporož'e. En ella resplandece la ilimitada libertad del Azul-celeste, y yo mismo, en cada uno de mis movimientos, experimento aquello que ese Azul esconde. Ningún obstáculo hecho por mano de hombre me inquieta: lo quemo, lo rompo, recobrando la libertad y dejándome llevar por el soplo del viento. Es lo que haré aquí, sobre la tierra. Lo que deseo no es apoderarme de aquel Azul-celeste, sino realizarlo en mí. Y no quisiera olvidar jamás que él, aquel reino de paz eterna, reino sereno sin tempestad, que está por encima de mí, se ha

perfeccionamiento infinito exige el reconocimiento de una perfección infinita", "Algunas nociones sobre la teoría del infinito", P. Florenski, *La columna*, 494-498 (trad. esp. 428-430).

[169] En momentos señalados, Florenski da a entender que la forma metafísica, siendo la razón del entero, es la envoltura que protege a sus elementos. En ello, hay un símbolo religioso universal, si bien, en la perspectiva trinitaria, adquiere una fuerza particular: esa envoltura recibe significaciones compartidas con la Tercera Hipóstasis: la *profundidad*, que reúne *unum versus alia* en una integridad (uno, muchos, todo), es "corona", "perfume", "crisma", "guirnalda circundante cuyas ramas se entrelazan con las ramas de otra existencia, emanando un perfume en torno a sí", P. Florenski, *El significado del idealismo*, en *SĈT*-3(2), 84-85. La corona, el perfume, el crisma, sin símbolos tradicionales del Espíritu Santo, la Hipóstasis de la Belleza, que en el mundo florenskiano lleva a cumplimiento la integración de la persona.

> derramado sobre mí como un santo óleo. Por eso, en mi devoción ardiente por aquel Azul, deseo los auténticos símbolos de mi finitud: las cumbres nevadas que, rodeando la estepa, me hacen consciente, a la vez, de mi libertad y de mi limitación. Las cumbres nevadas, elevándose hacia el Azul, me lo vuelven más cercano, pero también más lejano. Necesito, para mi estructura espiritual, aquella cadena de cumbres nevadas, al igual que el cielo de arriba y el cielo de aquí abajo, la estepa (…). Las cumbres no están hechas por mano de hombre y se elevan por sí solas, sin esfuerzo mío, desde la tierra hacia el cielo, con una absoluta solidez e indivisibilidad[170].

Esta es, pues, la visión en profundidad de la realidad, a la que Florenski da una capital importancia gnoseológica y personal, además de artística. Como se ve, a la luz del texto anterior, la categoría florenskiana de la profundidad está íntimamente ligada a la memoria. Toda la lucha florenskiana en torno a la filosofía de la identidad no es otra cosa que una lucha por la memoria, y la exigencia de radicalidad y ascenso en el filósofo gira, una y otra vez, en torno a lo que entendamos por 'memoria' y a la respuesta que demos a la pregunta: ¿qué es en nosotros lo primordial? Y este es un elemento imprescindible en la contemplación del mundo, cuando se quiere hablar de 'realidad' y de sentido'. La contemplación de la realidad no se agota en una inmediatez actual de la conciencia, incluso si ésta implicara, dentro de sí, a lo histórico. Toda contemplación es *anamnética*, no puede estar abstraída de aquella esfera fundamental para el corazón de la persona, que se manifiesta en la historia pero que no consiste simplemente en el sumatorio de acontecimientos históricos. Lo anamnético revela una dimensión trascendente, que concede solidez e identidad desde fuera de nosotros mismos; aquello que, siéndonos primordial e íntimo, nos viene desde un mundo que nosotros no construimos.

Contemplar la realidad desde la memoria es así un acto radical en lo personal, es un acto exódico. Desde este sentido de lo profundo, como profundidad mística que yace en el corazón de cada hombre, podría reformularse la síntesis ontológica de esencia y existencia. Esa síntesis se volvería aporética si, como ya dijimos abundantemente, redujéramos lo esencial y lo existencial a la superficie de un plano inmediato: por mucho que distinguiéramos – de la manera que fuese – la tensión polar del ser concreto y su *logos*, se mantendría una datidad como presencia solipsista. El existente concreto carecería de hipostaticidad, carecería de profundizad infinita, aunque sus manifestaciones reales, en el plano inmediato, se extendieran ilimitadamente. La categoría de la profundidad abre ese plano inmediato, descubriendo el acto existencial como una profundidad que llama y acoge. El acto existencial es esta apertura hacia lo profundo, pero lo es exódicamente: el ser concreto que se da a conocer, y quien lo conoce, entran en un dinamismo exódico que posibilita ir más allá de todo dato inmediato. El cono de luz – en cuya superficie vemos lo que son las cosas y cómo están – es el acto de ser, pero es *acto-relación*, éxodo, que, a la vez que configura el ser de la superficie, se dilata o se contrae en virtud del éxodo, del grado de liberación del solipsismo y con una cualificación encarnada (histórica, afectiva, corporal, colectiva). No hay, pues, un contacto puro con las cosas, que las problematiza para cualquier presencia posible, sino una tarea abierta a entrar en la realidad según el éxodo realizable en la historia. Por eso, cuanto mayor es el

[170] P. Florenski, "Carta a Bulgakov", 130-131.

éxodo, más intensa es la percepción existencial, mayor connotación de realismo: aumentar la percepción de la profundidad es ir a una realidad mayor.

Y si la categoría de la profundidad depende de la memoria y condiciona la síntesis existencial del ser concreto, queda por ver por qué a esa profundidad sólo puede entrarse trinitariamente. ¿Qué tiene que ver el principio de lo trinitario (que la teodicea descubre como liberador para el éxodo) con la capacidad para contemplar el mundo en su profundidad? Según todo lo que llevamos dicho, hay dos respuestas formales que salen a la luz.

La primera, es que lo trinitario es el fundamento de toda relación posible de lo uno y lo múltiple, que, como hemos visto, es la expresión de la vida. Florenski nos decía que la unidad sobrepasa la inmediatez, abriéndose con innumerables canales de vida, hacia lo otro de sí. Esta es la apertura hacia lo profundo. Dicho de otra manera, si los seres no pudieran abrirse en profundidad mística, entonces todos esos seres, en su multiplicidad, y la razón de su entero, se reducirían al uno (*hen*), a la unicidad actual que, como ya vimos, es una aporía imposible de la ley de identidad. Pero si la profundidad se abre, entonces, la síntesis con la multiplicidad y con el entero puede renovarse con una mirada transfiguradora.

La segunda respuesta es que la apertura de la profundidad se abre con la ley general de la existencia, que, como vimos, es trinitaria y negativa: lo que es, puede ser dejando de ser. Esto significa que la visión en profundidad tiene un elemento sacrificial. Para reconocerla, hay que morir al grado de visión alcanzado, hay que saber sacrificar la totalidad de lo asimilado, descubriéndola injertada en una realidad superior que está por venir[171]. Y, viceversa, lo que se nos abre en profundidad, como don, es una concesión que rompe cualquier posibilidad de autopertenencia, es invitación a instaurarse a través de la relación. Por eso, la visión lo es en profundidad, como una puerta abierta, pero no como un conjunto de planos sucesivos que vienen para después superarse. Cada plano alcanzado debe 'ceder su puesto' a otro ulterior y anterior, y sobre todo la razón de profundidad, pero en la medida en que ese mismo plano se reconoce como ámbito cedido por la cuarta coordenada y por cuanto antes o después resulta conocido.

La visión en profundidad de una realidad concreta constituye un modo de conocer relacional. Lo conocido se revela a quien conoce desde una dimensión hospitalaria, acogedora, donde puede reinterpretarse aquello que lo conocido manifiesta en su propio ser. Esta relación es trinitaria, dice Florenski; en ella, cognoscente y conocido ceden su puesto, salen de sí, se comunican, e inauguran un tercer término, irreductible e inseparable a ambos, como una esfera solamente desde la cual cabe hablar del qué, del cómo y del ser de lo conocido. Esto es aquello que Florenski ha expresado al hablar del acto cognoscitivo como un acto 'sinérgico', de conyugación (con toda su connotación nupcial), que abre un tercer elemento desde el cual puede acontecer algo nuevo:

> La correlación entre seres diferentes ha de entenderse de modo orgánico, no mecánico, o mejor, de modo ontológico, como el connubio del conocimiento del que nace un tercero, un hijo suyo, que participa del ser del uno y del otro, pero que es más que la suma de la energía ontológica

[171] "La fuente de la filosofía es la salida mística de sí mismo, el éxtasis por haber alcanzado algo prodigioso", P: Florenski, *La dialéctica*, *SĈT* 3(1), 127.

de la autorrevelación de sus dos 'padres': es el conocimiento, el fruto de la comunión espiritual de quien conoce y del mundo conocido. Uniendo el espíritu con ese mundo, en una unidad auténtica, su fruto no supondrá la eliminación de uno, o de ambos padres, porque unidos y enriquecidos en su unión, mantienen su existencia como centros de ser.

La *relación* de los seres singulares, en su correlación y revelación recíproca, representa por sí misma una realidad que, sin separarse de aquellos centros que se unen a través de ella, resulta irreductible a ellos. Es *sinergia*, acción común de los seres particulares, que revela a través de sí misma a uno y a otro ser. No puede confundirse con uno u otro, pues, para cada uno, representa *algo nuevo*, si bien ella *es* cada uno de los dos, en la medida en que, por ella, se revela cada ser. El ser que se mantiene fuera de ella, sin acoger su energía, permanecerá como no-revelado, no-manifestado, no-reconocido. (…) Si el flujo de energía de un ser no encuentra un ambiente cercano, como una corriente que le viene al encuentro, entonces el ser que podría recibirlo no será reconocido, no mostrará signos de una acción acogedora, y entonces no existirá para quien debía ser recibido, será como algo irreal, y su flujo de energía pasará por el otro ser sin tocarlo, sin percibirlo, sin ser recibido por él, sin conocerlo[172].

Esta teoría del conocimiento – inseparable del sentido personal del conocimiento que hemos visto en el capítulo anterior – recapitula bien el sentido gnoseológico del éxodo. Cada realidad concreta que encontramos en el mundo esconde o revela la posibilidad de *trascensus*. Si esconde u obstruye esa posibilidad, es como si dicha realidad no existiera. Pero si la revela, aquello conocido se abre de tal manera que, sin quedar absorbido en nuestro dominio mental, nos da espacio, nos acoge, incorpora nuestro propio ser en el suyo (este es el entrelazado que Florenski, en términos palamitas, llama energético), de modo que, donde está aquello conocido, está también quien conoce. Recordemos que, para Florenski al menos, esto hay que entenderlo en la dialéctica del *Cantar,* en la serie de preguntas y respuestas que den noticias del encuentro personal y que puedan reconducirse hasta la revelación del Nombre divino.

Contemplar el mundo en su profundidad significa, pues, instaurar con él una relación comunicativa, abdicativa y trinitaria, en la cual una realidad concreta conocida libera al sujeto de su solipsismo. Entrando en lo conocido, el sujeto no sólo percibe todo cuanto pudiera predicarse de él, sino su acto propio de existir, que ya no aparece, desde el punto de vista del sujeto cognoscente, como un dato más (tan predicable como cualquier atributo o cualidad), ni como un dato ciego e impuesto del que no pudiera decirse nada, sino como una íntima radicalidad inagotable en su hecho de ser, porque es venida a ser, procedencia de otro y para otro, ser creado, o sea, ha venido a ser a través de una relación – de creación – análogo a aquella relación por la que llega a ser conocido. Desde la categoría existencial de la profundidad, los seres concretos hablan de *otra cosa*, remiten a algo diferente, que puede comparecer en el área relacional instaurada con quien conoce.

Esa otra cosa, revelada desde la dimensión de la profundidad, es la sabiduría con que las cosas llegan a existir. Para comprender el sentido trinitario de la profundidad contenida en la existencia, Florenski se ha valido de un símbolo que lo aleja de una ontología formal, como es – ya lo dijimos al principio del capítulo – la divina Sabiduría. La Sabiduría, Sofía, revela la profundidad mística de la existencia, de modo que la contemplación

[172] P. Florenski, *La veneración del nombre como presupuesto filosófico*, en *SĈT*-3(1), 256.

concreta de la realidad no podría reducirse a una conjunción abstracta de ser y esencia. En ella hay aquel espacio abierto al encuentro, al mutuo éxodo, que le concede una impronta especial, y por el cual la persona entra en comunión con un mundo superior. Veamos algunas claves de esa visión sapiencial.

4.2. *El símbolo de la Sofía desde la teoría del éxodo*

La cuestión de la divina Sofía, a la que Florenski dedica la décima de sus cartas de *La Columna*, y que, sin duda, fue el motivo principal de experimentación simbólica y teológica de sus años de juventud, aparece en la cosmovisión florenskiana como la cumbre de la especulación de la teodicea. No es mi objetivo ahora exponer detalladamente los puntos más delicados y debatidos sobre la cuestión, algo que exigiría un trabajo aparte, encuadrado en una puesta a prueba a la luz de otros autores (de la patrística, del idealismo y de la sofiología eslava) y que, por lo demás, en parte ya ha venido haciéndose en las últimas décadas[173]. Lo que sí cabe hacer, de acuerdo con la reflexión que venimos siguiendo, es preguntar ¿en qué medida la contemplación de la divina Sofía representa el límite extremo de toda teodicea posible? ¿Y qué posibilidad representa para el éxodo de la persona concreta?

[173] Cfr. P. Florenski, *La columna*, 389-390 (trad. esp. 346-347). Florenski apunta a tres grandes sentidos históricos – cristianos, eclesiales – de la divina Sofía: el sentido contemplativo en la patrística griega, la filocalía ascética de la tradición bizantina y el gran proyecto de unidad universal (en sentido teorético y social) del mundo eslavo contemporáneo. "Los tres aspectos principales de la Sofía-Sabiduría y los tres tipos de su interpretación han predominado de un modo sucesivo en las diferentes épocas, dependiendo también de una diversa configuración del alma. El vuelo de la contemplación teológica, el combate ascético de la pureza interior y el gozo de la unidad universal, este triple latido de la vida de la fe, la esperanza y el amor se fracciona en la conciencia del hombre en momentos diferenciados de la existencia, y sólo en el Paráclito puede aquel latido recuperar su unidad", *Ibid*., 391-392 (trad. esp. 347-348). Para una primera toma de contacto con la sofiología rusa y su interpretación, cfr. V. Solovyov**,** *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov* (2009); S. Bulgakov, *Sophia: The Wisdom of God: An Outline of Sophiology* (1993); S. Bulgakov, *El Paráclito*, 227-277; S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 241-267; G. Lingua, *Kenosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov* (2000); C. Lialine, "Le débat sophiologique", en *Irénikon* 12, 1936, 168-205; V. Losski, *Spor o Sofii. Dobladnaya zapiska prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoi Patriarchii*, (1936), T. Špidlík, *L'idea russa*, 351-376; Aa. Vv. *Dalla Sofia al New Age* (1995); C.L. Altissimo, "La sofiologia nel mondo slavo" en *La via sapienzale e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, 61-84; I. Cselenyi, *The Maternal Face of God?: Explorations in Catholic Sophiology* (2017); M. Plested, *Wisdom in Christian Tradition: The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology* (2022); S. Obolenski, "La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky", en *Unitas* 1 (1946), nº3, 63-70, nº4 31-49; R. Slesinski, "La sofiología di Pavel Florenskij e la sua attualittà oggi" en *Unitas* 37, nº4, 1982, 250-266; Z. Kijas, "La sophiologie de Paul A. Florensky" en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67, 1991, 36-56; A. Joos, "La nouvelle création. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij, en *Irénikon* 63 (1990), 346-358, 463-482; S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, 207-221. Según Tagliagambe, "la Sofía es la 'unidad de fronteras'. 'valla de contacto', resultado de las tensiones no resueltas del esfuerzo por construir un puente entre dos mundos que permanecen irremediablemente distantes. «No es la luz misma de la Divinidad, no es la Divinidad en persona, pero tampoco es aquello que nosotros normalmente denominamos criatura; no es la inercia ruda de la materia, no es su gruesa impermeabilidad a la luz. Sofía está precisamente en el confín ideal entre energía divina y pasividad creatural: es tanto Dios como no-Dios, tanto criatura como no-criatura. De ella no puede decirse ni sí ni no (…) en el sentido de la capacidad extrema de transitar de uno a otro mundo» (Florenski). Una capacidad transitiva (…) base del proceso evolutivo en el que se condensa lo mejor de las capacidades humanas y que da lugar a las manifestaciones más elevadas de la historia espiritual de la humanidad", *Ibid*. 208.

En este punto, como conclusión de este capítulo y de la parte dedicada a la teodicea, se hace pertinente reinterpretar el sentido de la memoria a la luz del símbolo de Sofía. La cuestión de la Sofía, en sentido amplio, se refiere a la Memoria divina, la Memoria que Dios mantiene en su mirada hacia lo creado, pero una Memoria – esto no se ha de olvidar – con la que el hombre es capaz de entrar en relación. Esta Memoria se revela al hombre como condición para sus caminos no aporéticos.

Florenski nos dice, en primer lugar, que la memoria divina es la "integridad espiritual [de la criatura] «para otro», y más precisamente «para el Otro»"[174], una fórmula que nos da a entender que, bajo la idea de Sofía, se asume la realización en el hombre de la imagen y semejanza con Dios, pero desde el punto de vista de la divina Alteridad. Esto ya nos hace suponer que la Sabiduría, en su símbolo hipostático, va a representar todo lo que está implicado – siempre desde el punto de vista del otro, desde la mirada del Amor divino – para la persona humana en su éxodo: la bondad radical de la existencia, el impulso hacia un *semper maius*, la medida del hombre en su crecimiento infinito, el equilibrio entre búsqueda y encuentro, la concentración e irradiación ontológica de la forma metafísica, la posibilidad simbólica, la vida temporal en amplitud y profundidad.

Sin embargo, esta dimensión – si nos atenemos a la clave teológica expuesta por los 'sofiólogos' rusos – no puede reducirse al esquema abstracto de un atributo de Dios, ni siquiera al conjunto de sus atributos. Porque, *en cuanto memoria*, la Sofía tiene el carácter de la posibilidad más radical ofrecida a la creación, por ser "una aplicación al hombre de aquello que es propio de Dios"[175]. ¿Hasta qué punto es posible llevar esta afirmación, esto es, hasta dónde puede decirse que a la criatura puede aplicarse lo 'propio de Dios'? La teodicea tendrá que estar revisando continuamente una aplicación así, por peligrosa que sea (tal es el combate contra el ídolo), toda vez que el único modo de hacerlo, al menos en la teoría florenskiana, es sostenerlo a la par de una antropodicea confirmada en la *praxis*.

Esta concepción de la Memoria divina puede invertirse, contemplando su efecto, si se quiere, desde el punto de vista de la criatura. En ese caso, 'Sofía' viene a designar la dimensión ideal del ser creado, la raíz originaria de la persona, "el destello de la dignidad eterna de la persona"[176]. Pero ello, repetimos, como algo 'propio de Dios', y contemplado desde su mirada; es decir, no un ideal que, por trascendente que fuera a la criatura, le concerniese solamente a ella, como un principio de inmanencia pero extendido hacia una lejanía inalcanzable. Se trata exactamente de un ideal del ser creado – su 'dignidad' – que, sin violar en nada la distancia entre lo creado y lo increado (pues se mantiene en el modo existencial 'para Otro'), se descubre en una unidad, igual de inviolable, con el Dios Trinitario. Aquí la *capax Dei* se lleva a su mayor extremo posible, en proporción al conocimiento de Dios en la comunión trinitaria con Él.

Un punto muy importante al respecto es que el máximo posible para cada criatura se convierte en uno y el mismo en todos los casos. La creación, en su dimensión ideal concebida por Dios, forma un todo entero ("la entera creación", "la criatura integral"[177]),

[174] P. Florenski, *La columna*, 193 (trad. esp. 191).
[175] P. Florenski, *Ibid*., 194 (trad. esp. 191).
[176] P. Florenski, *Ibid*., 326, 329, 350-352 (trad. esp. 297, 299, 316).
[177] P. Florenski, *Ibid*., 352 (trad. esp. 316).

una identidad real en la que está implicada cada una de las criaturas en su concreción e irrepetibilidad, sin que ello mengüe nada de la capacidad creadora de la criatura, ni su potencia de atar y desatar[178]. La divina Sofía es el entero ideal de toda la creación, la máxima forma metafísica posible que contiene toda forma, "la razón formadora de lo creado" pero que "ella misma es el contenido formado de Dios-Razón"[179]. Si recordamos la concepción florenskiana de la forma, pensemos que Sofía recapitula la plenitud de las formas del ser creado, o sea, el mayor tema posible en el que la criatura puede estar.

Sofía simboliza el conjunto integral de las relaciones de lo creado y lo increado, lo visible y lo invisible, lo antiguo y lo nuevo. Con el carácter irreductible y creador inherente a las relaciones del ser creado, lo que ahora se ofrece es poder asumir que todo haz de posibilidades y relaciones, de una persona irrepetible y de los pueblos a lo largo de la historia, pueden ser integrados en un estado relacional singularísimo, querido por Dios y, ante todo, unitario. Que todo movimiento existencial humano pueda ser libremente asumido como un movimiento en el que se ponga en juego la Sabiduría divina. Ahí, el ideal de la unidad universal se transforma, invirtiéndose la utopía del progresismo histórico que inevitablemente lleva a las aporías de Iván Karamazov. La unidad universal se transforma verticalmente en razón del ascenso humano y del descenso divino, haciendo de la unidad el encuentro entre los dos grandes éxodos. Y, en cuanto conjunto integral de la creación, el tema sofiánico se redescubre como el tema en el que ya todos estamos; no un objetivo ideal que queda por alcanzar, sino como aquello que se está jugando en nuestra vida, en cada generación, en cada acto; aquella relación fundamental – y que implica a otros y a todo – en la cual somos y nos movemos (Hch. 17, 28).

Desde esta comprensión, la divina Sofía es la radicalidad en su sentido más eminente ("Raíz", la define directamente Florenski), o sea, no es posible aspirar a la radicalidad existencial sin comprenderse dentro de esta gran relación de todas las relaciones, igual que no se puede realizar ningún acto verdaderamente libre al margen del destino de la historia[180]. No hay éxodo personal que se desentienda de la salvación universal; no hay

[178] Frente a las sospechas de panteísmo, Florenski deja claro el sentido de universalidad concreta que, de nuevo, se pone en juego, esta vez aplicado a la Sofía: hay una unidad real, numérica, que presupone la diferencia de personas en comunión: "En los estados espirituales precisos de los que aquí se trata nada pierde su individualidad. Todas las cosas son percibidas como interiores unas a otras en una vinculación orgánica, como soldadas entre sí gracias al libre gesto ascético de la renuncia propia, como un ser unificado interiormente, con una integridad interior; en definitiva, como un ser *pluri-único*. Todo es *uni-sustancial* y todo es *hétero-hipostático*. No es una unidad simplemente dada, elemental, fáctica, la que hace homogéneo a este «todo»; se trata de la unidad realizada por un acto eterno, el equilibrio móvil de las hipóstasis, comparable al equilibrio energético móvil que se establecen entre unos cuerpos que emiten una radiación y que constantemente se intercambian su energía", P. Florenski, *Ibid*., 325 (trad. esp. 296).

[179] P. Florenski, *Ibid*., 326 (trad. esp. 297).

[180] Para Soloviov, el destino de una pareja de amantes no puede concebirse al margen del destino universal, que asume al resto de personas que entran relación con esos amantes, pero también con los antepasados, hasta posibilitar la unión total en la culminación universal; tal es el destino de cada hombre a la luz de la divina Sofía. "Hagamos una suposición absolutamente fantástica, supongamos que un hombre tenga tan fortalecido el propio espíritu a través de una concentración de la conciencia y la voluntad, y que tenga tan purificada la propia naturaleza corpórea a través de un incesante y heroico acto ascético, que haya restaurado realmente (para sí y para el otro que es su complemento indispensable) la auténtica integridad de la individualidad humana y que también haya alcanzado la plena espiritualización y la inmortalidad. Esta individualidad regenerada, ¿podrá tal vez alegrarse de la propia y solitaria felicidad en medio de un mundo donde todo sufre y perece como antes? Pero vayamos todavía más adelante. Admitamos que esta pareja regenerada sea capaz de comunicar a todos los demás la propia condición superior (…) Veríamos entonces

éxodo que no se convierta en servicio, igual que no hay, en el hombre, ascenso sin descenso (esto aún tendremos que explorarlo). Sofía es el lugar de la auténtica amplitud, la auténtica profundidad o cuarta coordenada. No sólo nos concede amplitud a nuestro movimiento, sino que amplifica cada uno de los movimientos inauditos que libremente realizamos, universalizándolos. Pero una universalidad que queda lejos de la categorización o de la estandarización; es más bien *consagración*, separación del mundo y transformación en una condición de *otro*, en el que – justamente por su cualidad de *otro* – todos se pueden reflejar.

Florenski, valiéndose del simbolismo apocalíptico, llama a este espacio de comunión y alteridad como la auténtica *morada* del hombre, que el hombre ha de discernir una y otra vez (según la potencia de la *metanoia*)[181]. Como morada y como conjunto integral, Sofía representa para la criatura el principio más profundo de la protección existencial ante el mal, en un sentido muy refinado de Providencia.

Sin embargo, aun asumiendo todo ello, queda por ver por qué introducir el símbolo de la Sofía, sobre todo al darle – como hacen los sofiólogos – un carácter personal, en lugar de referirla, de un modo mucho más sencillo y generalmente aceptado, mediante las potencias divinas de la memoria o la voluntad. Incluso tratándose de una experiencia real, y no sólo de una hipótesis metafísica, hay que aclarar qué amplifica la categoría de 'Sofía' respecto de la teodicea clásica y para la filosofía de la persona.

Sofía, como principio de todo camino (según la fórmula ya indicada de Atanasio) es lo primordial en la criatura que puede ser recorrido hasta el extremo; es el principio mismo de cada movimiento personal, la posibilidad de hablar de éxodo y el éxodo mismo en acto. De un modo más sencillo: para cada camino auténtico recorrido por cada hombre, en su origen hay un espacio, divino y humano, abierto para que ese hombre pueda recorrerlo de modo único, irreductible y creador, que marca además su destino. Sofía es el espacio del intercambio del puesto, del mutuo éxodo de lo creado y lo increado; por eso, lo que se pretende es un modo de hablar de lo creado en el interior del movimiento intratriniario. La Sofía es el modo de asumir cada movimiento personal integrado en la verdad de la Santa Trinidad:

> La Sofía es la Gran Raíz del conjunto de la creación (es decir, la creación *integral*, y no simplemente *todo* lo creado) por la cual lo creado se sumerge en las entrañas de vida intratrinitaria y por la cual recibe la vida eterna de la Fuente única de la Vida. La Sofía es la esencia originaria de la creación, el Amor creador de Dios "que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rm. 5,5); por esto mismo su verdadero

a todos los habitantes de la tierra curados de sus males y de sus enfermedades, los veríamos a todos libres e inmortales. Pero para alcanzar una felicidad como esa deben cumplir todavía una condición: deben olvidar a sus padres, deben olvidar a los verdaderos artífices de su bienestar, porque, por inmenso que pueda ser el valor del heroísmo personal que les hemos atribuido, ha sido con todo necesario que miles y miles de generaciones concurrieran con todas sus fatigas juntas para crear esa cultura y esa construcción moral e intelectual sin las que la tarea de la regeneración individual no solo no hubiera podido ser realizada, sino ni aun siquiera concebida (…). ¿Cómo sería posible fundar el estado definitivo y supremo de la humanidad sobre la injusticia, sobre la ingratitud y sobre el olvido? El hombre que hubiera alcanzado la perfección suprema no podría aceptar un don tan indigno de él. Si no fuera capaz de arrancar a la muerte *todo* su botín, preferiría renunciar también él a la inmortalidad", V. Soloviov, *El significado del amor*, 112-113.

[181] P. Florenski, *La columna*, 329-330, 352, (trad. esp. 300, 317).

> Yo divinizado, su "corazón", es precisamente el Amor de Dios, del mismo modo que la Esencia de la Divinidad es el Amor Trinitario. El todo no existe verdaderamente más que en la medida en que entra en comunión con la Divinidad-Amor, la Fuente del ser y de la verdad[182].

La divina Sofía, en cuanto haz supremo de lo posible para la creación, no se reduce a una cualidad, a un 'modo' de ser, a una dimensión de la realidad; puede ser eso únicamente en cuanto "no es sólo una actividad, sino también sustancia; posee un carácter existencial"[183]. Es acto sustancial, *relación*, pero a esto corresponde – según lo visto en los anteriores capítulos – la noción de Sujeto o Persona. Este es un punto delicado, pues 'Sofía', sin ser una Hipóstasis trinitaria[184], entra hipostáticamente en la Trinidad, siendo incluida en el amor divino.

> La Sofía participa de la vida de la Divinidad Tri-hipostática, penetra en las entrañas trinitarias y está en comunicación con el Amor divino. Pero siendo una *cuarta* Persona, creada y por tanto no uni-sustancial, ella no "conforma" la Unidad divina, no "es" el Amor, sino que sólo *entra* en comunión con el Amor, *es admitida a entrar* en esta comunión por la inefable, inalcanzable, incomprensible humildad divina[185].

Sin poder entrar ahora en largos y delicados debates – más bien de corte teológico – sobre el carácter personal de la divina Sofía, creo que cabe hacer dos indicaciones que sí son pertinentes para el éxodo de la persona humana. Las reticencias hacia una cuaternidad trinitaria pero creada nacen, obviamente, ante el peligro de absorber la unicidad de la persona humana en una ultimidad más profunda y radical, haciendo de la persona humana una persona en sentido derivado, como de segundo orden. Pero, en realidad, podría decirse lo contrario: si la Sofía careciera de carácter personal, entonces, para la persona concreta, para mí, para nosotros, sería imposible entrar en aquel camino máximo y único en el que se unen lo creado y lo increado; sería imposible entrar en el dinamismo trinitario, sería imposible convertirse uno mismo en amor, y el éxodo no terminaría de llevar a ningún lugar.

La divina Sofía es aquel '*a-través-de'* personal por el que la persona humana llega a ser persona, 'divinizada', o sea, radicando en la Divina Trinidad; "en Ella [en Sofía] le es

---

[182] P. Florenski, *Ibid*., 326 (trad. esp. 297).

[183] P. Florenski, *Ibid*., 346 (trad. esp. 312).

[184] Por una parte, Florenski aclara que "la Sofía, en todo caso, no constituye una Hipóstasis en el significado estricto de la palabra, y además no es idéntica con el Logos", P. Florenski, *Ibid*., 381 (trad. esp. 340). Por otra parte, Florenski llama explícitamente 'persona' a la Sofía, aunque no "hipóstasis en sentido propio": "Sólo en la unidad de los Tres cada hipóstasis recibe la afirmación absoluta que la establece como tal hipóstasis. Fuera de los Tres no se da ninguna de las hipóstasis, sin los Tres no hay Sujeto de la Verdad. Pero ¿puede su número ser mayor de tres? Sí que puede serlo: por medio de la recepción de nuevas hipóstasis en el seno de la vida trinitaria. Sin embargo, estas nuevas hipóstasis ya no serían miembros sobre los que se mantiene el Sujeto de la Verdad, y por eso no aparecerían como intrínsecamente necesarias para constituir su carácter absoluto; son hipóstasis no absolutas, que pueden estar y pueden también no estar en el Sujeto de la Verdad. Por eso no podemos llamarlas hipóstasis en sentido propio, y es mejor que les demos el nombre de personas divinizadas. (…) De aquí resulta evidente que con la cuarta hipóstasis aparece en el ser una sustancia completamente nueva, mientras que las tres primeras eran de una sola sustancia. Con otras palabras, la Trinidad puede existir sin una cuarta hipóstasis, mientras que la cuarta hipóstasis no puede tener un ser independiente. Este es el sentido general del número trinitario", P. Florenski, *Ibid*., 50 (trad. esp. 74). La revisión del sentido hipostático de Sofía fue llevada a cabo, como se sabe, por S. Bulgakov.

[185] P. Florenski, *Ibid*., 349 (trad. esp. 314).

dada a la persona la contemplación de Dios-Amor"[186]. Estamos, nuevamente, en un área de mediación-inmediación de la persona, que le posibilita seguir los pasos del amor divino, de la inmolación originaria que fundamenta a la Trinidad. Se trata de un espacio abierto en el cual el éxodo se hace posible, donde "confluyen a un tiempo Dios y el hombre"[187]; Dios, revelando al hombre cómo Él lo conoce, o sea, su imagen, y el hombre consistiendo vivir invertidamente, o sea, a partir de esa imagen que se le ofrece, a la que se le invita (su semejanza), "Dios se acuerda eternamente de mí y yo, por mi parte, guardo eternamente mi recuerdo de Dios"[188].

Entonces, se impone una segunda indicación que cabe hacer a propósito del carácter personal de 'Sofía'. Siendo un intercambio exódico, quiere decirse que esta dimensión ideal de la criatura permanece realmente como 'cuarta' ante la Trinidad, como *otra* respecto del Creador, irreductible, inconmensurable, hasta el punto de que se deja afectar por ella y que la creatividad creatural, si obra en el interior del espacio 'sofiánico', altera la memoria eterna de Dios[189]. En Sofía, se mantiene simultáneamente la gran antinomia entre lo gratuito de Dios y la libertad creadora del hombre, "se conjugan y cooperan mutuamente [es decir, hay una mutua alteración] la humildad inexpresable del amor divino y la audacia incomprensible del amor de la criatura"[190].

Es esta la dimensión personal de mutua afectación y de mutuo éxodo, lo que se simboliza al hablar de Sofía como 'Esposa' del Logos[191]. Desde el punto de vista lógico que hemos venido examinando, consiste en que, a través de la Sofía, todo lo creado entra en el movimiento de la divina abdicación (así, de hecho, se representa iconográficamente, en el trono vacío de Cristo). El sentido existencial de una realidad, cuya demanda abrió el ascenso de la teodicea, ahora se descubre como abdicación: *logos* equivale, como vamos a leer, a 'espacio concedido a una alteridad'. No hay racionalidad, pues, sin inmolación, divina y humana, y esto es la verdadera clave de la transformación de la mente:

> Hasta ahora me he esforzado en perfilar, mediante algunos ejemplos concretos, el tema principal de mi carta precedente: la percepción por parte del asceta de las raíces eternas del

[186] P. Florenski, *Ibid*., 352 (trad. esp. 317).
[187] P. Florenski, *Ibid*., 195 (trad. esp. 193).
[188] P. Florenski, *Ibid*., 195 (trad. esp. 193).
[189] "Cada cuarta hipóstasis introduce uno u otro orden en la relación con ella de las tres primeras, y esto significa que, por estar presente, sitúa a las hipóstasis en una actividad diferente en relación con ella, en su papel de hipóstasis cuarta", P. Florenski, *Ibid*., 50 (trad. esp. 74); "Este amor-idea-mónada, este cuarto elemento hipostático suscita en relación consigo mismo una distinción ordinal de las Hipóstasis de la Santísima Trinidad, la cual condesciende por bondad a entrar en esta correlación establecida entre Ella misma y su propia criatura, y a dejarse, en consecuencia, determinar por ella; de esta manera la Trinidad se despoja, se vacía de sus atributos absolutos. Permaneciendo omnipotente, Dios se relaciona con su propia creación como si no lo fuese: no violenta a la criatura, sino que la convence; no impone, sino que suplica. Permaneciendo como unidad en sí mismas, las Hipóstasis se muestran en su mutua alteridad (*ino*) en relación con la criatura", P. Florenski, *Ibid*., 323-324 (trad. esp. 295). Como se ve, en la 'cuaternidad hipostática' con la que Florenski establece la relación entre la Trinidad divina y el ser creado implica una dualidad: por una parte, sugiere que la divina Sofía es 'cuarta hipóstasis' invitada a comulgar con las Tres; por otro, cada criatura concreta es 'otra cuarta hipóstasis', y, en ese sentido, ella misma 'Sofía', aunque 'Sofía' no se agote en ella.
[190] P. Florenski, *Ibid*., 323 (trad. esp. 295).
[191] P. Florenski, *Ibid*., 329 (trad. esp. 299); en la aludida dialéctica del *Cantar*, Sofía viene a ser "el Dulce Beso que el Mundo de aquí abajo le da al Mundo Superior", P. Florenski, *Ibid*., 355 (trad. esp. 319).

> universo creado, gracias a las cuales la criatura se mantiene en Dios. Mas la percepción de lo eterno en cuanto tal equivale desde el ángulo cognoscitivo a la visión de las cosas en su necesidad interna, o sea, en su sentido, en la razón de su existencia. Aprehendiendo el valor incondicional de las criaturas, el santo asceta ve la razón de su ser objetivo, su Λόγος. Y dado que la razón secundaria no se concibe como actualmente existente más que en la medida en que hunde sus raíces en la Razón Absoluta, en la medida en que se nutre de la Luz de la Verdad, aparece claro que la razón verdadera de las cosas, considerada desde el punto de vista de lo creado, es un acto: el acto por el cual la criatura renuncia a su aseidad, sale de sí, y por medio del cual, tras haberse agotado a sí misma hasta la extenuación, encuentra en Dios su fundamento. Con otras palabras, la razón de una cosa es, desde el punto de vista de la criatura, el amor a Dios y la visión de Dios que de este amor se sigue: una idea particular sobre Dios, es decir, "una representación relativa del Absoluto". Desde el punto de vista del ser divino, en cambio, la razón de la criatura es "la representación absoluta de lo relativo", la idea que Dios tiene sobre una cosa particular: aquel acto por el que Dios, en una indecible autohumillación en la kénosis de su cualdiad infinita y absoluta, tiene la bondad de pensar, junto con el contenido divino de su pensamiento divino, también lo finito y lo limitado, introduce en la plenitud de ser de las entrañas trinitarias el semi-ser indigente de la criatura, otorgándole ser propio y autodeterminación; es decir, que sitúa a la criatura como si estuviera en un mismo nivel consigo mismo. Desde el punto de vista de Dios, la razón de la criatura es el amor de autoexpolación de Dios hacia lo creado[192].

Si el logos de la existencia concreta se reconoce en la cesión sutil, como abdicación y éxodo, entonces la ontología atraviesa una transformación fundamental – en el sentido de que es radical y que la existencia temporal del hombre consiste precisamente en eso, en una transformación de la ontología, no como sustitución de modelos interpretativos, sino como paso de un mundo a otro, como ascenso que nace en el reconocimiento del descenso amoroso de Dios.

La transformación de la ontología nos la presenta Florenski con sus tres categorías (según la triple relación de la Sofía con al Trinidad): *fundamento sustancial*, *razón* y *santidad*. A la polaridad entre el acto de existir y la esencia, realidad y logos, Florenski une, como momento inseparable suyo, la dimensión metafísica de lo santo. En general, para Florenski, lo santo significa aquello que es *no-de-este-mundo*; pero como impronta de la Tercera Hipóstasis, se refiere a la capacidad de reconocer lo creado envuelto en el misterio intocable de la integridad y de la belleza concebida desde la mirada de Dios[193]. La santidad es la profundidad ontológico-mística desde la cual desaparecen las aporías del ser y del sentido, porque la santidad es la plenitud de la forma metafísica, así como la belleza es la encarnación de la idea.

La metafísica de la santidad abre innumerables ámbitos de reflexión; bastaría pensar en la filosofía cultual esbozada por Florenski en los años posteriores a *La columna*, así como los estudios que realizó sobre arte sacro, realmente proféticos durante los años de

[192] P. Florenski, *Ibid*., 323-324 (trad. esp. 294-295).

[193] "Desde el punto de vista de la Hipóstasis del Padre, la Sofía es la substancia ideal, el cimiento de la creación, la potencia o la fuerza de su ser; si nos dirigimos hacia la Hipóstasis del Logos, aquí la Sofía es la razón de la creación, su sentido, su verdad o su derecho a ser; y finalmente, desde el punto de vista de la Hipóstasis del Espíritu vemos en la Sofía la espiritualidad de la creación, su santidad, su pureza y su incorrupción, es decir, su belleza", P. Florenski, *Ibid*., 349 (trad. esp. 315).

dominación bolchevique. Lo que ahora nos interesa a nosotros es pensar cómo la santidad, que para Florenski es sinónimo de belleza, es la realización del ascenso racional[194]. Y esta cuestión, en el marco de la teodicea, toca el corazón mismo del sentido vital: en la santidad, ha de manifestarse la imposibilidad para la criatura de autodestruirse. Esto apunta a la gigantesca tarea de recuperar en el hombre la inocencia perdida, la 'belleza originaria', como un retorno a lo primordial. En el inocente, sobre todo en una inocencia sufrida, ha de descubrirse un éxodo realizado y el cimiento de una reedificación de la teodicea. En esa dirección apunta la memoria sofiánica, que Florenski, valiéndose de Schelling, atribuye a la idea cristiana de bienaventuranza[195]. Los bienaventurados son aquellos que han realizado el éxodo y que testimonian, como sea, que el éxodo es posible y necesario. La tarea de la memoria, en su ejecución a través de la dialéctica, será entonces descubrir ante los ojos de los otros la belleza inocente, pero escondida, cuya sola presencia es ya una fuerza de sentido.

> La Sofía es el corazón escondido del hombre en la incorruptible belleza de un espíritu dulce y sereno (1 Pe. 3,4), el verdadero adorno del ser humano, que penetra a través de todos sus poros, que resplandece en su mirada, que se desborda con su sonrisa, proveniente del regocijo del corazón en una alegría indescriptible, que se refleja en cada uno de sus gestos, que envuelve al hombre en los momentos de ímpetu espiritual como una nube de suave perfume y un nimbo radiante, que lo sitúa muy por encima de la confusión mundana, de tal modo que, permaneciendo en el mundo, se vuelve "no del mundo", superior al mundo. "La luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la ha abarcado" (Jn. 1,5): este es el estado "no de este mundo" de la persona pneumatófora, de la persona bella. La Sofía es la Belleza[196].

La percepción de la belleza no se reduce a un momento estético, sino que es una facultad de la santidad y de la transformación ontológica. La belleza es la realización del éxodo y el éxodo es el camino de descubrimiento de todo en la belleza (*filocalía*). Así, la percepción de la belleza, en su sentido personológico, es la expresión de la verdad, la intuición racional exigida por las condiciones gnoseológicas de la Verdad[197]. Esto quiere decir que, en último término, la irradiación de sentido existencial está confiada al santo, a quien está reservada la última palabra sobre la imposibilidad o la posibilidad de éxodo y de vivir en la Verdad, a la vez que una vida así responde a un principio testimonial: es la presencia del santo la que nos da noticias de la proximidad de la Verdad.

---

[194] "La espiritualidad es el culmen de la belleza de la criatura; la belleza se acerca a este límite suyo en la medida en que va penetrando desde la periferia fenoménica del ser hasta la raíz noumenal del ser, y por consiguiente en la medida de su profundización en la entraña misma del mundo divino: la belleza proviene de la participación y comunión del mundo inferior con el mundo superior; una auténtica independencia la posee sólo la belleza de arriba". P. Florenski, *Ibid*., 751-752, nota 567 (trad. esp. 644, nota 568).

[195] P. Florenski, *Ibid*., 186ss (trad. esp. 185ss).

[196] P. Florenski, *Ibid*., 351 (trad. esp. 316).

[197] "La luz espiritual", acompañada a veces por el "calor" y el "perfume" espirituales: he aquí la intuición racional que buscábamos, la intuición que incluye en sí misma la serie de los elementos que la fundamentan, la belleza perfecta como síntesis del dato concreto absoluto y la justificación racional absoluta. La espiritual es la luz de la misma Divinidad Tri-hipostática, la esencia divina, que no viene meramente dada como un hecho externo, sino que es dada en sí misma. Es la "luz de la inteligencia" [en ruso] o del conocimiento que resplandece para el mundo", P. Florenski, *Ibid*., 95-96 (trad. esp. 110-111).

> La persona portadora del Espíritu es bella, y lo es en un doble sentido. Por una parte es bella objetivamente, en cuanto objeto de contemplación para los que están a su alrededor; y por otra parte es bella subjetivamente, en cuanto foco de una contemplación purificada y nueva de todo aquello que la rodea. En el santo se revela a nuestra mirada la belleza de la criatura originaria; y ante la mirada del santo, la criatura originaria se despoja de su corrupción[198].

Así se asume el principio ya indicado de que la creación asume 'lo propio de Dios'. La teodicea trinitaria ha mostrado la dignidad existencial de Dios; ahora, en el símbolo – real y personal – de la Sofía, se descubre la posibilidad de que también la creación tenga la dignidad trinitaria de existir. Según san Atanasio:

> Para que todo lo que ha sido hecho no sólo tuviera existencia sino que fuese también digno de existir, plugo a Dios que su Sabiduría descendiese sobre las criaturas, de modo que en las criaturas en general y en cada una en particular estuvieran impresas algunas improntas y semejanzas de su Imagen y todo lo que fuese producido viniese al ser como algo sabio y digno de Dios. Y desde el momento en que en nosotros y en todas las cosas se encuentra impresa esta impronta de la Sabiduría creada, puede la Sabiduría verdadera y creadora, tomando sobre sí misma lo que pertenece a su Impronta, decir sobre Ella misma: 'Dios me ha creado en todas sus obras'[199].

5. Conclusión.

En este capítulo, he intentado proponer una visión de conjunto de aquellos fundamentos que, una vez hallado el camino metafísico trinitario, llevan a Florenski a contemplar el mundo en vías de transfiguración. La transfiguración existencial, por sí misma, es la potencia en el ser creado de ir más allá de sí, como aquello que el éxodo de la persona busca. En la teoría florenskiana, la transfiguración de la realidad acontece en un movimiento dual – correspondiente a los caminos de teodicea y antropodicea, ascenso y descenso –. Por eso, si la transfiguración concede una palabra a la acción libre del hombre y a la cuestión de la creación en la historia, hasta la victoria sobre la muerte (temas éstos de antropodicea), hay antes la exigencia de descubrir la raíz de lo divino en el mundo creado, que instaura su posibilidad de divinización. En una palabra, una vez que se entra en el conocimiento de la Verdad divina, se reconoce la llamada a vivir conforme a Ella,

[198] P. Florenski, *Ibid*., 321 (trad. esp. 292-293). Este último punto es particularmente relevante en la cosmovisión de Florenski, que hace de la mirada un elemento metafísico primordial. La mirada es el centro de irradiación de todas las líneas de la existencia, es el lugar más auténtico en el que se manifiesta la profundidad sapiencial de la realidad. Y, de igual manera, la percepción de lo profundo en la existencia es la visión de la faz de las cosas, percibiendo una mirada, procedente de un mundo irreductible al llanamente dado: "¿Cómo entender, entonces, aquel elemento concreto general, o aquel universal contemplable, aquella claridad del ἕν καὶ πολλά (uno y múltiple), que está en el fundamento de todo saber? Al intentar acercarnos a su comprensión, nos encontramos siempre con el problema mismo de la vida (…) condensado en el misterio del rostro (lico), y cuyo culmen se halla en la cuestión de la mirada (*lik*). (...) *La idea es el rostro del rostro, o sea la mirada*", P. Florenski, *El sentido del idealismo*, *SĈT*-3 (2), 125-126. "¿Qué es, entonces, la idea? Es el aspecto, la forma, la especie, no por sí misma, sino en cuanto proporciona el conocimiento de aquello de lo que es forma o especie. La idea es el rostro de la realidad, pero sobre todo es rostro del hombre, no en su casualidad empírica, sino en todo su valor cognoscitivo, como mirada, la expresión del rostro humano", *Ibid*., 128.

[199] P. Florenski, *La columna*, 344 (trad. esp. 311).

una llamada que se puede descubrir en todo espacio creado, mostrando que la criatura ha recibido una bondad radical en su acto mismo de existir.

Este es el marco de interpretación que he propuesto para el complejo tema de la divina Sofía. La divina Sabiduría es el espacio de alteridad tanto para Dios como para la condición actual del hombre, lo que la hace ser el canal del mutuo éxodo, o como dice San Atanasio, el principio de todo camino. Es aquello supremo a lo que el hombre puede atenerse en su vocación al amor divino. Esto significa que, en su itinerario hacia Dios, el hombre puede confiar en la totalidad del ser creado, porque él no está solo antes Dios, porque en el mundo se esconden los signos del seguimiento de lo divino, las prendas dejadas por Dios para que el hombre pase de un mundo a otro, los órganos del éxodo, los símbolos por los que ascender y descender.

La Sabiduría es el criterio con el que discernir en cada acto vital a qué atenerse, porque representa la mayor de sus posibilidades; pero esto supone una especie de tensión, de permanencia en vela, de atención a lo que se mueve en el mundo. Por eso, el auténtico intérprete del ascenso, de la teodicea, del éxodo real, en la teoría florenskiana es el asceta. A él pertenece la posibilidad de salir repetidamente del régimen de autoempiría (identidad inferior), instando a convertirse (*metanoia*). Es él, con su singular cardiognosis, el que puede superar las contradicciones de la historia y del mundo, sin falsos compromisos; es él quien, en su radical aperturidad, puede contemplar cualquier posibilidad abierta en la vida humana que pareciera contradecir a la teodicea. Por otra parte, la conversión continua del asceta habla de una clave de crecimiento infinito, constituido por continuos actos de liberación de sí mismo, que pueden culminar en un punto a partir del cual la vida de la persona es inquebrantable y supera definitivamente la posibilidad radical del rechazo de la existencia.

Todo esto conduce a una reinterpretación de la racionalidad. Sin trinitariedad no hay racionalidad, dice la teodicea de Florenski; pero entonces hay que preguntar cuál es el carácter de esta racionalidad renovada. La visión simbólica, típica en los textos de Florenski, es su rasgo más distintivo; en este capítulo, he intentado exponer algunos elementos sin los cuales la racionalidad simbólica quedaría como algo vacío; elementos tales como: la conmoción y el estupor, la orientación según la fe y la voluntad, el nombre propio, la forma espiritual o idea del entero, el principio de discontinuidad, la categoría de profundidad. Todo ello – que constituye lo que Florenski llamó su ‘idealismo concreto – nos habla de aquella posibilidad en el hombre de remitir cualquier presencia a *otra* dimensión, cargada de infinidad de posibilidades, y de la que se deriva la oportunidad de convertirse, de reconciliarse, de reencontrarse, de recuperar lo perdido.

Todos estos elementos nos hablan de la memoria y de la capacidad de renovar todas las cosas a raíz de la memoria. El hombre es un ser infinitamente rico en posibilidades gracias a la memoria, que amplifica la vida humana mostrando una cualidad existencial muy diferente de la que se insinúa en la clausura de cualquier presencia. Pero la memoria, en la teoría de Florenski, no es una dimensión subjetiva, sino un principio de radical alteridad: somos en la medida en que somos custodiados en la memoria de otro. Así, la consistencia de todo ser creado radica últimamente en la Memoria de Dios, su Sabiduría, Sofía, fuera de la cual para la criatura nada es posible.

Sofía indica la Relación de todas las relaciones, provocada por una abdicación trinitaria que concede al mundo creado la posibilidad de vida divina, amando como Dios ama. Gracias a esta 'Raíz', como la llama Florenski, la creación es 'digna de Dios', es digna de existir, y lo es como Dios lo es. En todo lo que existe es posible el modo existencial de Dios, es posible el Sentido y la Santidad.

La teodicea, realizada en el camino personal de cada quién, descubre ese *cómo* de Dios; en la propia experiencia, se descubre paulatinamente, en la medida de la fe, la verdad-justicia del amor divino. Ahora, si este es el camino de la teodicea, está claro que se exige la simultaneidad de la antropodicea, donde la criatura muestre su dignidad de ser. La justificación de Dios mueve a la justificación del hombre, poniendo a prueba si el hombre es capaz de sostenerse en la dignidad santa y divina de la existencia, realizando desde allí un acto creativo, 'atando y desatando', y cómo podría hacerlo.

PARTE IV

INMOLACIÓN, ANTROPODICEA Y DESCENSO

CAPÍTULO XII

ANTROPODICEA Y DESCENSO

El hilo de las reflexiones que hemos desarrollado hasta aquí no concluye en la propuesta de la teodicea. Sin la antropodicea, la metafísica del éxodo que hemos buscado estaría incompleta, porque – no lo olvidemos – el éxodo y la exigencia de verdad-justicia se asientan en un 'intercambio del puesto' entre el Creador y la criatura, mediante el cual poner a la luz la dignidad de ambas. Además, se hace necesario volver a la antropodicea por una exigencia inducida por la propia teodicea. El descubrimiento de la verdad trinitaria pide investigar qué acontece en el hombre y en su mundo cuando se asume la 'abdicación' divina. Así, las cuestiones relativas al mundo del hombre esperan un principio de justificación metafísica, que habrá de responder a preguntas como estas: ¿cómo puede el misterio trinitario habitar el mundo creado? ¿Y cómo puede el mundo creado transfigurarse en presencia del mundo divino? ¿Y cómo esa transfiguración invierte el modo de comprender la acción humana, en todos sus ámbitos, a partir de un estado de anihilación?

Como ya dijimos, Florenski ha esbozado, de modo incompleto, pero con grandísimas intuiciones, algunos pasos que cabe dar en la dirección de la antropodicea. Esa incompletitud hará comprensible que la parte dedicada a la antropodicea sea visiblemente más reducida que la parte dedicada a la teodicea, y, dentro, de la antropodicea, que concedamos una importancia especial al martirio, tematizado y vivido por Florenski. En este motivo metódico hay, además, una concordancia con el planteamiento intelectual de Florenski: la teodicea es el fundamento teorético, al que – como él mismo dijo – ha de seguir la antropodicea como verificación personal que cada uno ha de obrar en la historia. La antropodicea, pues, aparece como puente entre el conocimiento de la Verdad y la praxis personal. En los tres capítulos que dedicaré a la antropodicea, espero plantear algunas cuestiones que me parecen imprescindibles para articular ese nexo entre la teoría y la praxis.

En particular, en este capítulo, voy a encuadrar el tema de la antropodicea en el conjunto de la reflexión que hemos seguido. Aun a riesgo de caer en repeticiones de lo ya expuesto en la Parte II de esta investigación, expondré qué es lo propio de la antropodicea y qué principio de la persona humana está llamada a salvar, si bien esta cuestión, después de lo que hemos hecho en teodicea, va a adquirir una nueva luz. Veremos, pues, la coherencia entre la antropodicea y la teodicea, así como la inserción de una 'justificación' del hombre en la dialéctica divinohumana, como intercambio del puesto entre el hombre y Dios. Aquí ha de ponerse de manifiesto qué significa y qué posibilidades implica la acción del hombre ante Dios.

En segundo lugar, en este capítulo introduzco la hipótesis del movimiento de descenso en el ser humano. Se trata de una exigencia, totalmente coherente, a mi juicio, con aquello que se descubre en el ascenso en teodicea, una vez que la anihilación aparece como condición fundante del existir. Planteando esta idea del descenso, recurriré a algunos

autores del pasado (Platón, Gregorio de Nisa o Ricardo de San Víctor) para interpretar este movimiento y su teleología. Tras ello, plantearé qué relación puede mantenerse entre la categoría del descenso y la antropodicea.

Finalmente, voy a referirme a dos puntos concretos de los escritos florenskianos en los que se adivina, con mayor claridad, esta concepción del descenso como sentido de la actividad humana. El primero es un célebre comentario que hizo Florenski a un pasaje paulino (el capítulo 2 de su carta a los Filipenses), un motivo que Florenski aprovechó para cuestionar la relación entre éxtasis y kénosis. El segundo, en cambio, lo encontramos en *El iconostasio*, apareciendo como interpretación iconográfica de lo que significa crear artísticamente. Estos dos escritos de Florenski, por cierto, están motivados por la teoría que V. Ivanov presenta al respecto; por eso, también acudiremos a él para plantear cómo la antropodicea propone una respuesta a la violencia.

Con estos puntos, en los dos capítulos siguientes podremos estudiar la relevancia de la antropodicea desde los puntos de vista de las obras de la cultura y del martirio.

1. El significado de la antropodicea: su objeto y su coherencia con la teodicea

1.1. *De la teodicea a la antropodicea*

El término 'antropodicea', como ya quedó indicado, se refiere a la justificación del hombre, a la 'verdad-justicia' del ser humano, y, por extensión, de todo el ser creado[1]. Así como hay una justificación de Dios, habrá de haber – al menos, si seguimos el itinerario florenskiano – una justificación del ser creado. En este punto, sin embargo, es irremediable preguntarse por qué Florenski plantea *ahora* una antropodicea, por qué la justificación del ser creado se plantea como una tarea pendiente. ¿Acaso no ha quedado resuelta ya en todo el recorrido que hemos hecho a lo largo de la teodicea?

Esta pregunta es muy importante a la hora de comprender el desarrollo del planteamiento de Florenski, y, en nuestro caso, para comprender las últimas consecuencias del éxodo en la persona. Lo que se pregunta es por qué la teodicea, por sí sola, no queda como lo más radical en la filosofía de la persona, por qué no basta la teodicea para dar cuenta del ser creatural. La teodicea, con todas sus implicaciones, ha afirmado un Absoluto Trinitario, que es síntesis de existencia y de sentido, de finitud e infinitud, de unidad y alteridad. Toda criatura, según su propia relación, se debe a ese Dios Trino. ¿No se implica ya, con ello, aquello que cabría entender por 'justificación del ser creado'? Más aún, si, como ya fue expuesto en su momento, la verdad-justicia de ese Dios está en el espacio concedido a lo otro, que explica el modo sacrificial, 'kenótico', en el que Dios crea, ¿no es dicha kénosis la esencia de lo que justifica a la creación?

La teodicea, como relación personal y trinitaria, se descubrió como un camino liberador para el hombre, en el amor, en la amistad, en la hermandad, en la contemplación; un camino que dignifica y que da la fuerza para ascender hacia una realidad mayor y nueva. ¿No hay ya contenida en esa propuesta una antropodicea? ¿Cómo entender,

[1] Cfr. *supra*. cap. VII.

entonces, el nuevo camino sugerido por Florenski al hablar de 'antropodicea'? ¿Y cómo se llega a esa antropodicea?

Brevemente, recuerdo una vez más cómo presenta Florenski la polaridad teodicea-antropodicea en el origen de su recorrido filosófico. En su primera etapa, sobre todo en los escritos *Dogmatismo y dogmática* y *Dialéctica y razón*, Florenski parece presentar una continuidad, casi consecuencial, de la teodicea a la antropodicea y viceversa. También nos dijo de la antropodicea que es "ontológicamente lo primero", anterior a la teodicea, aunque ésta la preceda "metodológicamente"[2]. Este es un apunte importante al subrayar la continuidad, irremediable para Florenski, entre teodicea y antropodicea: la justificación existencial que Dios quiere darle a la criatura obliga a hacer teodicea, preguntando si Dios es realmente Dios y si la existencia puede ser justificada con un sentido; esa teodicea, una vez dentro de ella, obliga a hacer antropodicea, preguntando cómo la criatura, libremente y en su condición creatural, es capaz de acoger lo divino, poniendo, además, de manifiesto el contraste entre la santidad del amor divino y la condición fáctica del hombre y del mundo, o sea, la desproporción entre imagen y semejanza en el hombre ante Dios[3].

En los escritos de *La filosofía del culto*, en cambio, el alumbramiento de la teodicea y de la antropodicea se plantea de una manera algo menos secuencial, aunque ello no signifique la independencia de una y otra. Aquí, Florenski, como ya indiqué, tomaba como punto de partida la ruptura interior de la persona, en sus principios irreductible y generador (*hipóstasis* y *ousía*), deduciendo la exigencia de dos caminos – teodicea y antropodicea – para la salvación de la persona[4]. Esos dos caminos eran complementarios, imprescindibles el uno para el otro. Sin embargo, el origen de la antropodicea no parecía estar, necesariamente, en las conclusiones de la teodicea, sino en la exigencia de salvar uno de los dos principios del hombre: el principio de la potencia vital, puesta en crisis ante la impotencia de cualquier sentido lógico en el que pretender encuadrarla. La antropodicea aparecía como un camino proprio que, en su realización, sí converge con la teodicea (en la unidad de la criatura con un Creador que es síntesis relacional de Realidad y Sentido), hallando en dicha convergencia la justificación de la dimensión 'generadora', 'sustancial' que le es propia.

Por otra parte, en lo que respecta a la continuidad entre teodicea y antropodicea, este planteamiento podría conducir, a su vez, a preguntarse si, en realidad, la teodicea no será

[2] Cfr. *supra*. cap. III, nota 53.

[3] "Nosotros, examinándonos a nosotros mismos, nos encontramos con la propia mentira e impureza, percibimos la propia falta de correspondencia con la verdad divina, y, por consiguiente, la absoluta necesidad de purificación", P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2, 133.

[4] "La bi-unidad del hombre, su sentido y su potencia de ser –su ὑπόστασις y su οὐσία –, le conducen a dos justicias, a la justicia del *sentido* (*pravde smysla*) y a la justicia de la *existencia* (*pravde bytiya*). Estando escindidas, ambas obligan a una justificación (*opravdaniyu*), propia de cada una: la verdad del sentido exige una justificación de la existencia mediante un sentido incondicional; la verdad del existir exige una justificación del sentido mediante una realidad incondicional. La primera justificación se obtiene por medio de una vía teórica, la teodicea, la segunda se obtiene por una vía práctica, la antropodicea. En el primer caso el hombre se dirige hacia el Ser absoluto, encontrándolo no como un simple ente, sino como el Sentido subsistente; en el segundo, se dirige al Sentido absoluto, que se manifiesta no sólo como sentido, sino como Existente dotado de sentido. Si en el primer camino se alcanza un firme punto de apoyo para el pensamiento – dejando el pensamiento de moverse en el vacío, obteniendo la fuerza existencial–, en el segundo, en cambio, es la vida la que encuentra la solidez que buscaba, el empuje elemental encuentra su propio Logos (λόγος)", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 153.

una función de la antropodicea, en cuanto ambas vías no aspiran a otra cosa sino a liberar al hombre, en cada una de sus dos dimensiones fundamentales. En ese caso, la postulación del Dios Trinitario resultaría ser nada más que la búsqueda de fundamento para la vida humana, interesante en la medida en que libera al hombre: el Dios Trinitario resultaría 'justificado' soló en cuanto libera al hombre de sus aporías.

¿Cómo asumir, entonces, la coherencia interna, la simultaneidad y la continuidad de teodicea y antropodicea, sobre todo después del recorrido personológico, trinitario, que ya ha sido hecho?

1.2. *La salvación del principio sustancial en el hombre: la transfiguración del querer*

Para responder a la anterior pregunta, creo que es importante atender a estar concepción de la antropodicea como justificación del principio generador, como derecho o legitimación de la fuerza de ser, como justicia del principio sustancial del hombre. Este principio es potencia creadora (*tvorcheskaya moshch'*). En la descripción de este principio hecha por Florenski, 'ser', 'ousía', 'vida', 'existir' aparecen como *potencia*, como *querer*, como una voluntad desatada que simplemente quiere, que aspira a demostrar su potencia; por una parte, descargándose al alcanzar una realidad plena; por otra, suprimiendo cualquier límite o contención que merme su vitalidad[5]. Florenski señaló, además, dos fronteras aporéticas para este *querer*: el ideal abstracto, que se opone a esa potencia, lo retiene o incluso lo envenena (en el caso del falso heroísmo), y la experiencia del declive, del apagamiento de esta vitalidad, hasta la muerte.

Ahora, aquel límite extremo en el que la criatura se encuentra con lo Absoluto, salvando a este principio generador, significaría, dice Florenski, el encuentro con otra Potencia Existencial, suprema, que fuera Ella misma Logos, que, aun siendo potencia, no se enfrenta al Logos como a algo hostil, sino que es existencia "interiormente dotada de sentido"[6]. Lo que dicho encuentro significa, a mi juicio, es que la verdad-justicia más profunda del querer, de la potencia vital, del existir (matices todos éstos con los que Florenski se refiere a '*ousía'*) no está en ver en el *logos*-sentido un principio extrínseco, porque, al menos en su modalidad divina, la potencia existencial es la potencia del Logos. Y esto sí es algo descubierto por la teodicea, al encontrar un 'Sentido subsistente', una Verdad que Florenski definió como 'acto-sustancia-relación'[7].

Se trata de mucho más que una premisa teórica. Aquello que la teodicea, con el recorrido ya realizado, demanda a la antropodicea es: ¿en qué queda el querer vital del hombre, cuando éste descubre que la Verdad es la Vida? ¿Cuál es la potencia creadora del hombre cuando éste atraviesa su éxodo y empieza a vivir de la Verdad?

---

[5] "Su esencia está en una irresistible voluntad de apoderamiento que se expande cada vez más, en un ansia ilimitada de libertad, en un hambre incontenible de *realidad*. El motor de este camino es la sed insaciable de ser y el rechazo del sentido, en la medida en que éste carece de fuerza. Todo sentido debe ser capaz de realizarse: lo que carece de fuerza carece también de verdad. Fuerte es aquello capaz de sostener el empuje. Por eso, el camino que ahora examinamos consiste en experimentarlo todo, adueñándose de todo y abatiendo todos los obstáculos y todo lo que represente sólo una realidad a medias", P. Florenski, *Ibid.*, 141.

[6] P. Florenski, *Ibid.*, 154.

[7] Cfr, *supra*. cap. IX.

En *La filosofía del culto*, Florenski sugiere la transformación de este principio generador a partir de un momento concreto –el encuentro de la criatura con el Creador–. Desde ese momento, el querer ya no tiene nada de lo que liberarse: se ha descargado por completo, sin que su descarga le mueva de nuevo a apetecer otra realidad, pues permanece en la Realidad suprema, y tampoco encuentra otro límite normativo del que salirse, pues puede permanece en la norma absoluta (Logos) que es inherente a la Realidad divina. Este momento, que es la convergencia de teodicea y antropodicea, trae la paz del principio generador:

> Desde este momento, termina el deseo ciego de vida, enfriándose el ansia inflamada; el hambre y la sed de lo desbordante ha encontrado precisamente en una medida lo verdaderamente inconmensurable, como sentido, y así ha encontrado la paz. Desde ahora se calman la insatisfacción, el ansia, el ardor de la voluntad: en el Sentido la voluntad se ha descubierto a sí misma como medida, pacificándose, y así, ha comprendido su propia infinitud como el derecho infinito que tiene el sentido a dotar su propia finitud, y, viceversa, ha comprendido su finitud como freno a su ansia ilimitada, reconociendo que no tiene derecho alguno a desatarse. Se limita así el ímpetu titánico dirigido contra todo, limitándose a una acción concentrada en unos pocos objetos, pero esto poco se reconoce como algo infinito, mientras que aquel "todo" no era más que un hambre insaciable que no alcanzaba nada. «Todo lo que carece de medida procede del enemigo», como testimonia un Santo Padre, canonizando así la veneración que sentían los griegos hacia la medida: sí, del enemigo, porque fue precisamente él quien separó en la naturaleza humana el principio de la medida –ὑπόστασις – de la potencia – οὐσία –, vaciando al primero y privando de medida al segundo. Y por eso el restablecimiento por medio del Sacramento[8] de lo que había sido separado tiene como consecuencia el que la naturaleza humana se vea de nuevo interiormente penetrada por el principio de la medida, y ya no por un sometimiento exterior al límite, sino por rigor que llega a lo más íntimo del ser; de ahora en adelante, los esfuerzos del hombre son conformes al orden[9].

[8] El sacramento, en Florenski, representa, como para la teología cristiana, la realización efectiva de la unión de lo creado y lo increado, a partir del sacrificio de Cristo. Ahora, el 'sacramento', que en la tradición oriental tiene un significado casi idéntico al de 'misterio' (*tainstvo-tayna*), es presentado por Florenski en su antropodicea como condición de toda actividad humana capaz de superar la desintegración, la fragmentación, la separación entre lo que se hace y lo que se significa o se quiere comunicar. Por eso el sacramento es el fundamento del mundo creado y de la cultura. Y eso supone, para la ontología humana, encontrar aquel punto de máxima unidad de realidad y sentido en el cual la potencia volitiva del hombre se pacifica y transforma su flujo energético en algo luminoso, comunicativo, capaz de translucir a algo superior. "Todo existe en torno a y gracias a los sacramentos; ellos, en cambio, existen por sí mismos. En los sacramentos se fijan las funciones constitutivas de la existencia humana, que estructuran su realidad, convirtiéndolas en absolutas. Los sacramentos son las protofunciones vitales del ser humano, con sus elementos típicos y radicales, integrados en la esfera del absoluto (…). Una vez que a la función humana se le proporciona un apoyo, en la roca inconmovible, manifestando su expresión más clara y plena, esa función queda determinada en su integridad, y entonces aquel principio desmedido de la voluntad inquieta y enérgica, que estaba dominada por la pasión y el deseo, eternamente insatisfecha y ansiosa, pues le falta el principio de la medida, aquel principio de mala infinitud halla por fin una norma de autodominio: el sacramento inunda y apaga el fuego de la gehena, y entonces el individuo debe decidir si volver a encenderlo o no, pues sin sacramento el fuego volverá a encenderse, ya que el individuo carece de norma dentro de sí mismo y sólo halla, fuera de él, una mera idea o abstracción. (…) Ahora, en cambio, el hombre puede dominar su pasión, atemperarla y pacificarla, porque el hombre se halla plenamente, con todo su ser, en un punto de apoyo firme. En torno a él, a pocos pasos, puede volver a desencadenarse el titanismo, con sus sacudidas, salpicándolo incluso de arena y sal: bajo sus pies él permanece en la roca, sabiendo que lo protege de la furia de esas corrientes de agua", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 164-165.

[9] P. Florenski, *Ibid.*, 154.

Este punto al que se refiere Florenski es el inicio real de la antropodicea. Creo que es muy importante entender de qué tipo de pacificación nos habla, porque en un encuentro así se juzga la posibilidad o la imposibilidad de lo generador en el hombre. Además, como espero mostrar, esa pacificación es un indicativo de la irreductibilidad de la antropodicea a la teodicea, porque nos va a indicar qué tipo de justificación se ofrece.

En este encuentro, lo que tiene lugar es una abolición de la distancia en el querer de la voluntad. La voluntad ya no está desdoblada entre su impulso primigenio y el término del mismo. Y aquí se juega el destino último de esa voluntad. Si, hallados el encuentro y la paz, la potencia sustancial se disipase, se eliminaría, con ella, una dimensión fundamental de la persona. Esta sería la falsa salida de las filosofías – sobre todo orientales, pero también en gran parte del nihilismo occidental – que aspiran a la anulación de la voluntad, confundiendo el auténtico sentido de la anihilación. Esto sucedería si el momento de la antropodicea quedase absorbido por la teodicea, es decir, si la justificación última de la criatura quedase sentenciada en la revelación de la Verdad. Pero si la voluntad se agotase, anulando la potencia generadora del hombre, desaparecería la polaridad intrínseca de la existencia (*hipóstasis-ousía*), perdiendo también con ella la posibilidad misma de la teodicea. El éxodo retrocedería, a pesar de todo lo que se había descubierto en la teodicea, sumiéndose en la imposibilidad de existir.

La abolición de la distancia en la potencia generadora, que Florenski concibe como pacificación, no podrá significar, entonces, una abolición de la referencia a la alteridad. Lo que se necesita es otro tipo de movimiento, otro tipo de pasión, otro tipo de éxodo. Otro movimiento en el que la potencia generadora descubra aquello de lo que es máximamente capaz. No será una pasión hacia un término, opuesto como norma y límite. La norma, el límite, el sentido (*logos*) ahora se convertirán en el punto de anclaje de la potencia generadora misma. "La persona ya no se mueve por deseos, sino que simplemente quiere"[10].

El querer personal deja de ser una aspiración hasta alcanzar su presa; como si ante ella ya no hubiera nada y todo le estuviera permitido, porque tiene un nuevo punto de partida, el Sentido, el Logos, según la relación (relación '*sustancial'*, apostilla siempre Florenski) descubierta en la fe. Dios, en la teodicea, le ha cedido su puesto, así que ahora el espacio real del Logos es el punto de partida de la potencia generadora. La voluntad no *tiene que* llegar a ninguna parte, ni desbordar límite alguno. Sosteniéndose en otro – y sólo puede ser Otro divino –, el movimiento vital está condicionado por la verdad de ese otro. Por eso, Florenski ha dicho que la potencia titánica halla una medida y se convierte en esa medida, como una norma que no la constriñe, porque es el Logos que alumbra en sí mismo un nuevo sentido del querer.

1.3. *El tema de la antropodicea cuando lo divino y lo humano se intercambian el puesto*

[10] P. Florenski, *Ibid.,* 154.

De momento, con esto sólo se enuncia formalmente una transformación del movimiento volitivo humano. Pero en esta transformación se anuncia la posibilidad de reinterpretar la relación entre el Creador y la criatura, como la exigirá la antropodicea. Hasta que el principio generador del hombre no sea puesto en crisis, dirigiéndose hacia el Sentido absoluto – descubierto en teodicea – para que muestre otra potencia existencial, antes de ello no hay antropodicea y la criatura está condenada a la impotencia de su voluntad ante el Creador.

En esta vertiente, anterior a la antropodicea, se entiende la afirmación existencialista contemporánea según la cual, si Dios existe, la libertad creadora del hombre resulta imposible, porque subordinaría la existencia a un principio esencial, lógico, superior. Pero si Dios no existiera, afirma esta misma corriente, entonces la voluntad creadora del hombre no tendría mayor acotación que su propia potencia, terminando allí donde su creación vital no pudiera dar más de sí. Esto se debe a una inviabilidad en el modo de concebir la relación entre el Creador y la criatura (un modo frontal, como relación de opuestos), que delata la imposibilidad, asumida veladamente, de la antropodicea.

Hasta que la persona no entre en el espacio concedido por lo divino (y esto sólo puede garantizarlo la teodicea), la potencia vital de la criatura solo podrá anclarse en sus aspiraciones contingentes. Y ello trae la imposibilidad radical de esa potencia. La criatura no puede nada; si tiene ante ella al Creador, y, por tanto, permanece una distancia irremontable, o si no lo tiene, manteniéndose en el horizonte de las potencias creaturales, lo que permanece es la distancia inherente a la tensión de la voluntad, el deseo y no el querer, el apetito y no una auténtica voluntad generadora. Como en el mito de Sísifo, la voluntad quedará condenada a repetir una y otra vez el movimiento desde su impulso hasta su descarga para recobrar un impulso nuevo, hasta terminar muriendo.

Esta impotencia – y la tensión dual de la voluntad que le es propia – se mantiene mientras la raíz de la voluntad sea el ser creado, o como dicen los maestros ascetas, mientras cualquier objeto contingente sea el origen de la pasión del hombre. También el Creador – cuando no hay teodicea – se convierte en un objeto contingente, y, al igual que en el ateísmo declarado, la razón del movimiento de la criatura es la criatura misma[11]. Ahí, la voluntad no conoce éxodo alguno. Con el desarrollo de la teodicea, la dirección de la potencia creatural se invierte. Ahora, la criatura es admitida a entrar en el reino divino, el Creador le cede su puesto.

Y es allí donde se le plantea la cuestión de la justificación existencial; en la cima de todo movimiento posible, en el Logos, la voluntad humana se asoma a la pregunta de '¿por qué ser, y no más bien nada?', pero ya no como una pregunta teórica, sino como un quehacer pendiente para la voluntad de la criatura. Ahora a la criatura se le va a conceder un movimiento creativo, siguiendo la estela de la creación de Dios, tocando así el misterio de la justificación del existir creatural.

La distancia interior a la tensión de la voluntad, cuando apetece lo otro de sí o cuando aspira a derribarlo por considerarlo un obstáculo a su movimiento, es una imagen de la distancia entre la criatura y el Creador. Pero hay una manera por la que la supresión de

[11] Como dijimos, esto es aquello que la filosofía monástica, como la de San Bernardo, considera amar creaturalmente a Dios, amándolo de manera impura como a una realidad del mundo.

esa distancia no se traduce en una supresión de la diferencia entre lo creado y lo increado, como tampoco se suprime el movimiento de la voluntad, porque lo que acontece es una inversión del movimiento, radicado realmente en la alteridad divina. Así, se entiende que la justificación de la criatura no procede de su *logos*, porque su sentido pertenece al Logos trinitario (a la teodicea), y a ese logos creatural es a lo que se opone el impulso desbordante de la voluntad. La justificación de la criatura se refiere al acto existencial, que en el hombre es acción y libertad, y que sólo puede revelarse como verdaderamente desbordante en cuanto movimiento de otro a otro – y por eso, su punto de anclaje es la relación trinitaria, obtenida en la teodicea –.

Lo que se sugiere es que sólo puede hablarse de la justificación de la criatura cuando ésta radica su existencia generadora en el espacio propio de lo divino, cuando habita en el mundo de Dios. En el caso del hombre, mientras la voluntad no haya ascendido hasta una dimensión existencial superior, su potencia queda mermada, impotente y reabsorbida en la potencia divina, o en el empuje de las condiciones contingentes, pero nunca llegará a realizar una antropodicea real. El hombre tiene que querer y crear, en cuanto hombre, desde la cima sobrehumana a la que le asciende Dios. Pero el hombre sólo puede ascender hasta allí, uniéndose a la vida divina y obrando conforme a ella, cuando se refiere a Dios en cuanto Logos (teodicea), en cuanto Sentido de todo existir posible. El hombre asciende en virtud de su relación con el Logos, así que su obrar será inducido por la fuerza del Logos. Su querer, su potencia existencial, tendrán un carácter comunicativo, lógico, como encarnación de un Sentido supremo: es *praxis* inseparable de la *theoría*[12].

La existencialidad del hombre, como ser creado, sólo puede concebirse como potencia del Logos, de manera análoga al acto creador de Dios, que acontece a partir del Logos (este es el movimiento intratrinitario). Y, también análogamente, cada ser creado, vivo o no, tiene un logos propio según su relación con el Logos divino, pero su acto de existir es la potencia propia, creatural, capaz de encarnar y comunicar la luz del Logos.

Tal y como hemos expuesto el origen de las cuestiones filosóficas de la teodicea, o sea, el mutuo éxodo y el intercambio del puesto entre una realidad y otra, queda pendiente un descubrimiento más profundo del ser creado – que, en su dinamismo exódico, será simultáneo a un descubrimiento más profundo del ser divino. Una vez hemos descubierto la imagen trinitaria en el hombre, lo divino en el hombre, que le promete la existencia como *persona*, podríamos descubrir la imagen humana en Dios, la humanidad de Dios, que le concedería al hombre una *creatividad* a la vez humana y divina.

Esta es una consecuencia obtenida del contenido mismo de la Verdad alcanzada en la teodicea. El éxodo no consiste solamente en un paso de la criatura de un mundo a otro. Precisamente el sentido divino del éxodo, como cesión o abdicación del propio espacio

[12] También este es un principio típico de la espiritualidad cristiana oriental, que quizá halla en Máximo Confesor su expresividad más fuerte, con frases como: "El rostro personal del Logos es la vida, el fondo natural de la vida es el Logos", Máximo Confesor, *Opúsculos teológicos y polémicos*, 91, 9A-12A, "la acción es el saber puesto a la luz; el saber es el espacio interior y luminoso de la acción", Máximo Confesor, *Mistagogía*, 5, 91, 677B; "la confirmación de logos es la realidad viva, pero la fuerza de irradiación de la realidad viva es el logos; la acción es la realidad de la teoría, la teoría es la misteriosa interioridad de la praxis; la virtud manifiesta la gnosis, pero la gnosis es el centro obligado de la virtud; en ambos, virtud y gnosis, consiste la única sabiduría", Máximo Confesor, *Cuestiones a Talasio*, 63, 90, 681A; cfr. H. U. Balthasar, *Liturgica cósmica*, 286-287.

en la comunión, exige invertir el sentido de la relación de lo creado y lo increado: la criatura es invitada a entrar en comunión con la Trinidad divina, y la criatura puede obrar dentro de ella de tal manera que la Trinidad ocupe ahora su puesto. El éxodo no puede suponer simplemente la *theosis* como vía de fuga de las condiciones del ser creado hacia el mundo trinitario, trascedente. Tampoco puede ser únicamente un éxodo intramundano de la criatura, que, aprovechando la relación con lo divino, ya justificada, se liberase de ciertas condiciones del mundo para adoptar otras. Lo que la teodicea exige es una inversión completa de la relación entre la criatura y el Creador, una mutua abdicación análoga a la divina abdicación que, como razón intradivina, funda toda génesis sustancial.

Lo que la teodicea exige, en fin, es que la criatura ceda su puesto al Creador para que Éste obre ateniéndose a la razón creatural, a sus límites y posibilidades, trascendiéndolas sin abolirlas. Esto es lo que podría transfigurar la posibilidad de hablar de creación de vida *justa* en el hombre. Más aún, esta es la posibilidad única y fundamental de que la persona pueda crear, llevando su principio generador a una dignidad ontológica trascendente.

La criatura ha de ser justificada, es decir, ha de mostrar su plenitud existencial precisamente en aquello que le hace ser criatura. La antropodicea no puede confundirse con una explicación del mundo del hombre (y de todo ser creado) derivada a partir de la justificación divina. Aquí se juega la posibilidad de romper definitivamente el monismo, como posibilidad de que dos realidades absolutamente otras estén en un movimiento vital de inhabitación, pudiendo estar una en otra, como descubrió el principio trinitario.

Esto significa que el Dios Trinitario podría verificar la dignidad existencial de la criatura, su compatibilidad con lo trinitario en las condiciones de la criatura, en la historia. Así, cuando hablamos de la justificación del hombre, al menos en los términos florenskianos, nos referimos a todo lo contrario a una muestra del propio derecho a ser reclamado por la criatura ante el Creador. Más bien se trata de lo contrario: que Dios puede vivir en el hombre, crear y crecer en él, humanizarse. Para el camino de la persona, esto significa descubrir la propia vida con una dignidad tal que Dios sea capaz de sostenerse hipostáticamente en ella.

Así como la teodicea no sólo comprometía la razón de la existencia divina, sino la posibilidad de que el hombre sea liberado y entronado en el amor, así la antropodicea, mostrando la razón de la existencia creada, llevará consigo la posibilidad, gravísima y paradójica, de que el éxodo divino sea posible, de que Dios pueda llegar al mundo creado, de que Dios pueda vivir entre los hombres y que su creación no sea un fracaso definitivo, lo cual desmontaría consigo a la misma teodicea[13].

Hasta ahora, en la teodicea, hemos hablado de lo divino en el hombre, como imagen suya, que posibilitaba a la persona descubrirse en las 'entrañas' del Dios Trinitario, custodiado en el amor y afirmado hipostáticamente desde otro y para otro. La verdad de

[13] En esa dirección, por osado que parezca, desde el momento en que abrimos la polaridad teodicea-antropodicea, una apertura iniciada en la creación misma, se pone en juego la posibilidad de liberar a Dios a través de la justicia del ser creado, sabiendo que Dios puede haber preferido 'encadenarse' en el corazón de la criatura, esperando de ella un gesto audaz que lo libere. Esto lo expresó de manera genial, una vez más, Unamuno, sobre todo en su poema *Libértate, Señor*: "¡Libérta-te! / ¡Libérta-te, Señor! / ¡Libérta-les / átales con tu amor!", M. Unamuno, *Poesías,* 157.

la persona consistió en su ser alguien en otro, para otro, desde otro. Lo que ahora la antropodicea va a intentar mostrar es cómo el otro puede habitar en el espacio de uno mismo, cómo Dios puede manifestarse en el hombre, o sea, cómo puede realizarse de modo concreto la comunión de personas. El hombre ha descubierto su imagen en Dios, su misterio custodiado en la Trinidad; ahora está llamado a revelar el misterio de Dios en él[14]. Y esto solamente será posible si el hombre obra en Dios a la vez que Dios obra en el hombre, en una mutua transferencia del modo de ser posibilitado por el intercambio en el amor.

Como se ve, en la vía de la antropodicea se pone al descubierto la tensión entre dos libertades que no pueden suprimirse mutuamente, pero que sólo pueden llegar a ser tales en una absoluta inversión del uno en el otro. Y este es el único camino posible para la acción, la praxis, en el hombre, en todos sus ámbitos: el arte, la política, la técnica, y cualquier manifestación cultural. Es lo que intentaremos ir estudiando en adelante, teniendo en cuenta que, con la antropodicea, estamos entrando en un modo de hacer filosofía que reúne la nueva posibilidad divinohumana de crear con una respuesta a las aporías suscitadas en la acción del hombre: la impotencia del arte, la tiranía política, el totalitarismo tecnológico, la desintegración de la cultura y hasta la descomposición de la naturaleza.

2. El descenso existencial como categoría de la persona

2.1. *La propuesta de un nuevo movimiento de la acción humana*

Junto a la complementariedad de teodicea y antropodicea, el movimiento de la persona ha de ser articulado en la complementariedad de ascenso y descenso. El movimiento descendente en la vida de la persona es una exigencia metafísica, personológica, fundamental. Por las razones que en este capítulo intentaré mostrar, cabe decir que, sin la categoría del descenso volverían a hacerse presentes las aporías de la metafísica lineal para la persona. Pero esta categoría, a mi juicio, casi siempre ha permanecido oculta o malinterpretada.

El descenso expresa la posibilidad de vivir según la alteridad, enviado por el otro a un tercero. Y ello podría configurar una singular metafísica del servicio, donde el servicio abre una clave ontológica fundamental, trascendente a cualquier tematización moral.

Ante todo, con la imagen del descenso se quiere aludir a un sentido de la gratuidad. En el movimiento ascendente, hay una razón de lo debido a lo otro, a lo supremo, a aquello que orienta el movimiento. Hablábamos de la verdad-justicia de Dios, del amor debido a Dios y en Dios. En el descenso, hay un tránsito de lo debido a lo indebido: como por inercia, sin esfuerzo alguno, en una caída libre, el movimiento adquiere la forma de algo que no obliga, que perfectamente podría no ser (de hecho, es una inmersión en el plano

[14] Lo expresa de modo muy exacto Jean Corbon, refiriéndose también al culto: "En la plenitud del tiempo, *todos* estábamos en Cristo; en la consumación del tiempo, Él lo será *todo* en nosotros: la liturgia de los últimos tiempos es esta gestación del *todo* en *todos*, es la transfiguración del cuerpo de Cristo", J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, 177. Lo interesante de esta afirmación, para mí, es la distancia polar establecida entre dos plenitudes: la del hombre en Dios, y la de Dios en el hombre.

de lo contingente, para llegar a iluminarlo con otra luz). La persona se halla en la cima, según la capacidad que le sea concedida, recibiendo la luz de la Verdad; ya no hay más razones para moverse en otra dirección. Aquello que ahora estimaríamos como innecesario para la criatura – pues lo necesario para ella era la contemplación de todo en Dios –, se le hace paradójicamente imprescindible: el descenso no obliga, pero quien ha ascendido no puede, no quiere no descender.

Sin un movimiento de descenso, el cumplimiento humano queda truncado; pero es que la categoría de descenso como tal modifica en su esencia lo que entendemos por cumplimiento humano. El término 'descenso' indica que la persona, con un gesto gratuito, puede obrar un nuevo éxodo, esta vez respecto de la realidad espiritual alcanzada, con el único fin de intercambiarse el puesto con alguien o algo que todavía no ha sido alcanzado por la luz de la Verdad, en cualquiera de sus dimensiones vitales.

Ese intercambio ha de ser real, el éxodo respecto del ascenso ha de asumir todas sus consecuencias: sumergirse en la deformidad, en 'el reino de la desemejanza'[15], prefiriendo estar en el fondo de los infiernos antes que en el mejor de los mundos posibles, por una razón que no es infernal, pero a la que tampoco obliga aquel mejor de los mundos posibles. Se trata de un servicio realizado en la humildad, que aspira a levantar por encima de sí mismo a aquellos *otros* que permanecen en la aporía, en el desequilibrio, en la vida sin relación, ofreciéndoles una posibilitación de la vida, no como propuesta tematizada, sino con el precio del intercambio del puesto.

El movimiento descendente indica la posibilidad, gratuita, no impuesta, de renunciar al propio acopio de energía existencial, de atravesar un singular 'No' pronunciado libremente ante el régimen creciente de intensificación existencial. Morir por otro, incluso ser devorado por otro, sin la posibilidad de obtener nada que no sea la vida del otro. Este tipo de inmolación, de entrega de sí hasta el anihilamiento, es bien distinta de la que estudiamos en la teodicea, porque, ahora, la persona no renuncia a su ipseidad en nombre de un Bien trascendente, en el cual puede reencontrarse. Perder la vida y encontrarla ahora acontece en un modo muy diferente del contemplado en el ascenso, porque la persona no entrega su vida en vista de la revelación de su ideal custodiado en la Verdad, sino para ser ocupado por otro.

Lo que interesa, en primer lugar, de un movimiento así, es que queda definitivamente roto cualquier último asomo a una teleología inmanente. La persona, en el ascenso, puede renunciar a su imagen del mundo, a la imagen de sí mismo, a la imagen de Dios, descubriendo quién es él a la luz del amor de otro; pero ello, todavía, podría dejar pendiente una última razón de autopertenencia. En cambio, si la persona, en un movimiento audaz y aparentemente injustificado, absurdo, fuera capaz de menguar su subsistencia (*ousía*), y no por un principio de Sentido, no por una Idea, como quisiera el idealismo, entonces, ante un sacrificio así, la teleología de la naturaleza resultaría impotente y carente de fuerza explicativa. En su sentido extremo, basilar en el cristianismo y en su teoría de la Encarnación, ello puede suponer anteponer, a la posesión

[15] Cfr. San Agustín de Hipona, *Confesiones* VII, 10, 16; Guillermo de Saint-Thierry, *Oraciones de meditación*, IV, 9.

de la luz divina, la convivencia con la existencia creada, para cualquiera que sea su condición[16].

De este modo, el itinerario espiritual no se cumple en una infinita tendencia ascendente, donde el fin del hombre acabara en ir gustando y siendo fecundado por realidades cada vez mayores, por mucho que ese fin estuviera eternamente abierto por la diferencia creatural, tal que permitiera siempre el advenimiento de una realidad nueva. En el hombre no hay sólo el aspecto receptivo, ni su cumplimiento equivale a la consumición de un bien siempre creciente en lo que tiene de inconsumible. Hay también un aspecto donante y creativo, que no es tan sólo una mediación para seguir ascendiendo; a cada movimiento de descenso corresponde un ascenso nuevo, pero su teleología tiene una consistencia propia, como movimiento que da y que crea.

Este movimiento sólo puede realizarlo la persona, en cuanto persona, y sin él no puede ser tal, aunque nada le fuerce a hacerlo. Sin descenso, con todo lo que el descenso va a suponer, no hay personología posible, donde todo quedaría últimamente reasumido en las razones de la autosubsistencia, del egoísmo ontológico, incluso cuando se aspira a ascender más allá de sí mismo. Sin embargo, vale también lo contrario: de descenso sólo es capaz la persona, una vez que ha sido instaurada como persona y no como individuo de una sustancia en cuyo ser todo estuviera ya sentenciado. Por eso, el descenso es impensable sin el ascenso, sin teodicea, donde la persona nace como persona. Ascenso y descenso, este es el movimiento de la persona cuando configura su ser como comunión y alteridad.

El descenso es una clave de la kénosis, de la inmolación que genera la realidad. En el ser creado del hombre, esta inmolación difiere de la entrega de sí mismo para la vida en la Verdad. Pero un auténtico ascenso, cada vez que se realiza, pide descender. La razón parece clara: una vez que el hombre, en el éxodo ascendente, es liberado de las ataduras de su solipsismo, descubriéndose en un espacio divino, injertado en él, puede profundizar infinitamente, de modo dialógico, en la veracidad de esa presencia, pero toda la energía creadora que aguantaba para alcanzar el mundo divino, ya acogido, ahora puede liberarla yendo a por otros. Se trata de otra variante de la *condilección*, como forma del amor que aspira a que la energía de la sustancia divina pase a otra criatura[17].

El ascenso es el acto del conocimiento metafísico, el descenso es el acto de la creación en cuanto servicio. Al localizar la esfera de la acción humana en el movimiento del descenso, se connota que todo aquello de lo que el hombre es capaz no acaba en la contemplación de la realidad pre-existente, increada. En relación a la trascendencia, la acción creadora no puede ser posible de otra manera que como descenso, pues, de otro modo, la acción del hombre ante el Creador quedaría sumida en la impotencia existencial. Sería una pseudocreación, una creación de segundo orden, o, en fin, una creación insignificante respecto de la realidad trascendente que quedaría por contemplar. La

[16] Este es el tema desarrollado por Eckhart en su célebre sermón "Marta y María", en M. Eckhart, *El fruto de la nada*, 103ss.

[17] Recordemos lo que Florenski ha dicho acerca de la polaridad del amor a Dios y el amor al hermano: "amar a una criatura visible significa permitir a la energía divina recibida manifestarse atravesando al que la recibe, irradiando hacia fuera y a su alrededor, del mismo modo como actúa en la Divinidad Trihipostática misma; es permitirle pasar a otro, llegando al hermano", P. Florenski, *La columna.*, 84, (trad. esp. 101); cfr. supra. cap. IX, nota 65.

palabra creativa del hombre ante Dios se quedaría en algo impotente respecto de la palabra divina. Pero en una orientación descendente, el hombre es capaz de una acción realmente creadora, audaz, sorprendente incluso a los ojos de Dios. Así, la potencia creadora del hombre deja de verse enemiga de la trascendencia, porque de todos modos es una creación alumbrada en el ascenso y que, como ya veremos, no consiste en otra cosa que en una encarnación del Logos.

Con la idea de descenso, el itinerario metafísico de la persona puede verse ampliado respecto de las etapas espirituales señaladas en la tradición mística: a los momentos purgativo, iluminativo y unitivo, cabe añadir una cuarta vía, una vía que podremos denominar 'martirial' y que integra y completa a las anteriores. Esta cuarta vía se nos hace especialmente imprescindible después de haber atravesado el siglo XX, y la obra y vida de Florenski, como intentaré mostrar, merece presentarse como uno de los muchos arquetipos contemporáneos de esta vía.

Pensemos, también, que la lectura martirial, entendiendo como tal la de aquellos autores, de diferentes disciplinas, que en nombre de una verdad trascendente, resistieron a las catástrofes políticas y culturales recientes, se ha convertido en una fuente de sentido existencial que hereda el testigo dejado por los escritos tradicionales de ascética y filosofía que tuvieran un signo más o menos ascendente. El descenso, además de una verdad profunda de la persona, es una realidad a la que el hombre contemporáneo se ha vuelto especialmente sensible. De ahí su pertinencia para una teodicea que, después de experiencias de mal como las atravesadas por el mundo contemporáneo, ponga en juicio las nociones tradicionales de belleza, bien o verdad. Así, también en sentido epocal resulta imposible hacer una filosofía primera sin un modo de sentir afín al descenso existencial[18].

El movimiento metafísico de descenso adquiere una apariencia de independencia respecto del mundo divino, en cuanto cancela definitivamente la intención orientada hacia su luz, su bien, su vida, tendiendo ahora hacia la humanidad perdida. Es cierto que no se trata de una independencia absoluta – y ello, por dos motivos: porque ese movimiento está originado en la verdad de la teodicea, como si el mundo divino empujase a salir de él, y porque, como ya veremos, dicho descenso no lo puede obrar ya el hombre por sí solo, al margen de la acción divina. Lo importante es que la intención de lo religioso se deshace, la tensión por llegar al mundo divino deja de serlo todo y el movimiento humano se transforma en abandono: para él, es lo mismo permanecer en la realidad metafísica alcanzada, y *ser llevado* – ya no por su propio impulso – a una realidad superior, o volverse hacia la lejanía de Dios. Tan intenso se vuelve el ardor con el que se asciende hacia la realidad divina, como el ardor con el que se desciende hacia el servicio.

2.2. *Referentes históricos para una metafísica del descenso*

[18] Esta sensibilidad aparece muy clara en los escritos de Sofronio que comentan a su maestro, Silvano del Monte Athos, con aquella revelación divina recibida por este monje: "permanece en el sheol, pero no desesperes", cfr. sus obras *Ver a Dios como Él es* (Sígueme, 2002); *Escritos de san Silouan el Athonita* (Sígueme, 2011)*; Vida y enseñanza de san Silouan el Athonita* (Sígueme, 2014). También los escritos de Evdokimov apuntan en esta dirección, como *Las edades de la vida espiritual* (EDB 1973) o *El amor loco de Dios* (Points, 1997).

Fue San Pablo, en la misma carta que inspira las teologías de la kénosis, la *carta a los Filipenses*, quien dio una pista de este movimiento de descenso, llegando a una audacia que no puede ser desatendida en una filosofía de la persona y del deseo. Aquí San Pablo manifiesta la inversión del deseo, invirtiendo el modo de apreciar el término deseado. Se trata de un deseo inmolatorio, un eros del sacrificio, cuyo término es la vida del otro. San Pablo, dice en esta carta (Fil. 1, 21-25), *desea morir*, para ascender o para descender. Desea la muerte a la vida presente – primera forma del éxodo – para ascender espiritualmente y pasar a ser en otro (en Cristo), dejando que su vida sea el otro. Y desea la muerte a esta "ganancia espiritual" (Fil. 1, 21) para descender y permanecer en la vida terrena, posibilitando el ascenso de los otros. Esta es la segunda forma del éxodo, un éxodo no sólo de la autorrealización espiritual, sino incluso de la máxima visión en el amor pensable hasta el momento. Ambos deseos son trinitarios, y sin el misterio trinitario sería impensable el segundo éxodo, como abdicación del trono personal concedido por Otro para que allí donde uno está, estén los terceros. En el descenso, como el indicado por San Pablo, aquel que ascendía se convierte en el segundo término de la relación trinitaria, como Tú que media para el encuentro entre la Persona primera y alguien invitado a la relación.

Este esquema paulino concuerda con la imagen ofrecida por Florenski. Y en una lectura profunda de los últimos sucesos de su vida, podemos entender que esa imagen es filosófica y biográfica: él mismo ha elegido la permanencia sacrificial en la carne, descendiendo hasta el último límite posible. También en un tono paulino, Florenski indicaba que el culto racional tiene dos direcciones: la transformación de la mente (*metanoia*) y el sacrificio en la propia carne. Este es el segundo éxodo que hemos de estudiar en la parte dedicada a la antropodicea, preguntando qué origina, a dónde lleva, de qué es capaz, qué puede crear.

De todos modos, si aceptamos esta propuesta, cabe señalar que todavía está por hacer un estudio filosófico del movimiento del descenso. Si atendemos a la estructura, típicamente platónica, de ascenso metafísico, ¿en qué autores, a lo largo de la historia, podríamos encontrar sugerido el correlato del descenso metafísico? Esta pregunta sería interesante para poder hacer una metafísica del servicio, pero también para hallar nuevos indicadores con los que juzgar una determinada etapa histórica. Si, como veremos, la cultura, el arte, la convivencia social y la técnica pueden ser expresadas como funciones del descenso, entonces el juicio epocal a una cultura podría expresarse en virtud de su grado mayor, menor, o nulo, de descenso. Aquí, no puedo hacer un estudio de tal calibre. Pero creo que merece la pena hacer referencia, de manera muy elemental, a algunos autores cuya lectura, en la clave del descenso, sería interesante para entender muchos de los problemas formulados por Florenski.

El primer tipo filosófico al que, obviamente, se vuelve la mirada al pensar en una teoría del descenso es el mito platónico de la caverna (*Rep*. VII, 514a-516d). El movimiento del filósofo que ha encontrado la luz y que desciende en busca de sus contemporáneos, los otros prisioneros, genera muchas preguntas imprescindibles para la teoría de la persona. En el mito, a menudo, se ha subrayado la audacia filosófica de poder salir, exódicamente, del encadenamiento hasta contemplar la realidad suprema, denunciando la protomentira en la que se estaba originariamente y en la que los otros todavía permanecen. Este éxodo

es fundamental también para la vida pública, en cuanto potencia para desenmascarar las falsas relaciones en las que se haya sumergida la persona, detrás del modo común, establecido, de organizar la realidad en la mentira. También se ha subrayado con frecuencia la resistencia en el resto de los encadenados para aceptar el anuncio de otra vida más real, en una suerte de pesimismo social que, en la corriente platónica, parecía inevitable después de la condena de Sócrates[19]. Sin embargo, queda pendiente preguntarse ¿por qué el filósofo, una vez liberado, desciende para comunicar a otros lo que ha visto? ¿Qué hay en lo visto que le mueve a compasión por los antiguos compañeros de cautiverio? ¿Hay que tomar en serio la afirmación de Platón, cuando dice que, para quien desciende, acordándose de la sabiduría de la morada superior, sería preferible convertirse precisamente en "el siervo de un hombre pobre" (517d) antes que enredarse en las logomaquias sobre cuestiones inútiles? ¿O más bien, como dice el mismo Platón, quienes llegan a ascender "no están dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba" (517c)? Respecto del ascenso, ¿es el descenso una caída accidental, que sueña con volver a ascender, o es un movimiento de compasión real inducido por lo visto en el ascenso mismo?

En los matices con que se respondan a estas preguntas se juega todo lo que pueda aprovecharse del platonismo para una filosofía de la persona. Y, sobre todo, ¿por qué a aquellos que descienden, según el mito platónico, les espera el ridículo y la muerte?

Junto a este arquetipo platónico, hay el arquetipo religioso del ascenso y descenso de la montaña, en cuya cumbre acontece la teofanía. También en los autores religiosos habría que preguntar qué espacio e importancia se le concede al descenso, si es tomado como un momento inseparable del ascenso, si se considera una caída o si, de todos modos, el ascenso es el sentido último del movimiento. Me referiré únicamente, y de manera todavía puntual, al caso de Gregorio de Nisa en *La vida de Moisés*. La figura religiosa de Moisés podría servir de inspiración para un movimiento de descenso que siga a la teofanía, si pensamos en Moisés desciendo con las tablas de la ley con las que organizar las relaciones del pueblo, pero también el rostro iluminado percibido por los otros cuando él desciende (Éx. 34, 28-31) y, sobre todo, en el atrevimiento de ofrecerse a sí mismo como víctima ante Dios para alcanzar el perdón del pueblo, atreviéndose a renegar de la teofanía con tal de custodiar a los hermanos ("perdónales o bórrame de tu libro", Ex. 32, 32). En la lectura ofrecida por Gregorio de Nisa, que ciertamente no tematiza, como tal, la cuestión del descenso en nuestros términos, sí da alguna pista para comprender de qué es capaz el hombre una vez asciende más allá de su posibilidad. Cuando el hombre, en su itinerario espiritual, ha llegado a la cima, una vez atravesados todos los momentos descritos por el Niseno, se llega al fin de la vida; pero ese fin no es otro sino el servicio de Dios. El servicio divino, del cual el hombre es capaz, coincide con la amistad o familiaridad con Dios (*parresía*), a la que se atribuye un tono interior de libertad respecto de todas las pasiones[20]. En la *parresía*, en el servicio divino, en la libertad interior incluso de la pasión

[19] También Heráclito se refiere a este pesimismo originado en la resistencia para aceptar el anuncio de otra vida, resistencia con la que se entreteje la vida del mundo: "los que duermen son artífices y colaboradores de los acontecimientos que ocurren en el cosmos" (DK 22 B 75).

[20] "La perfección consiste verdaderamente en esto: en apartarse de la vida de pecado no por temor servil del castigo, y en hacer el bien no por la esperanza del premio, negociando con la vida virtuosa con

por lo religioso hay también el germen de una inversión del sentido de la teleología humana.

Algo análogo encontramos en autores medievales del siglo XII. No es anecdótica esta referencia, pues el XII es el siglo del amor cristiano, cuyos autores, sobre todo en la monástica cisterciense y en la escuela victorina, aspiraron a la *schola caritatis*, haciendo una lectura de las primeras comunidades cristianas y de su sentido del servicio y del martirio[21]. Una muestra, muy intensa, la encontramos en Guillermo de Saint-Thierry. En este autor encontramos a menudo la tensión entre la visión que aconteció en el ascenso y su memoria dolida, una vez se retorna a un plano inferior al de la teofanía. Pero lo interesante es que, en el monje, el alejamiento de la visión puede discernirse a veces como lejanía y a veces como servicio, en cuyo caso el alejamiento, aun manteniéndose como lejanía de la patria espiritual, no significa un obstáculo para el ascenso metafísico. He aquí algunas de sus expresiones: "La caridad hacia Dios lo llevaba (al Apóstol) hacia arriba y la caridad hacia el prójimo lo llevaba hacia abajo, como si tuviera un peso en el cuello. Por eso añade «es necesario que permanezca en la carne por vosotros»"[22], "porque el amor a la verdad nos aleja de vosotros, pero a causa de los hermanos, la verdad del amor no nos permite abandonaros ni rechazaros"[23], "por efecto de la ebriedad en el Espíritu Santo ardía de deseo de asemejar a él a aquellos que lo juzgaban (…) en nombre de Cristo, retornar al siglo sumergiéndose en el fango aunque tendiendo al cielo"[24].

Junto a Guillermo, el movimiento de descenso aparece de un modo mucho más claro – y que a nosotros nos servirá de apoyo en lo que sigue – en algunos escritos de Ricardo de San Víctor, sobre todo en *Los cuatro grados del amor violento* y en *El exterminio del mal y la promoción del bien*. Ricardo también añade, a los tres clásicos momentos del camino espiritual (purgativa, iluminativa, unitiva), una cuarta, muy diferente de las anteriores, y que él simboliza como el parto que sucede al noviazgo, al matrimonio y a la consumación del alma con lo divino. Este cuarto momento, de alumbramiento de lo divino para otro, es determinado por Ricardo explícitamente como descenso y humildad: "en el

---

disposición de ánimo interesada y mercantilista, sino que consiste en que, mirando más allá de todos los bienes que nos están preparados en esperanza según la promesa, no tengamos como temible más que el ser rechazados de la amistad de Dios, y no estimemos como honorable y amable para nosotros más que el llegar a ser amigos de Dios. Esto es, en mi opinión, la perfección de la vida", Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, 320. Es importante que aquí Gregorio de Nisa identifique la 'perfección' – es decir, la culminación del movimiento humano – con la amistad con Dios, como un estado activo de complicidad con él, que lleva a querer y hacer aquello que Dios quiere y hace. Por el contrario, el temor servil o la esperanza de un premio indican una teleología intencional, como movimiento que aspira a la obtención de un fin (y, en realidad, poco importa que ese fin sea mezquino, como en el servilismo, o un fin supremo, como la obtención de una vida eterna y divina). La complicidad del hombre con Dios supone, si escuchamos al Niseno, ir más allá de todos los bienes esperados, lo cual conlleva un estado de libertad, como liberación interior de quien se despoja de sí mismo, que permite ponerse incondicionalmente a disposición de otro, libre de las condiciones marcadas por la aspiración a un fin. Por eso, el grado supremo del ascenso se convierte en servicio.

[21] Sobre las *schola primitivae ecclesiae* como *caritatis schola*, cfr. Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor*, 26, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 106ss; 280, nota 180; también del mismo autor la *Carta a los hermanos de Monte Dei*.

[22] Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor*, 22, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 100.

[23] Guillermo de Saint-Thierry, *Sobre la contemplación de Dios*, 1, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 16.

[24] Guillermo de Saint-Thierry, *Naturaleza y dignidad del amor*, 6, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, 68.

tercer grado el alma se conforma al esplendor divino, en el cuarto se conforma a la humildad cristiana"[25]; "Una vez que el alma es quemada por el fuego divino, se hace tierna hasta la médula y se licúa por completo (…). Y como el metal licuado, cuando se le abre cualquier brecha o camino, fluye fácilmente hacia abajo, así el alma que llega hasta este grado del amor se abaja espontáneamente y con gusto, en un acto de humildad, según el designio de Dios"[26]. Y esta cuarta vía tiene, como en Guillermo de Saint-Thierry y en el pasaje del Éxodo ya referido, el signo de un sacrificio audaz de sí mismo ante el trono de Dios: "Este grado del amor, ¿no parece quizá llevar hasta la locura, impidiendo al hombre, en su pasión, conservar todo límite y medida? ¿No es el colmo de la insensatez rechazar la verdadera vida, reprochar a la Suma Sabiduría, resistir a la Omnipotencia? ¿No rechaza acaso la vida quien desea estar separado de Cristo por los hermanos, como quien dice «perdónales su pecado o bórrame del libro que has escrito»?"[27].

Junto a este carácter del descenso, que aparece en los autores que acentuaron la verticalidad del movimiento, también podemos descubrir la raíz del descenso en autores del protocristianismo – que inspiraron tanto a los cistercienses como a los victorinos del XII, y a la monástica medieval en general –, cuya espiritualidad tenía un signo eucarístico y martirial mucho más acentuado que el ascenso de tipo platónico. En la primitiva comunidad cristiana, es interesante ver cómo aquella percepción interior de plenitud, debida a la proximidad del amor cristiano, supera a la distancia intencional respecto del objeto amado, por eso toda su energía parece derramarse, desde la fuerza del encuentro en el amor, hacia el servicio, hacia el anuncio y hacia la paciencia en el martirio, intensificando únicamente la tensión escatológica por el mundo futuro, que de todos modos se vierte igualmente en dicho servicio[28]. Este es el mismo carácter que hoy algunos autores intentan redescubrir para elaborar una ética de la persona, que salga de la categorización moral objetiva y asuma la comunión martirial en la culpa[29].

En el mundo contemporáneo, con todo, una teoría del descenso fue propuesta de una manera sorprendente y todavía por descubrir en la estética de V. Ivanov, que sin duda determinó la propuesta florenskiana. En su conferencia *Sobre las fronteras del arte*

[25] Ricardo de San Víctor, *Los cuatro grados del amor violento*, 44, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 524.

[26] Ricardo de San Víctor, *Ibid*., 42, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 524-526.

[27] Ricardo de San Víctor, *Ibid*., 46, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 528 .Es importante subrayar el hecho de que esta ofrenda sacrificial del hombre en el trono divino, que conduce al servicio, es un acto a la vez divino y humano, inducido por Dios y a la vez debido a la *audacia* del hombre. El hombre, cuando realmente es libre, adquiere un atrevimiento ante Dios y ante los otros hombres que le lleva a hacerse cargo de los otros; es una osadía, porque rompe, de nuevo, con la lógica de obtención de fines y hasta con el necesitarismo religioso. Este modo de interceder por otro y de ponerse a disposición de otro tiene ya un signo de creatividad; va más allá del hombre, dice Ricardo, más allá de los fines deseables por el hombre. Por eso es peligroso, y por eso, además, es un movimiento de humillación, de abajamiento, dispuesto a padecer cualquier cosa, dispuesto a perder su vida. "He aquí a qué grado de audacia y temeridad eleva la perfección del amor al alma humana, he aquí cómo empuja al hombre a atreverse a ir más allá del hombre. Sí, es casi más que humano todo lo que el hombre pretende del Señor, todo lo que hace por el Señor, todo lo que vive en el Señor (…). Cuanto más pretende el alma del Señor, tanto más se abaja por el Señor. Cuanto más asciende por la audacia, tanto más desciende por la humillación. Como la altura que alcanza con su confianza es superior al hombre, también es superior al hombre la profundidad a la que desciende con su paciencia". *Ibid*., 47, Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 528-530.

[28] Es lo que encontramos, sobre todo, en las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, a las que nos referiremos en el último capítulo de esta tesis, *infra*. cap. XIV.

[29] Cfr. I. Zizioulas, "Alteridad y ethos ascético", en I. Zizioulas, *Comunión y alteridad*, 108-116.

(1914)[30], Ivanov había presentado los momentos de la creación artística como descenso *a realioribus ad realia*, de "lo más real" a "lo real", descenso a su vez convergente con el ascenso *a realibus ad realiora*, de "lo real" a "lo más real", ascenso tanto del artista, en cuanto hombre espiritual, como de aquel a quien el artista comunica su buena nueva – "*A realioribus Ars ad realia descendit, ut illa duce ascendamus a realibus ad realiora*"[31]. En lo que sigue, veremos algunos de los puntos fundamentales de la teoría de Ivanov, presentes en la de Florenski, que interesan para la teoría de la persona[32]. De momento, podemos señalar que la teoría del descenso de Ivanov toca de manera especial el problema de la comunicación, cuestionando cómo aquel que ha ascendido puede decir lo que ha dicho y cómo otros pueden o no acogerlo; una cuestión que afecta a la teoría de la belleza y, también, de la violencia.

Y es que la categoría del descenso lleva consigo una serie de riesgos que, como veremos, tienen que ver con la violencia cometida contra el mundo de los hombres y, por tanto, con la antropodicea. Descender no puede significar simplemente el intento de ordenar el mundo en nombre de quien presume haber visto una realidad trascendente. Ha de ser todo lo contrario de una deformación de la realidad en nombre de la idea. Y, además, plantea la cuestión de cómo posibilitar el modo de estar en la Verdad afín a la Verdad conocida. Por eso, a la hora de plantear una teoría del descenso y de la acción pública y comunicativa, será necesario discernir una serie de presupuestos. Esos presupuestos tienen que ver con una teoría del éxodo y con la antropodicea.

2.3. *La correspondencia entre antropodicea y descenso*

La teodicea mueve a la antropodicea, como el ascenso mueve al descenso. Ahora, ¿cómo identificar esta equivalencia de antropodicea y descenso? ¿Cómo, de entre todos los movimientos del hombre, es el descenso aquel que manifiesta la dignidad de ser

---

[30] V.I. IVANOV, *O granitsaj iskusstva*, en *Obras* II, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1974, 628-651. Hay una versión italiana, aunque reducida, revisada por Ivanov en A.A.V.V: *L'estetica e la poetica in Russia*, G. C. Sansoni (Firenze, 1947), 450-470, recogida igualmente en la reciente antología en V. IVANOV: *A realibus ad realiora. Poesie e testi scelti*, (Lipa, 2018), 164-186. La influencia de Nietzsche en Ivanov es notoria; sin embargo, a pesar de que Ivanov alude a una sentencia nietzscheana que resume bien el espíritu personológico del descenso ("cuando la potencia se vuelve compasiva y desciende a lo visible, belleza llamo yo a un tal descenso", dice Zaratustra, cfr. V. Ivanov, *O granitsaj iskusstva*, 635), lo cierto es que la orientación general del pensamiento nietzscheano impide hablar de 'descenso' en los términos de la antropodicea que nace de la teodicea.

[31] "¿Qué queda entonces de la fórmula de quien escribe, *a realibus ad realiora*? ¿No expresa ésta el ascenso desde el conocimiento de las simples realidades al conocimiento de cosas más reales que esta primera realidad? ¿O el crecimiento de este conocimiento no es su progreso ascendente? ¿Se elimina quizá esta fórmula, para sustituirla por la contraria: *a realioribus ad realia*? En modo alguno. El arte, en la medida es que es verdadero arte, sirve para que quienes se gozan de él y comprenden su lenguaje arcano, se eleven de lo real a lo que es más real. Pero, hablando no de la acción que el arte produce, sino de las condiciones y del proceso de la creación artística, hay que decir: "*a realioribus ad realia*". Las *realiora* que se revelan al artista garantizan la verdad interior de la simple realidad representada por él y la misma posibilidad de una correcta coordinación de esta última con las realidades superiores. Como hombre, el artista debe haber explorado esta esfera superior, a la que entra por el camino del ascenso, para que, dirigiéndose hacia la tierra y llegando hasta los grados inferiores de la realidad, nos la muestre como realmente existente», V.I. Ivanov, *Ibid.*, 638, cfr. V. Ivanov, *A realibus ad realiora*, 174.

[32] Cfr. «'A realibus ad realiora'. La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov», en Aa.Vv. *El cielo: historia y espiritualidad*, 89-114.

creatural? ¿Y cómo tanto la justificación de la criatura como el movimiento descendente corresponden a la acción creadora del hombre? Estas son las cuestiones que la antropodicea deberá poner en claro.

Florenski había afirmado que la antropodicea es un ὁδός κάτω[33]. Si la teodicea era el ascenso de la criatura hacia Dios, una vez manifestada la verdad-justicia divina, la antropodicea, según Florenski, es el descenso de Dios a la criatura. Con este esquema, lo que a simple vista parecería insinuarse es que la antropodicea es obra de Dios, no del hombre, correspondiente al descenso divino, no humano, toda vez que no estaría claro cómo esta justificación del hombre se relaciona con su acción libre y creadora, visto que la antropodicea procede de Dios y no del hombre. ¿Cómo entender, entonces, el descenso divino, propio de la antropodicea, en relación al descenso humano?

Esta correspondencia, que en Florenski no aparece definida de modo declarado, pero que permanece latente en el núcleo de lo que entiende por 'antropodicea' para manifestarse después en su teoría de la creación simbólica, merece un matiz importante. Y ese matiz, una vez más, puede descubrirse desde la hipótesis exódica del intercambio del puesto. El descenso de Dios, como auténtico servicio divino, justifica a la criatura comunicándole la energía divina al ser creatural, haciéndole ascender y transfigurarla. Es una transmisión de la verdad-justicia divina a la existencia creatural. Pero no es una absorción de lo creado en el orden de la teodicea, porque, para una comunicación así, las energías divinas tienen que sujetarse al orden creatural, deben jugarse – sobre todo en la historia – las reglas del ser creado, asumiendo el riesgo crítico de la libertad creatural y midiendo hasta dónde es posible esta concesión de dignidad existencial.

Para que la criatura tenga un derecho a ser análogo a la justicia divina, el orden divino ha de disponerse según los canales existenciales del ser creado: en su naturaleza, en su historia, en su libertad, en lo que le es posible e imposible. Dicho de otra manera, el descenso divino manifiesta la verdad-justicia del hombre en la medida en que Dios ocupe realmente el puesto del hombre, manifestando aquello que es más propio de la existencia creada, y no simplemente llevando a ésta hasta el mundo de la justificación divina. El movimiento de descenso en Dios no significa sólo un auxilio milagroso a la existencia del hombre, sino la posibilidad más propia del hombre en cuanto hombre.

Esto explica, primero, que la antropodicea – en la cosmovisión florenskiana – se realice mediante el misterio cristiano de la Encarnación, que Dios descienda hacia el hombre como Dios-Hombre, manifestando lo propio de Dios y del Hombre. Además, personológicamente, esto habla del movimiento seguido por la persona cuando aspira a seguir el movimiento divino, siguiendo su éxodo y su abdicación. El hombre que está en el puesto de Dios realizará las acciones del servicio divino para los hombres, sintetizando el modo donante (descendente) de ser del hombre con el don concedido a otro hombre, sintetizando donante y don. El descenso de Dios es el descenso del hombre, porque es el camino entrelazado de los dos éxodos, divino y humano. Y por eso, para el hombre, esta posibilidad suprema del descenso aparece para él como extremo del camino recorrido, después de la vía contemplativa; en los términos de Ricardo de San Víctor, una vez se

[33] Cfr. P. Florenski, *Razón y dialéctica*, en *SĈT* -2 133; *supra*. cap. III, notas 48, 49 y 50.

consuma la máxima unión posible de Dios con el hombre, el hombre hará como hombre divinizado aquello que Dios hace por los hombres, descendiendo con él[34].

El descenso del hombre es un servicio en sintonía con el servicio divino, encaminado hacia la elevación de otros para que también ellos vivan, para que también ellos sean acogidos por una vida superior. Esto cambia el sentido de lo que se entienda por justificación del hombre. El hombre recibe su verdad-justicia y, desde ella, se hace capaz de crear, realizando su justicia de modo proporcionado a su creación. La justificación de sí mismo, manifestada como creación, sólo puede aparecer descendentemente en la medida de la acogida de lo otro del hombre, porque la justificación es don: se trata de la fe en el hombre que Dios le concede, abriéndole un nuevo haz de posibilidades. Esa misma fe, de origen divina y proyectada sobre otro hombre, da a entender que la antropodicea es estar en manos de otro, el camino dispuesto por otro y para otro.

Así, en esta clave de descenso, el hombre se libera de las falsas imágenes de la justificación de sí mismo en cuanto hombre: no encontrará otra validez para su creatividad que la que nace de la fe y la potencia puesta por Dios en él y encaminada a la fe y la potencia proyectada sobre el hermano.

¿Qué significa, por tanto, la antropodicea para el movimiento de la persona humana? Significa articular ese movimiento como descenso unido a Dios y la justificación de su principio sustancial, vital, creador. Pero ese principio de la acción va a mostrársenos como desfallecimiento, pérdida de sí mismo, abandono, ofrenda de sí, pero confiada. ¿Qué esperar de esta inmolación creyente en el hombre, y qué frutos ofrece? Es lo que tendremos que averiguar.

3. La categoría de Descenso en la materia florenskiana

3.1. *Éxtasis y kénosis: el comentario a Filipenses 2*

En un breve escrito dedicado a V. Ivanov, surgido a partir de la teoría del éxtasis desarrollada por éste[35], Florenski hace una interpretación del segundo capítulo de la carta de san Pablo a los Filipenses, poniendo en relación la kénosis atribuida a Cristo con el éxtasis tal y como figura en la tradición espiritual (desde Filón de Alejandría hasta Nicolás Cabasilas) y en la cultura poética griega (desde los cultos paganos hasta la tragedia)[36]. Este escrito es interesante para descubrir otros matices de la tensión entre lo ascendente

[34] "Y aunque en el tercer grado esté casi en la forma de Dios, en el cuarto empieza a anonadarse asumiendo la condición de siervo y a comportarse en todo como hombre", Ricardo de San Víctor, *Los cuatro grados del amor violento*, 44, en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 524. "En el primer grado, el hombre vuelve sobre sí mismo, en el segundo asciende hacia Dios, en el tercero pasa a ser en Dios, en el cuarto desciende por debajo de sí mismo. En el primero y en el segundo se eleva, en el tercero y en el cuarto se transfigura. En el primero asciende hasta sí mismo, en el segundo se trasciende a sí mismo, en el tercero se conforma al esplendor de Dios, en el cuarto se conforma a la humildad de Cristo. O también: en el primero es reconducido, en el segundo es transferido, en el tercero es transfigurado y en el cuarto es resucitado", *Ibid.*, 47 en Aa.Vv. *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, II, 530.

[35] Cfr. M. T. Mayer, "Fra teologia ed estetica: itinerario del pensiero ivanoviano", en V: Ivanov, *L'uomo*, 26; V.I. Ivanov, *Ellinskaja religia stradajuscego boga*, en *Obras* (Bruselas, 1971).

[36] P. Florenski, *"No consideró un arrebato" (Fil. 2, 6-8). Para un juicio sobre la mística,* en *SĈT*-2, 143-188.

y lo descendente, permitiendo, a mi juicio, reinterpretar el sentido del movimiento del hombre.

Dicha tensión, en su fondo, si seguimos el recorrido hecho por Florenski, se puede enunciar de la siguiente manera. Parece haber un modelo contemplativo universal, para el cual la mayor realización posible de la relación de lo creado con lo increado consiste en el éxtasis ascendente. Para ese modelo universal (religioso y poético), la mayor posibilidad de la humanidad en relación con lo divino es el éxtasis. En cambio, en el modelo de Cristo (presentado por san Pablo), se niega la relación extática de lo humano respecto de lo divino (Fil. 2, 6), transformando la mayor posibilidad creatural en servicio, "tomando la forma de siervo" (Fil. 2, 7). Esta posibilidad creatural del servicio, ¿puede llegar a decirse igualmente de todo hombre, de manera que represente un movimiento esencial de la persona humana?

El punto de partida de este escrito de Florenski es el término ἁρπαγμός (*voschiščenie*), el *arrebato* que, incluso en su contexto místico, tiene una dualidad semántica, entre la apropiación de algo indebido y el impulso temperamental que le hace a alguien estar fuera de sí, y en cuyo extremo le hace ser llevado hasta un estado que, de suyo, le es impropio[37]. En ambos sentidos, se significa el paso de un estado a otro estado, irreductible al primero, que no estaba contenido en él y que no le pertenece por justicia. Como Florenski indica, valiéndose del análisis filológico de textos de la tradición mística, este verbo es utilizado para designar el paso de la condición creatural a la unión mística con Dios, de manera que la criatura se asimila a Dios y recibe extáticamente aquello que no le pertenecía. Y esta asimilación, realizada en el arrebato– continúa Florenski – "lejos de ser condenable, es digna de aprobación, como la acción de un orden superior"[38]. El arrebato tiene un sentido positivo para el hombre, cuando, en lugar de significar el intento soberbio de igualarse a Dios, representa lo más deseable para el corazón humano, casi como un imperativo o una vocación de adquirir un carácter y una realidad sobrehumanos. Entonces el arrebato se convierte en la mayor *pasión* del hombre, que le arrastra consigo a la dimensión de lo Absoluto, asemejándolo a Él.

Esto es lo que se implica en el *eccessus mentis* del que hablan los místicos, comentados por Florenski en este escrito[39]. Creo que es interesante subrayar algunas notas presentes en los textos traídos por Florenski, porque en todo ellos aquel *eccessus mentis* comporta inevitablemente un sacrificio de la condición creatural, desde los relatos de los ascetas que, en el ápice de la contemplación, se olvidan de comer y de dormir, hasta el culmen de cierto misticismo que llega a indiferenciarse en la unidad divina. Este punto interesa a la

[37] Las dos definiciones que manejará Florenski son: "apropiarse indebidamente de algo que no pertenece, por derecho, a quien se lo apropia" y "asimilar en virtud de una gran hazaña", P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 145.

[38] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 145.

[39] Cfr. P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 150ss. Entre los testimonios traídos por Florenski, en dichas páginas, entre los que figuran expresiones del propio san Pablo ("fue arrebatado hasta el tercer cielo"), de san Atanasio y san Antonio abad ("se veía como arrebatado fuera de sí y llevado en el aire"), de Evagrio Póntico ("*raptim se setit in spiritu*"), de Padres del desierto ("*evenit eum in eccessus mentis*", "*ego in coelum raptum sum*") o de Juan Clímaco ("el cumplimiento de todo está en el rapto de la mente hacia Dios"). Sorprendentemente, de entre todas estas expresiones análogas Florenski no recoge la de ningún autor medieval occidental que se expresara en los mismos términos, como Agustín, Anselmo o los victorinos del siglo XII.

antropodicea, como principio, porque se insinúa la imposibilidad de una justificación de lo creatural, y en concreto, porque, ese sacrificio supone exactamente abolir el principio sustancial de la antropodicea, o sea, la potencia vital y generadora en el hombre.

Basta para ello leer dos ejemplos traídos por Florenski como muestra de la aplicación del término ἁρπαγμός en el sentido místico. El primero es de Plotino:

> El vidente era él mismo una sola cosa sin tener en sí diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas, porque ningún movimiento había en él: ninguna cólera, ninguna apetencia de otra cosa se hacía presente en él, una vez subido arriba; ni siquiera un razonamiento ni un pensamiento. Ni era el mismo en absoluto, si hay que decir esto, sino que, como arrobado o endiosado, se quedó en soledad serena y en estado de imperturbabilidad, sin desviarse con su esencia a ninguna parte ni girar en torno a sí mismo, sino en reposo absoluto y convertido, por así decirlo, en reposo[40].

Otro texto que nos ayuda a ejemplificar este tipo de arrebato Florenski lo toma de Juan Casiano: "Fui arrebatado con tal ímpetu que me olvidé de estar todavía revestido de la fragilidad del cuerpo, mientras mi mente permanecía extraña a toda sensación exterior, fuera de cualquier interés material, hasta que ni mis ojos ni mis oídos cumplían ninguna de sus funciones"[41].

En estos casos, la pasión por lo divino abole la pasión humana, pero eso – y aunque Florenski de momento no nos lo diga – irremediablemente supone la imposibilidad de una antropodicea, por no decir que precisamente esta condición es la que, en negativo, aguza el reclamo de hacer una antropodicea, para que el máximo *télos* posible para el hombre no sea ese. Además, en este sentido del arrebato, en la forma en que aparece en la tradición mística comentada por Florenski, se implica el deseo de permanecer en el éxtasis, de no querer descender y de no poder no concebir el final del éxtasis como una caída lamentable y un retorno a la prisión del mundo. Así lo expresa con claridad – como recuerda Florenski – el místico bizantino Simeón el Nuevo Teólogo:

> [Quien acostumbra la mente a la luz espiritual] se libera de los cepos de la carne y queda fuera del mundo y de todas las realidades visibles (…). Entonces sobre nosotros se abre una brecha celeste, por la que se manifiesta una luz inmaterial y mental que está más allá del cielo; apenas el alma la ve, cae en éxtasis y queda maravillada por la visión de este nuevo y glorioso milagro que nunca antes había contemplado, y siendo elevada al cielo, siente la necesidad de quedarse allí (…) y no deseará volver a la prisión del mundo para ver las cosas que hay en él[42].

La última consecuencia de este sentido del arrebato divino, que importa decididamente para una posible antropodicea, tiene que ver con la muerte. El éxtasis, tal y como se presenta tradicionalmente (de modo más o menos genérico y merecedor de muchos matices, pero claro en su núcleo), asemeja al mundo de Dios muriendo al mundo del hombre. El éxtasis es un modo de morir, y de superar la muerte común para todo

[40] Plotino, *Enéadas* VI, 9 (11).

[41] P. Florenski, *"No consideró un arrebato" (Fil. 2, 6-8). Para un juicio sobre la mística,* en *SĈT*-2, 152.

[42] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 156-157.

hombre[43]. Por eso – y, una vez más, aquí se oye la voz del platonismo –, acostumbrar la mente al éxtasis de lo divino es una preparación a la muerte, como un modo de abandonar un mundo que, aunque ayude en cierta medida a ese éxtasis (por su participación de lo divino), en su experiencia elemental no puede más que causar rechazo una vez que se ha contemplado el mundo de Dios[44].

Pues bien, es este arrebato (ἁρπαγμός) en sentido místico lo que san Pablo niega en la kénosis de Cristo, al decir "no consideró un arrebato su ser igual a Dios" (Fil. 2, 6). Más allá de la complejidad cristológica de esta afirmación paulina, a nosotros nos interesa porque, en ella, se adivina la posibilidad de una antropodicea, y, a partir de ella, un nuevo sentido de la pasión humana. Más todavía si notamos que san Pablo aconseja a los otros cristianos adoptar el temple interior, como modo de pensar y de sentir (φρονέω, en griego) realizado en esta kénosis.

Florenski pone de relieve que lo paradójico de esta afirmación está en la correspondencia entre la humildad y la ausencia – en Cristo – de un arrebato por el que igualarse a Dios. Cristo "se humilló a sí mismo; a pesar de cuanto normalmente acontece en el éxtasis, por el cual el hombre aspira a elevarse por encima de su naturaleza, Cristo se humilla, se abaja"[45]. La razón por la que Cristo no pretende este tipo de éxtasis, dice Florenski, está en el hecho de que su comunión con Dios es actual y absoluta, "permanece en la imagen de Dios" (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων)[46]. No tiene, pues, nada que arrebatar o hacia lo que ser arrebatado. Si es Hijo de Dios, trinitariamente eso significa que le ha sido concedido el trono divino (esta es la verdad de la *homoousía*) al que la criatura sólo puede aspirar siendo movido en el éxtasis. Pero entonces, dice Florenski, la humildad de Cristo no residiría tanto en el hecho de no haber 'arrebatado' extáticamente la vida divina, dado que es algo que ya le pertenecía. La cuestión nace más bien al afirmar que Aquel que "permanece en la imagen de Dios" es plenamente hombre, un hombre en plenitud. Porque, entonces, ¿en qué se traduce esa plenitud humana que, de otro modo, consistiría en arrebatar místicamente una vida divina que, sin embargo, ya posee por justicia? Es esta pregunta lo que interesa a la antropodicea y a una teoría renovada de la persona humana.

Con el modelo de la kénosis de Cristo, se dibuja para la antropodicea otro modo de concebir la relación de lo creado y lo increado. Lo creado se convierte en servicio, toma "la forma de siervo" (Fil. 2,7), "volviéndose similar a los hombres, en directa contraposición a la transfiguración extática de la mente"[47]. La existencia creada seguirá siendo una pasión, movimiento, aspiración, tensión para asemejarse a lo otro de sí, pero ahora, "permaneciendo en la imagen de Dios", esa aspiración se hace humilde y se dirige a unirse con lo humilde que encuentra en el mundo creado. Dado que ese movimiento, en la clave cristológica, es salvífico (en clave personológica: es exódica para otros), la

[43] "Por eso los antiguos contraponían a la muerte una separación del mundo a través del éxtasis, mediante el arrebato de la mente: quien, en vida, ha muerto al mundo – recibiendo el don del arrebatamiento hacia otros mundos – ya ha gustado la inmortalidad y no puede morir", P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 168.

[44] "En la mayor parte de los textos recogidos [de la poesía griega], el deseo de morir o de ser arrebatado se debe a la imposibilidad de soportar los tormentos morales o un trauma ético", P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 172.

[45] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 146.

[46] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 146.

[47] P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 147.

humildad se hace una con la esclavitud en todas sus formas, con la existencia caída y con todo cuanto no haya sido tocado por la luz increada y se mantenga en la dirección opuesta al arrebatamiento místico.

Además, Florenski sostiene con decisión, frente a una mala comprensión de la kénosis, que esta humildad no renuncia a la plenitud de la vida divina, o sea, que adquirir la condición humana del siervo no excluye la condición divina. Esto es una necesidad casi tautológica, porque Dios es Humildad y porque, si abandonase la condición divina, el movimiento humano volvería a inclinarse hacia el éxtasis y no hacia el servicio. Pero, además, esto nos da la idea de un éxodo que no inmola a la condición de partida (como si ocurría en la extaticidad humana antes descrita): lo humano y lo divino se invierten y mantienen su plenitud.

Repito que esta lectura de la kénosis nos interesa para entender un posible sentido de la antropodicea, entendida como la realización de la verdad-justicia de la existencia creatural. Si la vida divina entrase en una comunión total con la vida humana, entonces la primera comunicaría a la segunda su modo existencial más propio, el cual, como vimos en la teodicea trinitaria, es abdicación y vida desde el otro y para el otro: Aquel que se sentaba sobre el trono eterno, se convierte en un siervo de las criaturas, para que donde Él estaba, estén otros (Jn. 14,3).

Lo decisivo de este misterio para el éxodo de la persona, para mí, no está exclusivamente en que Dios auxilie al hombre para que el hombre realice su posibilidad más propia (el arrebato, la habitación del trono divino). Lo interesante sería que el hombre fuese capaz de un movimiento análogo, abdicando humildemente de su estado alcanzado para incluir en él a otros, y sin que ello, paradójicamente, perjudicase en nada a la 'condición divina' que se le había concedido en el éxtasis primero. Esta paradoja podría imaginarse como la traslación – descenso – del trono divino a quien permanece más acá del arrebato místico, antes del éxodo. Si así fuera, entonces no es sólo que el hombre, en cuanto hombre, recibiese un auxilio divino (este es el tema de la teodicea), sino que el hombre, la naturaleza entera y hasta la cultura podrían reorientarse en la dirección de ese descenso: la creación misma se convertiría en una humilde ofrenda de unos para otros.

El punto capital está en preguntar si el hombre es capaz de kénosis o no. Esta es una alternativa radical para el sentido personológico de la vida. Sin la antropodicea, al igual que sin la teodicea, el ser creado se dirigiría de tal manera al Creador que la respuesta a esta alternativa sería negativa: el hombre es incapaz de kénosis. Al menos, de una kénosis fundante de su ser. Podría desvivirse por otros hombres, más acá de la barrera creatural, pero su posibilidad más propia – la realizase o no – seguiría siendo el arrebato místico, y con ese arrebato, el abandono de su condición creatural. Incluso su auxilio que, como hombre, prestase a otro hombre estaría dirigido nada más que a provocar en él otro éxtasis, o sea, a escapar de los límites de su ser creatural (incluso en nombre de la Verdad, del Bien, de la Belleza, de la Vida divinas). Podríamos decirlo así: el primer mandamiento sería el amor a Dios, y el segundo – inferior – el amor al prójimo; pero el uno no sería la revelación del otro, en un perfecto equilibrio. Pero en el hombre el amor de Dios y de los hombres se copertenecen, porque el amor trinitario en él sólo puede realizarse con los otros, en la hermandad y en la amistad, y, viceversa, la amistad es una verdad trinitaria.

La kénosis, el servicio, la adopción de la condición de esclavo permanecería como un imposible para el hombre, porque quedaría en todo caso como una posibilidad de segundo grado, relegada por el arrebato místico: la criatura ante todo querría ser liberada de su creaturidad. Entonces el prójimo sería sólo un medio para trascender del estado creatural hacia el Creador; una trascendencia imposible, porque realmente no amaría como Dios ama, porque, para Él, la criatura tiene un valor absoluto y nunca es sólo un medio (por eso Dios desciende, por eso su Descenso es ontológicamente lo primero). Queriendo liberarse del límite creatural, que aparece en su máxima potencia con la presencia del hermano, el hombre quedaría encerrado en su amor propio de criatura, incapaz del verdadero sentido del amor increado.

Pero la kénosis sí es posible para el hombre divinizado, a medida que crece en el camino de la *theosis*. Este es el ascenso de la teodicea, por el cual, también cualquier hombre puede descubrir su imagen oculta en Dios y "permanecer en esa imagen de Dios". Cuando, realizado el acto extático, el hombre se descubre en Dios, no sólo desea un descubrimiento cada vez más profundo desde esa imagen, sino vivir desde ella. No sólo querrá ascender y permanecer allí, porque sabe – se lo dice esa misma imagen – que puede descender y ocuparse de las cosas del mundo y de los hombres. Gracias a la teodicea, el éxtasis resulta ser verdaderamente lo contrario de una usurpación, de una rapiña, de un arrebato injusto de la imagen divina; pero entonces también puede obrar de acuerdo con aquel modelo crístico que no consideró su imagen divina el fruto de ninguna usurpación: podrá también él servir y reconducir su existencia creatural como un esclavo.

Este descenso es un movimiento absolutamente arriesgado, para Dios y para el hombre. Es el grado supremo de abandono, de descarga de la propia potencia, confiada a la libertad de otra criatura[48]. Por eso, la auténtica anticipación de la muerte está en este movimiento descendente[49]. Saber morir no puede implicar otra cosa que saber descender. Sólo así la muerte deja de aparecer como la contradicción que irremediablemente suponía en el ascenso. Antes, la criatura se afanaba por anticipar la muerte con el fin de escapar definitivamente de ella, dejando atrás la existencia creada por resultar inseparable de la mortalidad. Ahora, en el descenso, se acepta la muerte, incluso se anticipa, pero como el movimiento se ha invertido, en el destino del siervo, la muerte, que en el descenso es muerte por otro, lleva hasta el fundamento de la existencia creada, en la esperanza de que allí, en su fondo, se alumbren las posibilidades de la vida divina.

Lo que se sigue del descenso es la recuperación de la existencia creada, de la historia, de la memoria, de todo ser natural, de toda obra cultural y toda relación de convivencia, etc, porque en ellas se descubre el servicio divino. Esto es lo que merece el término 'transfigurar': todo el orden contingente del hombre queda transfigurado, convertido en

[48] El trono divino queda vacío y se inserta en los límites de la existencia humana, en la espera de que el hombre lo acoja y lo comunique. Pero, hasta entonces, el riesgo de que el trono permanezca vacío es real. Y en la historia, de hecho, el trono permanece vacío, en el eclipse de Dios que sólo puede desatarse con la creatividad y la audacia de los santos. En esta tensión escatológica se contiene la posibilidad del perdón, de la reparación, de la 'salvación universal'. El tema de la tensión de la historia hacia el trono vacío es el tema iconográfico de la *Deisis*. Además, este tema concuerda con todo lo dicho precedentemente acerca del éxodo, porque se trata de dejar confiada a otro una vida que ese otro puede reduplicar libre y creativamente. Cfr. P. Florenski, *Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas*, LXXVIII.

[49] Florenski mismo advierte que, en el culto griego, "el paso al otro mundo se entendía o como un desgarro, una caída y un descenso, o como un éxtasis", P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT*-2, 167.

servicio, no sólo como imagen de un mundo trascendente, sino como su portador efectivo, directo, amable por sí mismo, porque él se ha convertido en más que sí mismo sin violentar nada de su esencia. A esta posibilidad de transformar el mundo del hombre en servicio divino es a lo que la tradición eslava identifica con la liturgia, y el pensamiento florenskiano con el culto generador de la cultura. Tendremos que verlo.

3.2. *Descenso y arte en la teoría iconográfica*

Otra manera de aproximarnos a esta cuestión pide que nos preguntemos si acaso la kénosis, como movimiento de descenso, no podrá ser identificada también con un éxtasis, solo que de otro orden. Esta otra manera de abordar la tensión entre el éxtasis contemplativo y el descenso propio de la antropodicea tiene que ver con el acto creativo, especialmente en la creación artística. Ahí se pone de manifiesto, con mayor claridad, la desproporción entre la revelación de un mundo superior y la voluntad de transformación de la condición inferior, algo capital para articular el movimiento de la persona humana. A ello se refiere Florenski en uno de los capítulos de *El iconostasio*, nuevamente, por cierto, tras las huellas de la teoría estética de Ivanov[50]. Ivanov había presentado el acto creador del artista como el descenso desde la contemplación mística a la que antes había ascendido[51]. El mismo esquema aparece en Florenski:

> En la creación artística, el alma se extasía fuera del mundo terrenal y asciende al mundo celeste. Allí, sin imágenes, se nutre de la contemplación de la esencia del mundo superior, palpa los noúmenos eternos de las cosas y, al saciarse, colmada de conocimiento, desciende de nuevo al mundo inferior. Y aquí, en este camino del descenso, en la frontera de entrada al mundo terreno, su botín espiritual se reviste de imágenes simbólicas, aquellas mismas imágenes que, una vez fijadas, darán como resultado la obra de arte[52].

Este esquema de ascenso y descenso presenta un peligro para la persona, y para toda la antropodicea, que se pone de manifiesto con especial nitidez al tratar de la creación artística. Es el problema de que el descenso no sea realmente extático – lo cual deberá hacer pensar que hay otro tipo de éxtasis, descendente, creador, en parte similar y en parte diferente al arrebato místico del ascenso. El descenso, como correlato invertido del éxtasis

[50] F. J. López Sáez, "'A realibus ad realiora". La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov", en *El cielo: historia y espiritualidad*, 89-114.

[51] Ivanov propone el acto creador en siete momentos, quev representa esquemáticamente en dos grandes líneas, de ascenso (acto cognoscitivo) y de descenso (acto creador): «Línea de ascenso. 1-3. Concepción de la obra de arte: 1) agitación dionisíaca; 2) epifanía dionisíaca [α]: contemplación intuitiva o intelección –comprensión–; 3) catarsis, concepción. Línea de descenso. 4-7. Nacimiento de la obra de arte: 4) agitación dionisíaca; 5) visión onírica apolínea [β]; reflejo como en un espejo del momento intuitivo en la memoria; 6) agitación dionisíaca; 7) encarnación artística [γ]: consentimiento del Alma del mundo a la acogida de la verdad intuitiva mediada por la creación del artista –síntesis de los principios apolíneo y dionisíaco–» (V.I. IVANOV, *O granitsaj iskusstva*, en *Obras*, 631). Donde α, β y γ son los momentos de revelación-visión: α como epifanía mística o visión del hombre en cuanto hombre, no todavía en cuanto artista; β como visión ideal artística y revelada como memoria de α; γ como síntesis de α y β, o sea, como encarnación en un material perceptible. Para comprender esta estructura, cfr. F. J. López Sáez, "'A realibus ad realiora". La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov", en *El cielo: historia y espiritualidad*, 94-95.

[52] P. Florenski, *El iconostasio*, 18 (trad. esp. 41).

ascendente, deberá ser don, don humilde, como máxima realización posible del desprendimiento de sí mismo.

El problema es que, al proponer un descenso desde lo contemplado para transformar la realidad en algo digno de aquello contemplado, surge el peligro de provocar una violencia a la realidad inferior, deformándola en nombre de lo superior, imponiéndole de manera externa una forma nueva, más 'digna'. El peligro consiste en convertir la visión metafísica en un ideal abstracto desde el que juzgar a la realidad, para después transformarla con la técnica más eficaz. Además, no puede dejar de preguntarse cómo confiar en la palabra creadora del artista, cómo saber que él mismo ha sido transformado por la realidad de la que nos habla, y cómo el artista puede comunicar aquello que comunica. Estas cuestiones se resumen en esta pregunta, que supera el ámbito de lo estético y adquieren una importancia personológica inevitable: ¿cómo saber que el modo de descender concuerda con la verdad encontrada en el ascenso?

Tanto Florenski como Ivanov sostienen que el modo de descender se juega en el éxtasis primero, realizado en el ascenso, dependiendo de la distancia que el contemplativo sea capaz de mantener respecto de su propia contemplación, en un estilo apofático como el 'ayuno de los ojos' del que hablan los maestros iconógrafos bizantinos. Y ello se juega en aquella frontera de la visión, entre lo visible y lo invisible, que, según ambos teóricos, está envuelta en imágenes que pueden inducir a engaño durante el ascenso, pero que serán la clave de la encarnación artística del descenso.

En efecto, cuando la mente empieza a transferirse a otro orden de ser, vislumbrando las primicias de una vida nueva, como algo prometedor, corre el riesgo de la idolatría, deteniéndose en lo que acaba de ver, dándole un valor absoluto y empeñándose en volcarlo en la realidad. Esto es lo arrebatado en el ascenso que quiere proyectarse sobre la realidad inferior, pero de una manera prematura, porque, quedando encantado por el contenido de la visión, todavía no lo ha reconocido como fruto de otra libertad, de una alteridad libre, no habiendo realizado completamente el éxodo. Y así, cuando el creador quiera anunciar su buena nueva, en realidad estará anunciándose a sí mismo, porque la trascendencia se había realizado sólo parcialmente, y la mente no habrá podido salir realmente de sí. "Se equivoca y conduce a confusión el artista cuando, bajo el aspecto del arte, nos ofrece todo aquello que surge en él en el momento de la inspiración que le exalta, siendo así que se trata sólo de las imágenes de la ascensión"[53].

El precepto para saber descender es no precipitarse cuando se ve la luz, porque todavía ha de mantenerse en el ascenso. Por eso, no puede haber un descenso humilde si el ascenso no ha sido humilde, si no ha logrado ir más allá de la imagen prometedora. Puede decirse que el arte del descenso exige un ascenso aún mayor; para saber descender, hay que ascender todavía más.

Lo que se pone en juego, como nos dicen Florenski e Ivanov, es el carácter simbólico de la visión, detrás de la cual hay otro, un Tú. Pues – esta es la tesis – la imagen vislumbrada al inicio del éxtasis es la membrana que posibilita la comunicación con lo otro de sí. Si el contemplativo se quedase a este lado de ella, tampoco él podría comunicar nada. "Es una tentación considerar como espiritual, tomar por imágenes espirituales, en

[53] P. Florenski, *Ibid.,* 19 (trad. esp. 41).

lugar de las ideas del descenso, aquellas ilusiones que rondan, confunden y seducen al alma cuando ante ella se abre el camino al otro mundo"[54].

El núcleo de la cuestión, pienso, está en la diferencia creatural, por eso se trata de un punto crucial para la antropodicea. Porque la diferencia entre lo superior y lo inferior, como la diferencia entre lo creado y lo increado, se mantiene en todo momento de la visión, como la diferencia entre lo otro y lo propio. Cuando se origina el éxtasis, el riesgo elemental está en precipitarse y tomar lo propio como otro, lo creado como increado, y esto es lo que desvirtuaría el descenso. Si así fuera, la idea descubierta en los primeros pasos del ascenso quedaría en la región de la inmanencia, e inmanente sería el anuncio del artista. Ahí, la visión se impondría con un carácter forzoso, necesario, permaneciendo una confusión de fondo entre la dimensión creatural y la luz contemplada, como en unión indiferenciada y mecánica, pero no libre.

Lo que Florenski e Ivanov sostienen es que, para que haya un descenso libre, gratuito, humilde, el ascenso ha de ser un auténtico acontecimiento de libertad, yendo más allá de la visión, dejándose llevar a una región mucho más difícil – que la mística tradicional llama 'oscuridad divina' –, donde de verdad el éxodo puede ser realizado, para desde allí invertir la mirada y reconocer la auténtica frontera de lo creado, que podrá unirse artísticamente a la materialidad más inmediata. Dicho de otra manera, se trata de llegar a descubrir cualquier realidad visible – para el hombre – como órgano de lo invisible, plasmando en lo creado una presencia increada. Estas son las dos 'imágenes' con las que se encuentra el creador, que asciende y desciende:

> Se dan dos momentos, al igual que se dan dos tipos de imágenes: estos momentos son el traspaso a través del confín de los mundos correspondiente a la ascensión o al acceso al mundo celeste, y el traspaso del descenso al mundo terreno. Las imágenes del primer traspaso son las vestimentas de la vanidad diurna que han sido desechadas, una incrustación en el alma para la que no hay cabida en el otro mundo – en general se trata de los elementos espiritualmente desordenados de nuestro ser -, mientras que las imágenes del descenso constituyen la experiencia de la vida mística que se ha cristalizado en el confín de los mundos. (…) Lo mismo sucede en la mística. La ley común es en todas partes la misma: el alma se eleva entusiasmada del mundo visible, y, al perderlo de vista, penetra con estupor en la esfera de lo invisible: se trata de la ruptura dionisíaca de los lazos de lo visible. Y tras alzarse a la cima, a lo invisible, el alma desciende de nuevo a lo visible, y es entonces cuando surgen ante ella las imágenes simbólicas del mundo invisible, los semblantes de las cosas, las ideas: se trata de la visión apolínea del mundo espiritual[55].

---

[54] P. Florenski, *Ibid.*, 20 (trad. esp. 43). Dice Ivanov: "Para remontarse a este desierto, el espíritu debe atravesar una zona de espejismos, de nieblas engañosas, de imágenes especulares seductoras, pero vacías, que reflejan aquella misma realidad que había abandonado, pero que ahora aparece refractada en el velo inestable de sus propias pasiones y deseos", V.I. Ivanov, *O granitsaj iskusstva*, en *Obras*, 642, F. J. López Sáez, "'A realibus ad realiora". La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Iványov", en *El cielo: historia y espiritualidad*, 99. Y si el artista se empeña en transmitir inmediatamente el contenido de la visión obedeciendo a esa nebulosa engañosa, entonces su obra "no le reflejará más que a él mismo, en la limitación y aislamiento de su propia alma", V.I. Ivanov, *O granitsaj iskusstva*, *Obras*, 643, F. J. López Sáez, "'A realibus ad realiora". La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Iványov", en *El cielo: historia y espiritualidad*, 100.

[55] P. Florenski, *El iconostasio*, 19-20 (trad. esp. 41-43).

La clave del descenso está en comprender que en lo visto y oído en el ascenso se concede una palabra para descender hacia otros. Esto es lo que hace humilde al artista, a cualquier creador. No se trata de reproducir formal o técnicamente, ni con los imperativos de la ideología, el ideal descubierto al que habría de conformarse la realidad contingente[56]. De ser así, el creador no habría obrado éxodo alguno, pero tampoco tendría ningún fundamento para abrir la verdad-justicia de la criatura. Lo que el creador contempla cuando asciende es la verdad de la relación creado-increado, la imagen de lo creado desde el punto de vista de lo increado, la vocación a la que Dios llama al mundo. Y esa comunicación sólo puede hacerse descendiendo, y descendiendo en una determinada actitud, libre de sí mismo. Sólo así, atravesando la frontera última de las imágenes del ascenso, el creador puede descubrir qué hay de prometedor en la naturaleza creada, cuál es su imagen, cuál es el espacio de la trascendencia al que lo creado puede conformarse: podrá disponer la realidad inmediata de 'aquí' de otro modo[57].

Todo esto nos habla de que el descenso, como acción donante y creadora, también es extática (aunque, repito, un éxtasis diferente del arrebato). El descenso que sigue al éxtasis no es el intento de ordenar el mundo inferior en nombre del superior; tampoco es una caída; es el acto de la encarnación que, en cuanto sacrificial, enriquece lo que en el éxtasis se había contemplado. La encarnación final es también una concepción al modo de la experiencia espiritual de la cima, solo que esta vez es el hombre, en cuanto creador, quien da y hace que el mundo contingente, social y material, conciba algo nuevo y superior. El creador no da algo que sea sólo suyo, sino lo que ha concebido en el ascenso, pero no de modo inmediato porque destruiría tanto al hombre como a la materia, por eso hay también la mediación de la visión del artista.

A la luz de lo dicho, se establece la irremisible equivalencia entre crear y descender, habida cuenta de que ambos tienen una función comunicativa, testimonial, y, por eso, como veremos, su coronación no será otra sino la del martirio. El martirio, de hecho, ocupará la parte más importante de la antropodicea – y en la materia florenskiana, los apuntes de antropodicea permanecen casi siempre como simples esbozos que terminan licuándose en su testimonio personal, sacrificado, de la praxis –. Podemos, de todos modos, entender ya el porqué del martirio en la antropodicea. El mártir será aquel que

[56] Dice Ivanov: "El descenso artístico (…) consiste en la acción del principio formativo, en el principio de la forma. La obra del artista no es la comunicación de nuevas revelaciones, sino la revelación de nuevas formas. Porque si su tarea consistiera en sobreponer en el plano de la realidad inferior algún contenido extraño a ella, entresacado del plano de las realidades superiores, entonces no se daría aquella interpenetración recíproca entre los principios del descenso y el principio de la acogida, que genera el fenómeno de la belleza. Aquello que hemos llamado el substrato material se limitaría a ser sólo recubierto exterior y superficialmente; pero la materia no expresaría su consonancia interior con este revestimiento, experimentaría el forzamiento y la imposición de una idealización mística; y la idealización de una realidad material es una violencia ejercida sobre las cosas. No, el principio descendente en la creación artística, aquella mano que obedece al intelecto, de la que habla Miguel Ángel, se limita a dar forma al substrato material, actualizando las potencias de una realidad inferior que, natural y graciosamente, está abierta a acoger en sí misma una vida superior, a ella connatural", V.I. Ivanov, *O granitsaj iskusstva*, *Obras*, 641, cfr. V. Ivanov, *A realibus ad realiora*, 176.

[57] "Esta visión es el punto de apoyo de la creatividad terrena, aquel cristal en torno a cuya superficie, siguiendo las leyes de cristalización, en conformidad con ellas, cristaliza la experiencia terrena, que de este modo se convierte completamente, por su propia estructuración, en símbolo del mundo espiritual", P. Florenski, *El iconostasio*, 25-26 (trad. esp. 49).

desciende, en el mayor grado posible; pero el mártir será un intento de respuesta acerca de la justificación del hombre en medio de la violencia. La antropodicea, el descenso y el acto creador del hombre deberán enseñar cómo salvar a la potencia vital del hombre de la furia titánica, violenta.

La antropodicea habrá de sugerir cómo el mundo creado puede vivir una transfiguración veraz desde la violencia hasta la santidad[58]. Este objetivo aparece con mucha claridad en la interpretación cultural de Florenski e Ivanov, porque el auténtico arte, si realmente es descendente, representa una consagración del mundo creado. El artista une los dos mundos, creado e increado, siempre que se atenga a un movimiento de descentramiento, gracias al cual el hombre no causa violencia a la realidad en nombre de un principio abstracto, y también descubre – como en una auténtica consagración sacramental– lo que hay de valioso en el mundo, poniéndolo a la luz de un mundo trascendente. Es interesante, por ello, atender a cómo, según Ivanov, la creatividad humana puede responder a la violencia del mundo, provocada por la ausencia de formas trascendentes o por la imposición de valores abstractos:

> Para nosotros, el principio teúrgico en el campo del arte es el del mínimo de violencia y el máximo de receptividad. No imprimir la marca de la propia voluntad sobre la superficie de las cosas: este es el primer precepto del artista; penetrar y anunciar, en cambio, el valor escondido de las esencias. Como la comadrona facilita el proceso del parto, así el artista debe ayudar a las cosas a que revelen la belleza; su tarea es quitar con los dedos sensibles los velos que impiden el nacimiento de la palabra…Bajo sus dedos la arcilla tomará por sí misma la forma tan esperada, y las palabras se compondrán en las consonancias establecidas por la naturaleza de la lengua. Sólo esta apertura del espíritu hará del artista el portador de la revelación divina[59].

A partir de aquí, la antropodicea nos llevará a una última reflexión acerca del martirio y la violencia; pero antes será inevitable plantear cómo la acción cultural puede encuadrarse en el marco de una antropodicea.

4. Conclusión

La antropodicea, como justificación del hombre, de su mundo y de su historia, es imprescindible en el movimiento vital de la persona, al que nosotros venimos considerando como ‘éxodo’. La necesidad de la antropodicea tiene, al menos en la propuesta de Florenski, un origen doble. Por una parte, nace de la exigencia de salvar aquel principio humano que Florenski llama ‘sustancial’ (*ousía*), que nosotros habíamos llamado ‘generador’ y que, en la descripción hecha por nuestro autor, aparece como

[58] Para la cuestión de la santificación o consagración del mundo, y la centralidad que adquiere en la antropodicea de Florenski, cfr. P. Florenski, “La santificación de la realidad”, en *La filosofía del culto*, 20-353.

[59] V. Ivanov, *Dos fuerzas elementares del simbolismo contemporáneo*, en M. I. Rupnik, *El arte de la vida*, 176. “De este modo, se convierte en la ley suprema para el que desciende la benevolencia hacia lo inferior y la obediencia a la voluntad de la Tierra, a la cual él le aporta el anillo del matrimonio con lo superior, y no las tablas de las verdades suprasensibles: sólo entonces la creación artística se convierte en buena nueva, y la sumisión al artista en un libre sometimiento a Dios –porque Él es libertad–, y no en una esclavitud al hombre-forzador”, V.I. Ivanov, *O granitsaj iskusstva*, *Obras*, 643-644, . J. López Sáez, “'A realibus ad realiora". La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov”, en *El cielo: historia y espiritualidad*, 101-102.

potencia vital, creadora y a la vez rompedora con cualquier objeto externo. Por otra, nace de los descubrimientos de la teodicea, porque la relación mantenida entre Dios y hombre no puede disolverse en ninguno de sus extremos; pero también por la misma verdad descubierta en la teodicea, en cuanto amor trinitario que procede de otro y coimplica a otro. El tema de la antropodicea será, pues, examinar cómo la potencia vital del hombre puede asumir el movimiento de ese amor. Lo cual equivale a preguntar cómo el hombre es capaz del misterio divino y cómo la anihilación (*kénosis*) puede reconvertir al principio sustancial del hombre, armonizando desde su interior su aspiración intrínseca a dar vida, a desfallecer y a regenerarse.

La relación creado-increado se propone en la antropodicea bajo una especial sensibilidad hacia la dialéctica audaz del hombre ante (y en) Dios. Dios cede su puesto al hombre, de manera que el hombre encuentra en sus manos posibilidades divinas, para vivir y amar como Dios lo hace, de obrar y crear como Él lo hace. Siendo ese 'cómo' la cesión inmolada de sí mismo, cabe esperar que el hombre, cediendo su puesto a Dios en la medida de su conocimiento personal alumbrado por la teodicea, sea capaz de co-crear con Dios, dejando que Dios obre en él. Es así como la antropodicea abre una posibilidad para que Dios habite en el mundo. La persona humana, así, vive en la tensión polar entre uno y otro mundo, entre su vida en Dios y la vida de Dios en él.

Con ese planteamiento, la antropodicea ofrece una justificación de la 'sustancia' vital humana, salvada del falso heroísmo, del declive mortal y de la violencia de unos contra otros. En concreto, esa potencia vital deja de ser una tensión de apoderamiento para convertirse en un querer libre. El sentido de esa conversión responde a la relación creado-increado: encontrándose en la teodicea con el Creador, en cuanto Potencia-Logos, el hombre puede potenciar infinitamente su vida ateniéndose a un nuevo sistema normativo (Logos) que no esteriliza sus posibilidades, como una medida para crear. Esto trae una abolición en el deseo humano, que no aspira a apaciguarse en un objeto externo, como tampoco derroca aquellos objetos que se opone a su ansia. Pero esa abolición trae un nuevo sentido del querer, porque su punto de aplicación está en el espacio abierto kenóticamente por Dios: al hombre no le falta nada y puede seguir los pasos de la kénosis divina, aunque, para seguirlos de modo recto, libre, no impuro, tiene que repetir continuamente el ejercicio de la teodicea y continuar descubriéndose en Dios.

A esa abolición del querer humano corresponde la categoría del descenso, indicando con ella que el hombre es capaz de compadecerse, de encontrar a quienes permanecen en la oscuridad o aceptar sufrir las condiciones del mundo presente para transformarlas desde dentro y permitir que sea otros los que asciendan. Por eso, este descenso es servicio, un servicio divino, abierto antes que nadie por el mismo Dios: de la teodicea deducimos que Él es Siervo, y el hombre sólo se justifica en la medida en que actúe de acuerdo con un servicio así. Esto es lo que merece el difícil verbo de 'crear'.

De esta creación en un movimiento de descenso, depende la edificación de la cultura y la articulación de todo aquello que el hombre sea capaz de hacer en el mundo. Crear es sinónimo de testimoniar, en la medida en que uno crea enviado por el mundo superior. Pero ese testimonio tiene dos implicaciones: a) descubrir que el mundo del hombre es digno del mundo Dios, poniendo al descubierto las posibilidades divinas contenidas en la creación – dejadas a la vez por Dios y por aquel que desciende –, o sea, hacer ver al

mundo que hay en él aquello que le es más íntimo y a la vez más trascendente, como vocación simbólica; b) estar dispuesto a sufrir la violencia del mundo antes que provocarla en nombre del mundo superior, porque el mensaje de aquel que desciende consiste precisamente en la 'pacificación' ontológica.

Estas dos implicaciones nos llevan ahora a preguntarnos, dentro del tema de la antropodicea, por la cuestión de la cultura y por la cuestión del martirio.

CAPÍTULO XIII

LA CREACIÓN DE UNA CULTURA SIMBÓLICA

El conjunto de todos los trabajos y reflexiones que Florenski dedicó a la parte de la antropodicea constituyen una enorme y coherente defensa de los valores de la cultura, siempre y cuando la cultura se conciba a sí misma dentro de la medida del hombre y de su apertura a lo divino, materialmente realizada. Por eso, Florenski propone una visión sacral de la cultura, que afecta incluso a sus labores tecnológicas, donde el hombre no se vea aplastado por sus propias obras, sobre todo después de las revoluciones industriales, ni por el ideologismo. Eso significó para él plantear una dura crítica a los principios de la Modernidad (desde el Renacimiento), que ya hemos mencionado en nuestra investigación, pero también una propuesta simbólica para campos concretos de la cultura (el arte, la lingüística, la historia, la ingeniería, la psicología, y un largo etcétera).

Mi intención en este capítulo no será profundizar analíticamente en esas propuestas concretas, que, por lo demás, salvo en el caso célebre de sus estudios sobre el arte, casi siempre permanecieron inconclusas, a menudo quedando sólo como intuiciones, algunas confirmadas por la ciencia posterior, otras dejadas atrás, u otras que esperan un redescubrimiento en el proyecto contemporáneo de recuperar lo humano del hombre de entre tantas mediatizaciones artificiales. Mi intención no será esa, sino, en coherencia con la reflexión que estamos siguiendo, encontrar la condición de posibilidad existencial de la acción cultural, preguntando si, desde el punto de vista de Florenski, a través de la cultura pueden postularse caminos salvíficos para el hombre o si más bien la cultura permanece como algo aporético. Si la respuesta de Florenski consiste en una llamada a recuperar las fuentes trascendentes de la cultura, entonces habrá que preguntar cómo la cultura se deja afectar por esas fuentes y qué frutos puede ofrecer algo así.

Seguiré mi reflexión, primero, planteando el puesto de la cultura en el horizonte de la antropodicea, cuestionando la función que Florenski otorga a la política. Después, buscaré la definición florenskiana de cultura, según el equilibrio de fuerzas materiales, significativas y sagradas que él observa en las obras humanas. Plantearé, desde su testimonio del gulag, cuál puede ser el destino real de la cultura, preguntando si puede salvar o no; una pregunta que, para Florenski, recapitula las aporías de la Modernidad. Finalmente, presentaré la teoría de la teúrgia que, en Florenski, significa la posibilidad de que la cultura, y, con ella, la comunidad, se guíe por la vida mística.

1. El significado de la cultura en el marco de la antropodicea

1.1. *La antropodicea se expresa en la cultura y la cultura necesita una antropodicea*

Uno de los mayores esfuerzos intelectuales de Florenski consistió en elaborar una teoría de la cultura. También en ello su esfuerzo se une al de los filósofos rusos que, en aquella época, afrontaron el problema de la creatividad humana: artística, política, tecnológica, económica; ahí están los escritos, al respecto, de Soloviov, Bulgakov,

Berdiaev, Frank, Ivanov y tantos otros[1]. Además, Florenski no sólo ha propuesto una idea de la cultura, en sentido amplio, sino que ha dirigido la mirada hacia la existencia de culturas concretas en la historia, para, a partir de lo que él llamaba una arqueología filosófica, encontrar claves sin las cuales la filosofía no podría ser entendida[2]. La filosofía, digámoslo una vez más, es una visión del mundo, y la cultura es el modo en el que se plasman tales cosmovisiones. Por eso, la cuestión de la cultura se hace imprescindible al justificar el modo en que el hombre, en una época, comprende la vida, la existencia temporal, la historia.

En esta dedicación especial a la cuestión de la cultura cabe descubrir un puesto de paso obligado para el camino de la justicia de la persona. Florenski es un hombre de cultura, que contempla los riesgos y las oportunidades implicadas en una y otra orientación de la cultura; más aún, aquella visión integral, hija del éxodo, que se porta como fruto de una teodicea, trae la posibilidad de replantear los fundamentos de la cultura contemporánea. Es una cuestión que se vuelve imprescindible para el camino vital de la persona. Así, ocuparse del tema de la cultura resulta impensable sin la personología trinitaria que hemos venido investigando.

La teoría de la cultura, por tanto, es un paso obligado de la antropodicea. Metodológica y biográficamente, así fue para Florenski: hay que tomar muy en serio la dedicación culturológica que siguió a la defensa de *La columna*, coincidiendo con los años de revolución, de guerra y de dictadura proletaria. La misma seriedad se exige al atender a sus *excursus* arqueológicos – a menudo verdaderamente arduos – cuando quiere ocuparse de cuestiones de filosofía, sobre todo antigua, así como en sus estudios y cursos sobre la espacialidad en las artes.

Superada la primera etapa de teodicea, Florenski entendió su etapa de antropodicea como una filosofía de la cultura, que no se ocupase de lo cultural en abstracto, sino de las tradiciones culturales reconocidas como frutos del culto. Y este interés teórico ha coincidido con el doble fenómeno de la crisis social de los años veinte y la respuesta de Florenski como 'guardián de la memoria', como intento de justificar la tradición cultural[3].

---

[1] La justificación de la acción cultural es para los autores rusos una cuestión imprescindible en la pregunta sobre el destino del hombre; cfr. A. Schememann, *I fondamenti della cultura russa*, 34ss. En cuanto a algunas de las obras relevantes de los autores del Siglo de Plata ruso que tematizan la cuestión cultural, cfr. V. Soloviov, *La transfiguración de la belleza* (Sígueme, 2021); S. Bulgakov, *Presso le mura di Chersoneso* (Lipa, 1998), *Lo spirituale della cultura* (Lipa 2006); N. Berdiaev, *El sentido de la creación*, (Lohlé, 1978; sobre todo capítulos X, XI, XIV), *L'homme et la machine* (Je sers 1933), *L'idée russe*. *Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et début du XXe siècle* (MAME 1969); S. L. Frank, "Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo", en Aa.Vv. *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij* (La casa di Matriona, 1991); V. Ivanov: *A realibus ad realiora. Poesie e testi scelti* (Lipa, 2018), M. O. Gerschenson-V. I. Ivanov: *Correspondencia desde un ángulo a otro*, «Revista de Occidente», nº 117-118, 1933; Aa. Vv. *La svolta. Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il '17* (La casa di Matriona, 1990); Aa. Vv. *Dal profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia* (La casa di matriona, 2017); N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (Harper & Row Publishers 1963); P. Evdokimov, *El arte del icono. Teología de la belleza* (Publicaciones claretianas, 1991, sobre todo parte I. capítulos V, VI y VII); O. Novikova – C. Lechado, (eds.), *Rusia y Occidente. Selección de textos sobre la cultura rusa y Occidente* (Tecnos, 1997); A. Pyman, *A History of Russian Symbolism* (Cambridge University Press, 2006).

[2] Cfr. su obra *Los primeros pasos de la filosofía,* 173-346.

[3] Entre el estallido de la revolución rusa y la detención final, Florenski desarrolló una importantísima actividad como custodio de los valores eclesiales rusos, ligado al monasterio de la Stma. Trinidad y San Sergio, cuando quería ser convertido en museo (cfr. P. Florenski, *El rito ortodoxo como síntesis de las artes*, en *Iznrannye Trudy po iskusstv*, 199-215) y, sobre todo, poniendo de relieve el valor cultural y epocal de

Lo interesante es cómo esa defensa, esa apología cultural, llega a convertirse en una posibilidad metafísica de la persona, en una promesa de éxodo. Hay que leer en esta clave epocal los escritos de *La filosofía del culto*, *La perspectiva invertida*, las lecciones en el Vchutemas, los estudios sobre la técnica y el simbolismo, o, por qué no, su contribución tecnológica como ingeniero y químico. En toda esta dedicación del 'penúltimo' Florenski, si realmente se trata de una antropodicea, hay que escuchar su singular respuesta a la violencia organizada y desatada del sovietismo, y, por tanto, un camino radical propuesto para todo hombre, a modo de resistencia en nombre de los valores espirituales. Y ya veremos que la desembocadura de todas estas dedicaciones no es otra que la del martirio, que enclava a todo lo que tenga que ver con la cultura ante el juicio de la historia, en una irreversibilidad a la hora de interpretar la acción humana.

La culturología, por tanto, es antropodicea, es una forma de ella. Quedará por ver lo contrario: ¿cómo la antropodicea llega a identificarse con una dedicación cultural (en todas sus formas: técnica, poética, científica) y con una teoría de la cultura? ¿Por qué un estudio dedicado a los caminos del hombre ha de conceder a lo cultural un espacio tan preeminente, antes que limitarse a ser una región concreta, tematizable, pero derivada? ¿Por qué la radicalidad existencial llega a desarrollarse en las cuestiones de la cultura, y no en otra parte?

Cuando hemos hablado de antropodicea, hemos indicado el espacio que acontece entre la criatura y su Creador, de modo análogo, pero invertido, a cuanto se indicó en la teodicea. Ahora es la verdad-justicia del hombre, del cosmos, de la historia, lo que espera ser revelado. Hay un primer ámbito en el que es posible entender esto; es el ámbito irreductible del corazón de cada persona, como los talentos que cada cual, según sus dones, está llamado a explotar. En ese sentido, la respuesta creativa que el hombre, en cuanto hombre, ofrece a Dios, es un asunto intransferible, único. En tal caso, la antropodicea es algo que se juega en la biografía[4]. Pero la antropodicea es el camino de lo generador en el hombre, y lo generador aquí no puede entenderse fuera de un cierto principio de lo colectivo – en lo que se avanza una tesis importante: que para el hombre no es posible *crear* sin una vocación colectiva profunda. La antropodicea asume entonces sobre sí misma el destino de un pueblo y de una civilización, aunque en su origen la audacia creadora se debe exclusivamente a un corazón libre ante los misterios divino y humano, que haya realizado una medida de su éxodo[5].

---

los principios del arte iconográfico. Las reflexiones sobre la cultura cristiana de aquellos años concuerdan con las apologías martiriales del cristianismo del primer mileno, como síntesis de una defensa ante la persecución y una propuesta positiva de salvación.

[4] Para el sentido florenskiano de biografía, cfr. P. Florenski, *Sobre los tipos de crecimiento,* en *SĈT-1,* 281-317; *Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas*, LXXXI, LXXXII, LXXXIII, 244-250; *El sentido del idealismo*, XI, en *SĈT*-3 (2), 103-116.

[5] "Por la palabra, salgo de mis límites y me uno a la voluntad del pueblo entero, que supera infinitamente mi voluntad, no sólo en un momento histórico en particular, sino de una manera mucho más profunda y sintética: me uno con la voluntad de mi pueblo, que históricamente ha hallado su expresión consciente en la forma concreta de esta palabra dada, La palabra es método, es un método de concentración. En la palabra, dispongo de la voluntad histórica de un pueblo entero, recogida en un punto focal, y no se trata ya de algo forzoso, sino simplemente de la capacidad de darle una orientación deseada. Con la palabra que pronuncio, se pone en movimiento la verdad que se concentra en mí, como la fuerza de mi atención acumulada, abriéndose hacia fuera. Si encuentro un objeto capaz de recibir el impulso de la voluntad, entonces la palabra provocará la transformación que ese objeto podía realizar (…) Si el objeto de nuestra palabra es

Podemos expresarlo de la siguiente manera: el origen de la antropodicea se halla en la respuesta libre que cada uno ofrece al diálogo con el misterio divino, como desenlace de la teodicea, y esa respuesta personal es una auténtica ofrenda de sí mismo, una puesta de sí mismo a disposición de Otro y de otros, que irremediablemente llevará al servicio y a la implicación con los destinos de otros, a una manifestación colectiva y universal de la entrega que uno secretamente ha hecho de sí mismo. Así acontece, en sus mejores expresiones, en el artista: su inspiración es solitaria, desértica y de una audacia que nadie sino él podría acometer, pero cuya materialización se hace en otros y para otros, ofreciendo una imagen, elevada, del mundo en el que están los otros.

1.2. *¿Por qué la antropodicea no se hace política?*

Hay, sin embargo, un factor que no se puede eludir, y que merecería un estudio aparte. Si la antropodicea, en su recorrido, desarrolla una culturología (que asume tanto lo cultural como algo mayor a lo cultural que nos permite juzgar a la cultura), ¿por qué eso no se traduce abiertamente en política? ¿Por qué el espacio dedicado a 'lo cultural' no se concede a la política? ¿Por qué la concepción del mundo y su transmisión colectiva no se vierte en una idea de la *polis* que justifique el destino de la historia? ¿Por qué el correlato de la vida en la Verdad, como la concibe Florenski, resulta ser en nuestro autor la creación cultural en abstracto y no un posicionamiento político concreto? ¿Y cómo es que el espacio concedido a lo cultural no halla, en su raíz, la problematización de lo político, como condición de relaciones públicas? ¿Acaso no representa la política la posibilidad de realizar en la historia el principio de 'unidad en la diferencia', a imagen del mundo divino?

Esta es una cuestión aparentemente irresuelta en materia florenskiana, entre la que casi no encontramos una reflexión profunda sobre la *polis*, como no sea un escrito sobre el Estado, de dudosa motivación[6], y alguna que otra alusión al principio teocrático[7], que enseguida queda canalizado en una reflexión sobre la cultura en sentido amplio, como *cosmovisión*, en lugar de una propuesta política explícita. Este vacío, además, suele ser juzgado negativamente, junto con un fenómeno aún más sorprendente y grave: la apoliticidad histórica de Florenski, mantenida incluso en las horas más negras de la política rusa. ¿Cómo es posible que para una justificación del movimiento del hombre en la historia pase casi desapercibida la cuestión política, precisamente cuando se pretende hablar de 'cultura'?

La cuestión es que el camino florenskiano nos lleva a teorizar sobre la 'cultura', y no sobre la acción o el sistema político, precisamente en un punto – teórico e histórico – en que lo político se hace apremiante, como se le hizo a Platón después de la contemplación

---

otro hombre, entonces la palabra entra y, junto a otros efectos, produce en él el impulso de todo un pueblo, una presión en la voluntad que le mueve a revivir los estratos acumulados en el semema, reconociéndolos y dirigiendo la atención según una determinada expresión de la voluntad", P. Florenski, *La magia de la palabra,* en *SĈT*-3(1), 240.

[6] P. Florenski, *Una posible estructura estatal para el futuro* (1933), en *SĈT*-2, 647-681. Sobre este escrito, véase el estudio de K. Mamayusupova, "Pavel Florenskij e il progetto di uno Stato futuro", en P. Florenski, *Lo Stato futuro*, 5-27.

[7] Cfr. P. Florenski, *La santificación de la realidad*, en *La filosofía del culto*, 288ss.

de la idea y como se volvió urgente a aquella generación rusa que habría de responsabilizarse de una de las mayores sacudidas de la historia universal, entre guerra y guerra.

Siendo así, una de dos: o el espacio que naturalmente habría de haber ocupado la actitud y la teoría de la política permanece silenciado, o relegado por una suerte de esteticismo que se desentiende del destino de la polis, o bien merece la pena aventurar otro camino en el que ciertamente lo político no acapara la legitimación de la acción histórica, aunque tampoco la descarte, y ello porque con el término 'cultura' se pone en juego, y en crisis, algo mayor que el alcance político. Vamos a decantarnos por la segunda opción, debido a dos motivos: porque sólo así podría seguir enriqueciéndonos la materia florenskiana de lo que se va a debatir, y porque sólo así resulta comprensible la actitud más extrema de la acción pública, la actitud del martirio. ¿Y cómo decir que el martirio es una cuestión 'apolítica', cuando es política y a la vez más que política?

Un inicio de respuesta hay que encontrarlo recordando, en primer lugar, el sentido de radicalidad y de verdad-justicia que guía todo el propósito florenskiano. Esta es la radicalidad de la cultura, su posibilidad de legitimar o deslegitimar la acción del hombre. La política no podía ser simplemente una región teorética determinada, desde la que comprender las relaciones humanas y con la que determinar unos fines alcanzables en el tiempo por una voluntad generalizada. La lógica de la -dicea ha sido otra. Por eso resulta completamente coherente que incluso la urgencia social y la convulsión política sean sublimadas llevando su discurso a una cuestión más última: ¿qué es lo realizable en el mundo? Esta es la pregunta de la antropodicea y de la cultura.

Cuando en Rusia se desata la persecución religiosa, cuando se cierra la Academia de Teología (como si ello, paradójicamente, quisiera significar la imposibilidad de seguir haciendo teodicea), cuando se desintegra la generación de simbolistas, cuando los filósofos marchan al exilio, cuando la cultura rusa queda totalizada en el sovietismo y la faz de las relaciones personales se desfigura, muchos de los filósofos religiosos rusos, Florenski incluido, alzan la voz para declarar lo que realmente sucede: lo que se derrumba es la imagen del hombre alumbrada por en la edad renacentista, por lo que asistimos a la oportunidad de una edad nueva. Por eso, la pregunta a la que ha de reconducirse la cuestión política, como pregunta metafísica sobre el destino histórico, es: ¿de qué es capaz el hombre?

Lo que la cultura de un periodo histórico ofrece es una imagen del hombre, y es de esto de lo que hay que responder en la historia. La crisis social, las disyuntivas artísticas y la reflexión científico-tecnológica, han de ser amplificadas para recordar que lo que se pone en juego es la imagen del hombre, la orientación fundamental de la historia, la posibilidad misma de vivir dignamente, de revelar en la historia la dignidad de ser hombre. Quizá, el logro fundamental de todo este planteamiento florenskiano consiste en saber indicar el riesgo más real al que se expone el hombre contemporáneo, mucho más peligroso – por escandaloso que esto pueda sonar – que el asesinato en masa: el peligro más profundo es trazar, de manera sistematizada, una tabula rasa, como aniquilación de

la memoria cultural, que es la imposibilidad misma de comunión entre los hombres[8]. Una antropodicea tiene que ser capaz de responder activamente al empeño destructivo de hacer tabula rasa sobre la memoria del hombre y del pueblo, mostrando su imposibilidad teórica junto con una demostración con la propia sangre.

Además, en el caso de Florenski, hay un atrevimiento llamativo. La crisis, incluso la catástrofe, le sirven para aventurar otra cultura posible, identificando los elementos de una cultura naciente que mostraría el agotamiento de la visión renacentista del mundo y la posibilidad de una concepción medieval y sagrada de la vida[9]. La convicción florenskiana es que estamos a las puertas de algo prometedor para la persona, de una nueva Edad Media, como más tarde la llamará igualmente Berdiaev[10]. Tal vez parezca una visión optimista en comparación con lo que luego realmente resultó ser el siglo XX. Pero es un atrevimiento exigido, porque sin ese renacimiento medieval la antropodicea se desacredita. Y, además ¿cómo entender la coexistencia de una cultura cada vez más autodestructiva con esas semillas prometedoras de algo nuevo? Esto es algo que también ha de ser pensado en relación a Florenski. No parece haber en él algo como una oposición cultural o política frontal ante la crisis, sino la exigencia de conducirse en medio de la crisis según otra orientación, pero ¿cómo puede hablarse de eso como de una cultura? ¿Cómo en una hora histórica como aquella puede coexistir la cizaña y el grano asimilados culturalmente?

En el juicio cultural, por tanto, se libra el debate entre la justicia o la injusticia humana, poniendo al descubierto la imagen del hombre. La apelación a lo cultural en los términos de Florenski, como 'fórmula de la comprensión de la vida', ha de significar cómo se expresa y se comunica la vida del hombre, cómo opera la voluntad – creando, concentrándose y descargándose – cómo poner de manifiesto lo propiamente humano, cómo se recapitula lo aporético del hombre y cómo encuadrar el destino del hombre en la historia. Todas esas connotaciones significan que lo cultural se juega en la medida humana, y también en la métrica a la que la cultura pone en crisis.

Lo cultural pone un criterio de medida, sin perjuicio de que ello suponga, de por sí, acotar la potencia humana. El discernimiento cultural, como juicio a una cosmovisión, consiste en la métrica concedida al hombre. Este es el fundamento de la preocupación cultural y antropológica de Florenski, que le lleva a la antropodicea. Habrá que ver, entonces, si se trata de una medida 'externa' que se opone al principio generador de la persona, llevando a un titanismo sin salida, o si se trata de una normatividad que le permite a dicho principio generador crear de verdad. En todo caso, el debate cultural no será otro sino el de la capacidad y la incapacidad del hombre; como ya dijimos, el problema cultural para el hombre es qué puede ser realizado en el mundo.

2. El sentido de la cultura según su carácter liberador

[8] Esta fue el tema central de la correspondencia entre Ivanov y Gerschenson, en M. O. Gerschenson-V. I. Ivanov: *Correspondencia desde un ángulo a otro*, «Revista de Occidente», nº 117-118, 1933.

[9] Este es el tema fundamental de sus lecciones sobre la cosmovisión cristiana de 1921, en *La cosmovisión cristiana*, *SĈT*-3 (2), 386-488.

[10] Cfr. N Berdiev, *Una nueva Edad Media* (Apolo, 1951).

2.1. *La cultura como espacio contradictorio de obras y valores, instrumentos y nociones*

Hasta aquí, hemos hablado de lo cultural como de un principio más o menos abstracto. Florenski, sin embargo, ofrece un significado preciso de la palabra 'cultura', cuya etimología resulta de una importancia capital para nuestro autor. "El punto de partida de la cultura es el culto. Lo confirma el análisis filológico: 'Cultura', participio futuro al igual que 'natura', es la potencia del culto que se revela"[11].

Pronto veremos lo que implica afirmar la raíz 'cultual' de la cultura. Antes, conviene poner el acento en el hecho de que Florenski dé a lo cultural una significación decidida – el modo humano de responder a la creación divina –, evitando que el término 'cultura' sea un término atractivo pero vacío, autosuficiente, pero incapaz de tocar la verdadera sustancia humana. La 'cultura', 'lo cultural', no son términos fuertes, pero encantadores, que comportasen un hipnotismo con el que referirse a un conjunto de valores, sobre todo artísticos y científicos, estimados como válidos por sí mismos y fuera de los cuales la acción humana quedase descartada y tachada de 'anticultural' – con cierta connotación de 'pecaminoso' –, como algo todavía no iluminado por un conocimiento auténtico. Esta fue la pretensión ilustrada (con origen renacentista) respecto de lo cultural. Por el contrario, Florenski nos declara que 'cultura' es todo hacer del hombre, o sea, toda acción del hombre tiene en lo cultural la condición de su nacimiento; pero es que toda acción, incluso la anticultural, es ya un gesto cultural, la cultura también es 'eso' aparentemente anticultural.

Esta es una de las primeras contradicciones con las que ha de lidiar una teoría de la cultura, porque en la acción cultural hay contrastes entre lo sagrado y lo degradado, lo purificador y lo violento, la memoria y la desmemoria, la verdad y la mentira; entre cuyos extremos se debate la creatividad del corazón del hombre.

> Generalmente, se intenta fundamentar la condición de la conciencia en la cultura, concebida, no como un florecimiento de lo sagrado, sino como un mundo de valores originario y autosuficiente. ¿Qué es la cultura? Uno de los tres personajes de *Los tres diálogos* de Soloviov responde a esta pregunta, diciendo con perplejidad: «Voltaire y Bossuet, la Madonna y Nanà, Alfred de Musset y Filareto. ¿Cómo reunir todos estos ingredientes e un único amasijo y ponerlo al puesto de Dios?». ¿Qué es, pues, la cultura? Es todo, precisamente *todo* lo que produce la humanidad. La conferencia de paz de la Haya, pero también los gases tóxicos. La Cruz Roja y los ríos de líquido abrasador que unos hombres vierten sobre otros hombres. El Símbolo de la fe, pero también Haeckel con Los enigmas del Universo. El Evangelio de Juan, pero también el 'evangelio' luciferino de Pike. Notre-Dame, pero también Moulin Rouge. ¿Cómo diferenciar, dentro del mismo plano de la cultura, una iglesia de un tugurio, o un artilugio americano para destrozar cerraduras del mandamiento 'No robarás'? ¿No es todo

[11] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, X, en *SĈT*-3 (2), 437. La raíz etimológica *colere*, de la que Florenski pone de relieve su dependencia de *cultus*, implica cuatro líneas semánticas: a) honrar, celebrar, adorar, reverenciar; b) habitar, morar; c) cultivar, labrar; d) custodiar, cuidar. Esta tétrada de significados de la cultura es importante para un sentido de la justificación de lo creado, del hombre y de su mundo, como disposición de la comunidad humana hacia un principio divino (culto) que se traduce en un modo de custodiar y potenciar los dones divinos confiados al hombre, configurando un modo de estar en el mundo y llevarlo a plenitud, a través del trabajo, que descubre la sinergia 'divino-humana'.

> patrimonio de la cultura? (…) Todo cae, de igual manera, en el campo de la cultura, y, dentro de los límites de la cultura, no hay criterios para elegir o distinguir una cosa de otra. Con la fe en la idea de cultura, no se puede aprobar una cosa y condenar otra (…). Para juzgar el valor, se necesita salir de los límites de la cultura y encontrar criterios que les sean trascendentes. Pero si nos quedamos dentro de sus límites, entonces estamos obligados a tomarla en su conjunto, tal y como es, divinizándola y considerándola el criterio último de cualquier valor. Y, con ella, nos divinizaremos a nosotros mimos, como artífices o portadores de cultura. Queriendo hacer de la cultura algo inmanente. El mundo occidental se ha vuelto él mismo inmanente a la cultura, y ni si se ha dado cuenta[12].

La contradicción puede expresarse de este modo: el origen de la cultura está en aquello que para el hombre es sagrado; pero el hombre absolutiza sus propias obras, rebajando lo sagrado a los productos de la cultura, olvidando así que entre esas obras y productos hay también lo degradado y lo destructivo. La palabra 'cultura' no es sinónimo de 'sagrado' para el hombre; lo que hay que ver es cómo lo más sagrado para el hombre (Dios y el hombre juntos) pueden darse en la cultura, en la cual se engloba todo lo que el hombre hace. Si la cultura equivale unilateralmente a la justificación del hombre, entonces, en esa autojustificación hay que incluir también todo lo que envilece o destruye al hombre, porque lo ha creado él mismo, es 'cultura', y no hay criterio alguno para calificarlo de 'anticultural', porque el criterio es inmanente a la cultura misma. Una vez más, la tensión entre lo inmanente y lo trascendente aparece como tensión entre lo que salva y lo que no, entre la idolatría y lo verdaderamente liberador; esta tensión, aplicada a la cuestión cultural, permite a Florenski ofrecer una crítica muy profunda sobre el destino contemporáneo de Occidente.

En un nivel basilar, casi con expresiones materialistas, Florenski define la cultura como una "unidad completa y concreta de instrumentos" [13] propios para dicha actividad, una unidad en la que la acción humana llega a hacerse visible, palpable, manifestando ciertos significados y valores[14]. Esta es todavía una definición elemental, pero que tiene que ver con la afirmación poética, artesanal (en sentido antiguo) del ser humano: "el hombre es un ser que construye instrumentos, o más bien que los hace; así que debería definirse como *homo faber*, como ζῷον τεχνικών"[15].

La definición del hombre como *homo faber*, aceptada por Florenski, no hay que tomarla unilateralmente, como hizo el materialismo: el hombre es *homo faber*, pero esto no clausura el sentido del hombre. Lo mismo cabría decir del '*homo sapiens*': es una dimensión fundamental del hombre, pero incompleta. Ambos, el ser racional y el ser constructor, sólo pueden ser mantenidos como cualidades del ser humano en la apertura a un Logos y a una Potencia trascendentes; por eso, dirá Florenski, el hombre es *homo faber* y *homo sapiens* si y solo si es reconocido, a la vez, como *homo liturgicus*.

---

[12] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 110-111.

[13] P. Florenski, *Ibid.,* 51-52; *La cosmovisión cristiana* XI, en *SĈT*-3 (2), 439-441.

[14] "En la cultura hay una construcción de útiles y valores. Los útiles llevan a medios, a instrumentos. Ambas actividades [útiles y significativas] deben relacionarse entre sí", P. Florenski*, La cosmovisión cristiana* XI, en *SĈT*-3 (2), 440.

[15] P. Florenski, *La prolongación de nuestros sentidos,* en *SĈT*-3 (1), 383; P. Florenski, *La filosofía del culto,* 53.

Para la relación entre razón y técnica, entre *homo sapiens* y *homo faber*, Florenski pregunta cuál es la exteriorización primera de la razón, dónde está la constatación material de que el hombre 'sabe'. Esa primera constatación, material, biológica, es precisamente el instrumento (herramientas, máquinas, armas) como aquello que articula el aspecto material del hacer humano desde su aspecto más inmediato.

> Hay que preguntarse, en todo caso, de dónde se deduce que el hombre *sapit*, que conoce. ¿Dónde se reconoce la razón? (…) Pensamos que la razón es lo que diferencia al hombre del animal. Por ello, el problema de la manifestación de la razón equivale al problema de dónde se manifiesta exteriormente la diferencia entre hombre y animal. Si no se manifiesta desde el punto de vista de la biología, entonces no podemos hablar de tal diferencia[16].

Para esta exteriorización, Florenski remite a Bergson[17]. La acción cultural se manifiesta en instrumentos singulares y es capaz de crearlos; allí donde hay esta 'técnica' (en un sentido mucho más amplio que el de la tecnología industrial), hay 'cultura', y, viceversa, no hay cultura sin aquello a lo que Florenski llama instrumentos.

Pero lo que Florenski denomina instrumento es más que la herramienta. El instrumento es la proyección material, reconocible en el plano empírico inmediato, de una relación abierta con el mundo. "El instrumento, en cuanto tal, es la proyección hacia el exterior de los núcleos creativos del ser humano, que constituyen también toda su existencia empírica, su cuerpo y su vida espiritual"[18]. Por eso – continúa Florenski – el instrumento incluye también los valores cognitivos, racionales; porque aunque su plano empírico sea 'etéreo', como mínimo acústico, son frutos de la relación fundante con el mundo y entran en la acción creadora humana, determinándola de un modo otro.

> Cuando escuchamos la palabra *herramientas*, inmediatamente nos vienen a la memoria martillos, sierras, arados o ruedas, etc., en una palabra, las herramientas materiales, en el sentido más palpable, de la técnica. Llamémoslas, para ser más precisos, *máquinas*, *instrumentos*: *Instrumenta*. Los instrumentos son las manifestaciones más *sólidas* de la actividad por la que se hacen herramientas. Pero hay también otro tipo de herramientas, no tan materiales, que podemos llamar *etéreas*, diciéndolo de un modo literal y exacto, pero que no son, sin embargo, menos potentes; son *las palabras*, especialmente los términos y los

[16] P. Florenski, *Homo faber*, en *SĈT*-3 (1), 376ss.

[17] P. Florenski, *Ibid.*, en *SĈT*-3 (1), 378. "Si pudiésemos prescindir de nuestro orgullo – dice Bergson – si para definir nuestra especie nos atuviésemos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como característica constante del hombre y de la inteligencia, no hablaríamos del hombre como *homo sapiens,* sino como homo *faber.* En definitiva, *la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marcha original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar indefinidamente su fabricación*", H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 151.

[18] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 52. "Hago notar que herramienta se dice en griego όργανον, órgano. Efectivamente, los órganos de nuestro ser, anímicos y corporales, son las herramientas del espíritu, que el espíritu mismo se construye para su servicio; y el conjunto de herramientas que nosotros construimos son también órganos de nuestra composición empírica, anímico-corporal", *Ibid*, 52. En la concepción de Florenski, esto se traduce en una propuesta simbólica de la tecnología, donde se reconozca que el verdadero eje de la industria es el cuerpo humano, como extensión suya, de manera que las grandes construcciones y maquinarias han de recuperar su materialidad simbólica para acoger, encauzar y llevar a plenitud la *ousía* humana, algo bien distinto de lo que acontece en la hipertecnologización y en el totalitarismo industrial (que tal es el principio fundamental del Estado soviético).

conceptos técnicamente armados. Las palabras son instrumentos, no en sentido figurado, sino en el más preciso. Llamemos a este tipo de instrumentos *conceptos*, *Notiones*[19].

Las *notiones* son instrumentos también, los significados y los valores comúnmente reconocidos son el sostén del hacer humano, y, viceversa, dichos significados tienen alguna incidencia cultural en la producción material inmediata (de herramientas, máquinas, armas, etc). "La razón se reifica en los instrumentos, y el instrumento es una manifestación materializada de la razón"[20]; "no hay utilidad sin un cierto significado interior, ni un significado privado de eficacia"[21]

Esto es solo una descripción primaria de la acción cultural, pero que se mantiene como coordenadas en las que se desenvolverá el juicio de la cultura y de la antropodicea: no sólo dos dimensiones, técnica y racional, material y significativa, sino el modo de tensar ambos, de sostenerlos en algún tipo de equilibrio, según el modo de materializar los significados y valores, o de reconocer el valor de los útiles según un fin.

De aquí se deduce que lo cultural es aquel espacio en el que la acción humana ha de saber conjugarse antinómicamente. Porque lo cultural es contradictorio, es una nueva tensión polar del valor y la realización, de la realidad y el sentido, y por ello*, otra vez*, de finitud e infinitud, de inmanencia y trascendencia, de absoluto y relativo, y, como dice frecuentemente Florenski, entre lo imprescindible y lo casual. La cultura es el modo de trascender estas antinomias en la voluntad creadora. Por una parte, la comunicación colectiva que todos respiramos; por otra, la expresión personal de nuestro ser más profundo; por una parte, las obras, el producto, lo hecho y manifiesto (ἔργον); por otra, el impulso vivo que las crea, las recrea y, una vez realizadas, las justifica, la energía vital (ἐνέργεια) sin la cual la cultura sería un precipitado de expresiones inertes e irrelevantes[22].

Del modo de asumir esta tensión, nos dirá Florenski, se pondrá de manifiesto la fe definitoria de un grupo de hombres, su relación fundante con una alteridad personal o impersonal, trascendente o inmanente.

Repito, una vez más, que la cuestión de la cultura juzga aquello que es posible realizar en el mundo. Y el discernimiento cultural se atiene al modo de equilibrar la tensión polar ya referida. En esto, hay una apelación a la dignidad de la materia, de lo visible y reconocible, de todo cuanto sea *érgon*. La cultura puede convertirse en el lugar de la crisis del hombre, y de su transformación, precisamente en la medida en que las obras ponen a la luz la alternativa más profunda del corazón humano, como los frutos por los que tocar y reconocer la vida de la que alguien vive. Por eso, al haber planteado la pertinencia de una culturología, al ocuparnos de la antropodicea y al haber buscado lo más definitorio de la cultura en sentido amplio, nos encontramos con el sentido más preciso en el que lo cultural aparece en Florenski como auténtico discernimiento del espíritu humano y de su éxodo, pues se trata de la pregunta siguiente: ¿puede la cultura, con todo el hacer del hombre y sus valores, llegar a ser reconocida como *encarnación*?

[19] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 52.
[20] P. Florenski, *Homo faber.*, en *SĈT*-3 (1), 378
[21] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XI, n *SĈT*-3 (2), 440.
[22] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 53-54.

Con el término de la encarnación, la cultura queda dispuesta según el criterio de lo verdadero en el hombre, como posibilidad de crear una cultura en la Verdad[23]. "Si no entendemos que cada acto de cultura es verdad, no llegaremos a reconocerle ninguna dignidad interior, ni nada auténticamente humano"[24]. Si puede hablarse de encarnación en la cultura, irremediablemente habrá que declarar en ella la categoría de lo *debido-a*, de lo *justo*, y será aquí donde se juzgue la aporía de la cultura y su viabilidad: o la cultura se debe a sí misma, o se debe a aquello sin lo cual la persona deja de ser persona. Si en la cultura puede hablarse de encarnación, entonces habrá la categoría de lo vertical (¿y cómo afecta esta categoría a lo que nos hemos a costumbrado a entender por 'cultura'?), y, si es así, entonces la cultura se consolidará o se malogrará como la revelación del descenso de la persona.

Va a plantearse así, en el discernimiento de la cultura, la posibilidad o imposibilidad de encarnar valores absolutos, personales, de comunicarlos y de plasmarlos de manera multiforme. Y ello exige, primero, la posibilidad de confiar en la fuerza del Logos, sin la cual la cultura se convertiría en un campo de desintegración, o sea, que el Logos se haga real, material, efectivo, presente, no sólo en la condición de aludido, y donde la materialidad se descubra como irradiación de las vías del sentido para el hombre. Además, comprendiendo lo cultural en estas coordenadas, la cultura se descubrirá como aquello de lo que el hombre merece hacerse responsable, aquello de lo que puede responder ante sí mismo y ante otros[25]. Si una tal encarnación obedece realmente al Logos y revela un valor y una presencia del Absoluto, entonces la acción cultural del hombre será aquello de lo que el hombre puede responder eternamente, aquella vida de la que se hace responsable ante el trono divino.

Esta conciencia de responsabilidad ante Dios y ante los hombres, que otorga un peso irrevocable a la acción y a la creación, es lo que obliga a ocuparse del tema de la cultura.

2.2. *¿Puede la cultura salvar al hombre?*

Llegados a este punto, creo que podemos plantear la relevancia de la cultura en la antropodicea de un modo mucho más directo. ¿Puede salvar la cultura? Esta es una pregunta crucial, compleja, para cuya respuesta se necesitaría un gran empeño, no sólo filosófico. Fue algo que, como muchos estudiosos ya han expuesto suficientemente, ocupó a todo el panorama intelectual ruso entre el XIX y el XX; en el caso de los filósofos religiosos, planteando la tensión entre religión y creatividad, o denunciando el carácter autosuficiente pretendido por las expresiones de la cultura; en el caso de la *intelligentsia*,

[23] A. Schememan, *I fondamenti della cultura russa*, 26, 63, 119.

[24] P. Florenski, *Balances*, en *SĈT*-3(1), 364.

[25] "En el arte, el espacio de la obra es el corazón mismo, aquello que se da de modo creativo, como la forma propia de la obra. Todo lo demás es materia, análoga, de un modo general, a los colores o la tela de la pintura. El pintor los tomo y los usa, obteniendo un nuevo espacio, por el cual viene llamado específicamente creador, autor (o sea: responsable) o poeta ("aquel que obra"). Ha creado un espacio nuevo", P. Florenski, *Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas*, 81. "La fractura espiritual tiene que ver ante todo con el descubrimiento dentro de sí mismo de un "yo" superior, con la conciencia de un sentido de responsabilidad ante el propio destino, con el reconocimiento de fuerzas ante la que respondemos, y al reconocimiento del hombre como creador en el cosmos", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, X, en *SĈT*-3 (2), 437. Cfr. A. Schemenam, *I fondamenti della cultura russa,* 24ss.

habiendo probado el sabor amargo y el vacío de fe desmedida en las luces procedentes del conocimiento y de la innovación, vertidos casi definitivamente en la tragedia política e internacional. Aunque en estos autores rusos la cuestión se plantease con una singular sensibilidad, en realidad resume el horizonte del hombre contemporáneo, debatido entre la esperanza total depositada en los productos de la actividad humana y el desencanto que mueve a una negación unilateral de la posibilidad de salvación.

Así, también a la cultura hay que aplicar la categoría del éxodo, dadas las circunstancias históricas del mundo moderno. ¿Puede salvar la cultura? ¿Ha de ser ella misma salvada?

En el caso de Florenski, antes incluso que a sus estudios concretos sobre el sentido de la cultura, podemos acudir a sus cartas escritas desde el gulag, porque en ellas aparece clara la reflexión de Florenski sobre la cultura y sus posibilidades. Entendiendo las condiciones en las que transmitió a sus hijos dónde la cultura podía ser iluminadora y ayudar el crecimiento de la persona[26], entendemos también qué es aquello capital que Florenski quiso salvar de la cultura heredada, comunicándola a sus hijos, para que se convirtiera en ellos en un norte de esperanza, una norma de vida, una oportunidad existencial.

Si de aquellos escritos atendemos a la pregunta por la salvación en la cultura, creo que en Florenski encontramos su *pro et contra*, como tesis y antítesis: la cultura puede salvar, la cultura no puede salvar. Es una antinomia que abrirá la pregunta sobre cómo salva la cultura.

La tesis a favor de la idea de que lo cultura puede salvar, Florenski la formula de este modo:

> Sea cual sea el asunto al que te dediques en el futuro, es necesario asimilar bien las premisas generales de cada ocupación: los idiomas, el dibujo técnico y artístico, las matemáticas, la física y las ciencias naturales, la ortografía, el estilo, la capacidad de expresar los propios pensamientos de forma exacta, clara y elegante, y la cultura de la PALABRA, es decir, el sentido de su valor, de su responsabilidad, organicidad y esencialidad. Para obtener eso, trata de meditar las palabras de los mejores escritores, de penetrar en el texto, en el significado de sus palabras y en los motivos por los que las cosas se dicen de ese modo y no de otro[27].

Hacer propias las palabras de los mejores, de los mayores exponentes de la creatividad significa recrear en la propia vida – y en lo que ella pone en juego – las condiciones y los frutos de quienes, con el arte y la acción, han profetizado los cauces de una vida posible. Este es el mandamiento de llegar a hacerse un hombre universal, acogiendo y trasformando la memoria de la vida que otros han dejado tras de sí, con tal de posibilitar algún tipo de liberación. Acoger los dones de la cultura obedece, así, a una razón de crecimiento: "crece, estudia, desarróllate, aprende a disfrutar de lo mejor que ha dado la humanidad: este es el objetivo"[28]. Insisto en que estas palabras se escriben en la crudeza de la barbarie, y tiene sentido que sea así: cuando se derrumba el orden acostumbrado y

[26] Cfr. P. Florenski *El arte de educar*, 129-165,189-200
[27] P. Florenski, "Carta nº24, 20-21 de julio de 1935", (a Olga), en *SĈT*- 4, 122.
[28] P. Florenski, "Carta de 8 de abril de 1934, (a Olga)", en *SĈT*- 4, 266.

llega una incertidumbre, la cultura, como depósito de memoria universal, concede palabras de aliento y de esperanza, un contacto renovado con las raíces de la vida, la versión ejemplificada de lo único necesario, con la que poder seguir dando pasos en medio de la tribulación. También aquí, en la cultura, la memoria renueva la raíz de la inteligencia para deliberar a qué atenerse en tiempos de crisis y para enderezar la voluntad hacia un fin supremo.

Junto a esta posibilidad de hallar luz en la cultura, su antítesis, su imposibilidad, suena así:

> Me sorprende la absurdidad de las acciones humanas, que no encuentran justificación ni siquiera en el egoísmo, porque los hombres actúan hasta en contra de sus propios intereses. No es necesario hablar del aspecto moral. Por todas partes perjurio, engaño, asesinatos, servilismo, ausencia de cualquier clase de principios. Los vínculos de parentesco se dejan a un lado, la ley se crea y se deroga para satisfacer las necesidades del momento y además nadie las respeta. (…) Mi conclusión (a la que, por lo demás, he llegado hace mucho tiempo) es que el hombre está cargado de furor, de ira, de instintos destructivos, de maldad y de rabia, y esa carga tiende a volcarse sobre las personas que le rodean, en contra no sólo de los criterios morales, sino incluso de su propio beneficio personal. El hombre se deja llevar del furor por pura brutalidad. Las cadenas de un poder severo lo reprimen hasta cierto punto, pero después el hombre se las ingenia para seguir haciendo lo mismo de una manera más sutil, orillando la ley. Naturalmente, no sería justo afirmar que todo el mundo es así. Pero así son muchas, muchísimas personas; además, gracias a la actividad que despliegan, esos elementos rapaces de la humanidad llegan a ocupar los puestos dirigentes de la historia y obligan al resto de los hombres a hacerse rapaces (…). ¿Se ha hecho mejor la humanidad? Lo dudo. Exteriormente se ha vuelto más decente, ha revestido la violencia de formas menos vistosas, es decir, aquellas que no proporcionan buenos argumentos para tragedias efectivas, pero la esencia de las cosas no ha cambiado[29].

Este juicio refleja una vez más le negación que hizo Florenski del optimismo progresista[30]. En este juicio se implica la impotencia última de la cultura, en la medida en que todo lo benéfico que hubiera en ella no puede proceder de su simple desarrollo y perfeccionamiento. Hay en esto un criterio verdaderamente importante, porque la sentencia presentada por Florenski parece indicar, en su dramaticidad, mucho más que una neutralidad de lo cultural dejada a merced de la coyuntura histórica: es que si la cultura no transforma hacia el Bien de manera indiscutible, o ella es impotente y no salva, o el Bien no es su destino – a no ser, como ya descubrimos en su texto sobre el progreso, que la posibilidad del Bien crezca en el hombre junto con la posibilidad del mal, resultando el espacio cultural un campo de cultivo, ambiguo, de trigo y cizaña –.

El modo de sostener esta contradicción, lejos de una síntesis evasiva, aparece declarada en una carta, aún más fuerte, en la que Florenski indica el auténtico destino de la creación cultural:

---

[29] P. Florenski, "Carta nº97, 4 de abril 1937" (a Olga), en *SĈT* -4, 691-693 (trad. esp. 293-295).

[30] Para Florenski, "el hilo conductor de las concepciones histórico-culturales es la negación de la cultura como proceso unitario en el tiempo y en el espacio, con la consiguiente negación de la evolución y del progreso de la cultura misma", P. Florenski, *Nota autobiográfica*, en *SĈT* -1, 38.

> Es evidente que la vida está construida de tal modo que sólo se puede dar algo al mundo pagándolo con sufrimientos y persecuciones. Y cuanto más desinteresado es el don, más crueles son las persecuciones y duros los sufrimientos. Tal es la ley de la vida, su axioma fundamental. Y, aunque interiormente seas consciente de su irrevocabilidad y de su universalidad, cuando te enfrentas con la realidad, con cada caso concreto, te quedas estupefacto, como si fuese algo inesperado y nuevo. Al ver todo eso, te das cuenta de que no es justo tu deseo de escapar a esa ley y sustituirla por la despreocupada expectativa del hombre que ofrece su don a la humanidad, un don que no se paga con monumentos ni discursos laudatorios después de la muerte, ni con honores o dinero en vida. Al contrario, por el don de la grandeza el hombre debe pagar con su propia sangre. Y la sociedad hace todo lo posible para que esos dones no le sean ofrecidos. Ningún hombre ilustre ha podido dar nunca todo aquello de lo que era capaz: se lo han impedido con éxito todos y todo lo que le rodeaba. Y si no consiguen impedírselo mediante la violencia y las persecuciones, se insinúan con lisonjas y dádivas para corromperlo y seducirlo (…). En cambio siempre han medrado los mediocres, los que roban ideas ajenas y tratan de hacerse grandes; han medrado porque han falsificado la grandeza, adaptándola a los gustos e intereses egoístas de la sociedad[31].

Por del don cultural, el creador da su sangre. Esto ya no es una aporía de lo cultural, sino la constatación de una viabilidad de la cultura, pero a costa del sufrimiento, afirmada juntamente con su inviabilidad, porque se desfigura el auténtico talento dejado, como don, por el creador, metiéndolo en sepulcros blanqueados que falsean el sacrificio de su autor[32]. Así, la cultura no salva en un plano inmediato (primero hay la lapidación y después se erige el sepulcro blanqueado) y tampoco puede ser salvífico en su aspecto monumental, porque si se le exime del sufrimiento que acompaña al profetismo, irremediablemente estará mintiendo. Si el genio creador se convierte en mártir, lo que se implica es un desequilibrio cultural totalmente ajeno a una creatividad feliz desenvuelta en el espacio de la cultura. Pero, a la vez, no deja de ser verdad que el artista testimonia hasta la sangre, y si este sacrificio se realiza, querrá decirse que en el profetismo cultural hay realmente algo digno de la maximidad humana.

Este juicio, aparentemente duro pero confirmado por Florenski con su propia vida, concuerda con la crítica que Florenski levanta contra la cultura renacentista (cuyos fundamentos teóricos ya expusimos en la segunda parte de este trabajo). El carácter martirial de la cultura, si podemos llamarlo así, contradice a aquella unidad cultural que, como indicó Soloviov[33], se desintegraba en ramificaciones cada vez más especializadas, asumidas como autosuficientes, pero separadas de su centro absoluto[34]. Resulta

---

[31] P. Florenski, "Carta nº91, 13 de febrero de 1937" (a Anna), en *SĈT* -4, 661-665 (trad. esp. 284-286).

[32] Según Florenski, el *fariseísmo* es una cuestión de importancia capital para la cultura, porque se corre el riesgo de afirmar un principio, una idea, un valor, al margen de la gratuidad, cayendo en la idolatría que imposibilita el gesto cultural. El fariseísmo en lo cultural permanece en el fondo de las aporías modernas de la cultura. "Cuanto más alta sea una idea, más fácil será empezar a venerarla por sí misma y tanto más provocará una fascinación; cuanto más se siga un mandamiento, mayor es el peligro (…) Se trata de la misma psicología revelada en la etapa renacentista", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, XVI, *SĈT*-3 (2), 457-461.

[33] Cfr. V. Soloviov, *La conoscenza integrale* (La casa di Matriona, 1998).

[34] "Los artistas se han disuelto en su propia actividad, los constructores mecánicos en sus mecanismos e inventos. El hombre se ha disuelto y ha sido arrastrado por las fuerzas de la naturaleza. La autonomía,

interesante ver que aquellos principios nacientes que, a ojos de Florenski, prometían otra cultura, son análogos a la actitud profética del artista que, yendo más allá de un contexto epocal y retornando con su buena nueva, es forzado al derramamiento de sangre. Entre tales elementos, Florenski alude a la resistencia al positivismo, la primacía gnoseológica de la fe, el valor primordial de la intuición, la determinación de la voluntad en esferas infra y supra conscientes, la afirmación de lo múltiple frente a la univocidad[35]. Son principios teóricos de una cultura nueva, contraria a la renacentista; pero son principios que pertenecen de suyo a aquel tipo de creador que, profético, da su sangre con su obra.

Todos estos caracteres son tan propios del profeta y del mártir, como de aquella 'visión del mundo' que Florenski llama medieval y nocturna. El principio medieval es la tensión hacia formas superiores a las que se accede sobrepasando los límites de cualquier datidad socialmente asentada; el principio de lo nocturno es el modo por el que vislumbrar esas formas asumiendo que la luz no está en la iluminación de la propia cultura[36]. La cultura es diurna cuando pretende asentarse como fuente y destino de cualquier legitimación existencial. Es entonces cuando la cultura se convierte en idolatría[37]. En tal caso, la cultura no salva, más bien la cultura se convierte en la innecesidad de éxodo, sin tan siquiera llegar a formularse como aporía: todo límite que se desea sobrepasar ha quedado instaurado por el marco cultural en cuestión, cuyas normas y técnicas tan sólo habría que desarrollar indefinidamente para conseguir ir siempre más allá.

2.3. *La cultura tiene sentido en la orientación mística, a partir del culto*

Para salir de la idolatría cultural, se exige la teodicea, como exigencia de la parousía de la Verdad frente a tantas cosas que se pregonan al margen de la Verdad o de espaldas a ella. Pero esto no condena a la cultura, sino que la convierte hacia su auténtica vocación: ser aquel espacio en que se plasman y comparten los caminos de la Verdad, aunque ello provoque caminos de sacrificio, o justamente por ello, si es que la Verdad descubierta es Ella misma sacrificial.

Por eso, dice Florenski, la cultura ha de reorientarse según una fe; como el principio de la parábola evangélica, los tesoros culturales sólo serán salvíficos para la persona en la medida en que sea salvífico aquel lugar en el que la persona pone su corazón, dando los frutos culturales de un árbol enraizado fuera del mundo, o sea, sabiendo sacar del

convertida en un dios, se ha hecho a su vez autónoma respecto de los hombres y los ha sometido a sí misma. La cultura se autorregula, al margen de la persona, abriendo cauces propios, que superan al hombre. Sucede lo mismo que en aquella leyenda del aprendiz de brujo que invocó a espíritus que no era capaz de dominar. (…) La persona se ha perdido, quedando sumida en la perplejidad y la confusión", P. Florenski, *La filosofía del culto,* 111.

[35] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, II, *SĈT*-3 (2), 391.

[36] "Las épocas culturales viven prevalentemente una conciencia diurna o una conciencia nocturna. (…) en la fase nocturna prevalecen el principio místico, la voluntad noumenal, la feminilidad. En la fase diurna de la historia están más activas la acción superficial, la voluntad fenoménica, masculina. El periodo nocturno es el medieval; el diurno el Tiempo Nuevo", P. Florenski, *Ibid.*, I, *SĈT*-3 (2), 387. "Llega para nosotros el momento del crepúsculo, porque está ya aconteciendo una dislocación de la conciencia, de la que ni nos damos cuenta, porque se realiza de modo lento y gradual", P. Florenski, *Ibid.*, III, *SĈT*-3 (2), 392.

[37] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 111.

campo cultural – en el que hay de todo – las concordancias del norte del corazón, de aquello en lo que se cree y se espera[38].

La cultura no salva, pero la salvación sólo puede acontecer en la cultura. En la cultura no hay éxodo, pero el éxodo realizado se vierte en el alumbramiento de una cultura nueva, incluso puede sembrarse en el interior de la cultura diurna, idólatra, lineal – y así es de hecho como ocurre, si admitimos la hostilidad hacia el profeta creador que Florenski ha avisado. En todo esto, vuelve a ponerse en juego el sentido del equilibrio para la persona. La cultura, incluso en sus hazañas artísticas, políticas o científico-tecnológicas aspira al equilibrio y a ser ella misma la condición del equilibrio. La vida sustentada en los instrumentos y valores de la cultura es una vida en equilibrio, sin necesidad de éxodo alguno, al menos no en sentido metafísico: basta ser liberado de una indigencia en lo material o en los valores, para imponer una condición nueva autosuficiente (esto es lo que pretenden las revoluciones). Esa cultura, en su variedad de formas y quehaceres, incluso si se contradicen, como en la guerra, en la disputa ideológica o en la disputa generacional, se presenta a sí misma como la verdad última del hombre, como su nutrición y sustento (*ousía*).

Contra ese equilibrio, contra esa cultura que quiere promocionar un sentido aporético de la *ousía* del hombre, se levanta la fe. Pero, entonces, se corre el riesgo de oponer la audacia creadora, cultural, a la fe, en la medida en que la fe, sobre todo la religiosa, queda concebida como un éxodo de las normas creaturales, como un abandono de este mundo y de su historia. Hay una nueva contradicción, entre la fe y la producción cultural, que casi se convierte en tentación: inmolar la acción cultural en el altar de Dios, cuando de lo que se trata es de inmolar la cultura sin fe, la idolatría en lo cultural. Si sucumbir a esa inmolación ha sido el riesgo moderno de la Iglesia y del pensador cristiano (y lo fue, como vimos, para el joven Florenski, como una tentación de abandonar la dedicación intelectual), querrá decirse que su superación no es para nada sencilla. En su interior hay una tensión perenne entre la fe que lleva hacia otro mundo y que hace descender desde ese mundo, con la cultura que, hablando de otro mundo, paradójicamente no recibe a sus mensajeros. La fe trae desequilibrio y desproporción, pero trae también la norma apetecida en la cultura, porque trae el *logos* en la carne, para el alma la síntesis de *energeia* y *ergon*, posibilitando así que la cultura reformule su sentido del equilibrio.

La cultura es el órgano de la salvación, pero, despojada de toda fuente auténtica de éxodo metafísico, se convierte en malogro, en piedra de tropiezo, en lazo que subyuga a

[38] "El sistema cultural está determinado por la ley espiritual proclamada por Nuestro Señor: «Donde esté vuestro tesoro, allí también estará vuestro corazón» (Lc. 12, 34). Y el tesoro es el valor espiritual, lo que reconocemos como significado objetivo y justificación de nuestra vida. En el lenguaje bíblico, el corazón es el quicio de todas nuestras fuerzas y de todas las capacidades de nuestro espíritu, el nudo que mantiene unida a la persona. Y el Salvador dice que la persona y, en consecuencia, todas sus manifestaciones, está determinada en todo y para todo por nuestro tesoro (…). Proclamando la autonomía del hombre, la cultura de edad moderna nos ha puesto a nosotros mismos como «tesoro», como objeto de fe no sujeto a discusión. En el puesto de Dios se ha erigido un ídolo, el hombre se autodiviniza, y la necesaria consecuencia ha sido la sucesiva evolución de la cultura, que justifica siempre y en todo la autodivinización humana. Tanto nos hemos acostumbrado a creer en la cultura en lugar de creer en Dios, que para buena parte de nosotros es imposible distinguir entre «cultura» y «cultura moderna», por lo que resaltar la necesidad de un cambio en el curso de la cultura equivale a exhortar a vivir como los trogloditas. Históricamente, tal sinonimia es hondamente errónea, ya que la cultura ha tenido y puede tener una estructura decididamente diferente", P. Florenski, *Sobre cristianismo y cultura*, *SĈT*- 2, 549ss.

la vida, al ser más propio del hombre (*ousía*). En esta cuestión de la cultura se juega la capacidad de la persona para darse, para obrar, y también la posibilidad de su malogro, hasta el punto de desorientarla, haciéndole olvidar lo que ha contemplado en su ascenso y volcándola hacia una nueva idolatría. Si la persona se confunde en la medida y en el criterio de su obrar, entonces llega a desmentir la Verdad suprema que había alcanzado.

La cultura sin éxodo es la imposibilidad de la cultura. Cuando Florenski ha dicho que por el don de la creación hay que derramar la sangre y aquella misma cultura a la que se ofreció el sacrificio primero apedrea a los profetas, para después erigirles un monumento, con ello está poniendo en claro el verdadero espacio en el que la creación cultural libra su batalla por la persona. Ese espacio, lo digo una vez más, es la fuerza del Logos en la materia. No hay cultura sin Logos; esta es una afirmación metafísica en la que ya ha pensado el platonismo, el cristianismo, y, a lo largo del XX, el neosocratismo que no se resigna a ver en el depósito cultural de lo que fue Occidente un conjunto de accidentes que puedan ser manejados según una lógica de explotación de intereses y de fines materiales. Queda siempre pendiente por ver qué consecuencias se siguen de esta confianza en que la cultura pueda estar sujeta al Logos trascendente, antes que "afanarse por desgarrar el velo de lo misterioso y por intentar iluminarlo todo con luz artificial"[39] . En el caso de Florenski, la afirmación culturológica del Logos es la afirmación de su fuerza; no sólo su normatividad trascendente, sino su acción eficaz, su comparecencia en la historia, su vitalidad revelada históricamente como Persona – no sólo el Logos como condición de la cultura, sino Logos en la carne –[40].

Para entenderlo, él mismo enuncia el principio fundamental de su cosmovisión, que alimenta el sentido dado a la cultura:

> Como ley fundamental del mundo, Florenski elige el segundo principio de la termodinámica, la ley de la entropía, que él acoge en sentido lato como ley del Caos en cada lugar de lo creado. Al mundo se contrapone el Logos o principio de la ectropía. La cultura es la lucha consciente contra la homogeneización general, el aislante que sirve de obstáculo al proceso de nivelación del universo, el acrecentamiento de la diversidad de potencial en cualquier ámbito caracterizado por un elevado dinamismo vital, la contraposición a la homologación, sinónimo de muerte[41].

Huelga decirlo: 'mundo' como caos no significa aquí condenar al mundo creado como un principio maligno. El mundo creado es bueno por la acción del Logos, cuya fuerza es la verdad-justicia de la creación. Pero no podría hablarse de una justificación así si en la criatura no se reconociera un desorden interno, un principio de desprendimiento, de caída, de desfallecimiento y desintegración. Es este desorden, en sentido existencial, el que hace apedrear a los profetas y retiene sus obras, enfriándolas, categorizándolas, evaporando la vida que la acción del profeta quiso comunicar. Este desorden – continúa Florenski – no es sólo la agitación caótica de elementos, movidos de modo arbitrario y hostil, sino que

[39] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, III, *SĈT*-3 (2), 395.

[40] Por eso, toda la reflexión filosófica que Florenski propone acerca de la cultura es cristocéntrica, como aparece en la orientación general de las obras que venimos comentando, como *La filosofía del culto*, *La cosmovisión cristiana*, *Sobre cristianismo y cultura*.

[41] P. Florenski, *Nota autobiográfica,* en *SĈT* -1, 39.

en su fondo hay una tendencia a la muerte, a la nivelación de todo, a la imposibilidad de movimiento creador, creciente, ascendente o descendente, en sí mismo y en otros (en todo ello suenan las aporías de la linealidad).

A este tipo de desorden se opone el Logos, dice Florenski, que es integridad, armonía, plenitud trascendente, y es también crecimiento de vida, intensificación vital, fuerza y acopio de energía, que de igual manera se entrega para el crecimiento vital y generador de la multiplicidad de elementos que la integran. El Logos es fuerza para vencer a la desintegración, y la cultura es el entramado de cauces por el que el Logos puede vencer a esa desintegración, en cuyo extremo se impone la victoria sobre la muerte. Por las obras de la cultura, la retención de la vida ha de ser liberada.

Si fuéramos un paso más allá, reconoceríamos que esta acción del Logos que genera la cultura llega hasta el fondo del Caos, del sin-Sentido, de la destrucción, aceptando el martirio, o sea, aceptando confirmar la acción del Logos con el don de la sangre. Todo eso, en un intento por hacer que la cultura sea auténtica en cuanto sujeta a la comunicación de una vida trascendente, cuya acción es traída por la fe. Y así:

> Cada cultura es un sistema acabado y sólido de medios aptos para la realización y el desvelamiento de un valor, adoptado como fundamental y absoluto, y elevado, por tanto, a objeto de fe (…). La cultura, como resulta igualmente claro por la etimología, es un derivado del culto, es decir, una ordenación del mundo según las categorías del culto. La fe determina el culto y el culto la concepción del mundo, de donde deriva la cultura[42].

3. Del culto a la teúrgia: la búsqueda de un apoyo místico en el hacer del hombre

3.1. *La búsqueda de una unidad trascendente a la antinomia de la acción*

La cultura, por tanto, puede expresar tanto los factores de la perdición como los de la salvación. ¿Cómo puede, entonces, salvar la cultura? Mejor dicho, ¿cómo ha de ser la cultura para poder salvar? Claramente, para responder sería necesario presentar aquellos aspectos culturológicos que harían de una cultura concreta algo digno del destino del hombre: cómo se articula esa cultura, qué transmite, cómo habrán de ser los productos culturales, etc. O sea, habrá que caracterizar aquel tipo de cultura que Florenski llama 'medieval' y que, sea dicho, no representa un tipo único de estilo cultural, sino un principio interior que muchas y diferentes culturas han realizado a lo largo de la historia.

Lejos, pues, de proponer un ideal de cultura al que dirigir un esfuerzo transformador, la tarea consistirá en iluminar sus bases y su orientación. Y, para ello, antes que enumerar los elementos que configuran aquella cultura capaz de salvar, Florenski nos lleva hasta la condición misma de la cultura, el culto, gracias a la cual puede hablarse de 'salvación'. He aquí cómo se decide en Florenski el primer paso hacia la condición salvífica de la cultura: la cultura es el derivado del culto, "es la potencia del culto que se revela"[43].

---

[42] P. Florenski, P. Florenski, *Ibid., SĈT* -1, 39.

[43] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana* X, en *SĈT*-3 (2), 437. Esta tesis Florenski la desarrolla ampliamente en "Culto, religión y cultura", en *La filosofía del culto,* 75ss, *La cosmovisión cristiana*, capítulos X, XI, XII, en *SĈT*-3 (2), 434-448.

En esta concepción, parece claro que el juicio pronunciado sobre una cultura dependerá del reconocimiento del culto, de la relación con la presencia divina que la sostiene. Para la persona, desde el punto de vista de su éxodo, eso significará que un contenido cultural tendrá valor, mayor o menor, en la medida en que traduzca en ella el ascenso metafísico de uno de sus creadores, la posibilidad de dirigirse a ella con la novedad procedente de otro mundo, y el grado en que favorezca la elevación real de sus miembros. La cultura es digna si representa eficazmente el éxodo, si consiente la transformación del mundo apelando performativamente a la proximidad de un reino que no es de aquí y que, a la vez, permanece cercano y otro. Tal es, según Florenski, la idea medieval, "la penetración en toda la cultura de un principio sagrado"[44].

No decimos con ello nada que no hubiéramos dicho ya. Queda por ver, sin embargo, en qué manera el culto nutre a la cultura, o cómo la cultura es capaz de ser cultual, es decir, dar con la raíz cultual de la cultura.

La cultura necesita un principio trascendente desde el que poder sostener el desequilibrio intrínseco de las acciones y de las interpretaciones, de ergon y energeia. La cultura está atravesada por la antinomia de lo material y del valor, donde cada uno de estos polos exige la comparecencia simultánea de un contrario, pero que, de algún modo, le falla. A ello se refiere Florenski al decir que cada dimensión de la acción tiene que 'demostrar' a su contrario: "Hay que demostrar el sentido de las cosas y la materialidad de los significados"[45].

Los instrumentos, los útiles, en cuanto creados por el hombre, tienen un componente de racionalidad, pero es una racionalidad derivada de su acción para la obtención de un fin material; su logos se deduce, es decir, aparece como por una traslación hacia el ámbito de lo instrumental e inmediato: es válido en cuanto útil, su valor está sujeto a su potencia transformadora. Lo mismo acontece con el conjunto de valores y significados, que presentan una capacidad de acción y de transformación pero sujeta a lo que el marco interpretativo de esos valores ha preestablecido[46]

El producto, el instrumento, ἔργον, es la exteriorización del hombre, que presume una actividad interior no materializada, ἐνέργεια, pero que permanece oculta, importando sólo en cuanto la obra da frutos palpables. El valor, el significado, la concepción interior del hombre aspira a concretizarse en obras, pero en cuanto confirmen y den validez a ese valor. La cuestión que plantea Florenski es: ¿no habrá en el marco cultural una acción que equilibre ἔργον y ἐνέργεια, valor y materialidad, de un modo tal que en el uno esté inmediatamente dado el otro? Que el valor sea transformador por sí mismo, que la utilidad exprese un valor trascendente: en el fondo, esto es a lo que aspiran ambas direcciones de la acción creadora, en la técnica y en los valores asumidos. ¿Podemos tener la síntesis de materia y logos de un modo realmente unitario?

Para postular esa unidad, el desequilibrio puede expresarse de otra manera. El valor (sentido, *logos*, aquello que da luz) de la materia no es un dato inmediato, como sí lo es la materia, sino una derivada suya, y esto significa que todo el conjunto de valores se articula según la obtención de fines y la energía liberada en la acción material. Pero, si

[44] P. Florenski, *La cosmovisión cristiana,* en *SĈT*-3 (2)*,* 441.
[45] P. Florenski, *La filosofía del culto,* 53.
[46] P. Florenski, *Ibid.,* 53-55.

esta fuera la potencia última de la materia, la materia sería últimamente impotente. Se puede postular un estado de materialidad tal que lo material se reconociera como la revelación fáctica de un valor superior, que la materia realizase aquello que les es más propio, en cuanto materia, justamente en su carácter de comunicación, lleno de vitalidad, de un principio irreductible a ella. De igual manera, el conjunto de valores aspira a tener efectividad, a traducirse en obras concretas, pero ésta perdura siempre como tarea pendiente, y, aun habiéndose realizado, el valor de su encarnación no será otro que la primacía concedida a dicho valor entre muchos otros, y no a su capacidad para encarnarse. Cabe, entonces, postular un principio que sea él mismo materia sin disolverlo en ella, a la vez logos y carne, de tal manera que su concreción material y su luz aportada a esa materia, incondicionalmente, sea el 'muy bueno' del que el valor se hace merecedor.

La salvación de la cultura exige reconducir la acción y la interpretación, lo realizado y su valor, hasta el fundamento humano de la creatividad. Ese fundamento presentaría, según Florenski, un equilibrio de logos y materia, ἔργον y ἐνέργεια, espiritualidad y carne. Sólo así aquello que el hombre estima como valioso tendría una fuerza operativa real, y, de igual modo, las fuerzas (también las tecnológicas) no se deberían sólo a una descarga de potencia humana, sino a la simbolización de un valor espiritual. Un fundamento así, dice Florenski, es lo que cada cultura busca a su manera; pero si no se localiza en el corazón del hombre, en la 'raíz mística' de la persona, como la llama Florenski, entonces las aporías culturales serán inevitables.

> Hay que *demostrar* tanto el significado de las cosas como la materialidad de los significados. Pero demostrar el significado de las cosas y la materialidad de los significados sólo sería posible a partir de una cosa cuyo significado se diera directamente, o de un significado cuya realidad no necesitase ella misma ser demostrada. Sería necesario que, aunque fuese sólo en un único punto de la actividad humana, estuviera dada la unidad visible de sus dos polos, es decir, una indiscutible encarnación del significado, o lo que es lo mismo, una indiscutible espiritualización de la cosa. Entonces, apoyándonos en este punto firme, *podríamos* demostrar que las otras producciones de la actividad humana son *sustancialmente* idénticas, aunque a primera vista no nos lo parezcan. Pero, aunque sea sólo en un punto, la unidad ha de ser encontrada: de otro modo no quedará posibilidad alguna de *demostrar* la unidad de lo que es heterogéneo. Hasta que no hayamos establecido que existen efectivamente tales producciones de la actividad creadora del espíritu, no podremos demostrar el sentido de las cosas y de las máquinas, ni de la realidad de los significados y de los términos[47].

Remontarse hasta el fundamento de la acción humana es, por lo demás, la llamada culturológica hecha por Florenski como respuesta a la crisis de la cultura de su tiempo. Se trata de un problema de unidad, no ya en sentido metafísico, sino en todo aquello que el hombre hace y transmite en su estructura social. Porque en la sociedad hay fuerzas de toda índole que nos dividen. La crisis de la cultura no está en una hipertecnologización, cuyo titanismo hubiera que acotar; ni en la voluntad de poder que reduce los valores superiores para el hombre a actos de liberación de la propia potencia; tampoco está en el declive de valores universales, metafísicos. Es una crisis de la unidad, de desintegración.

[47] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 53-54.

Es algo que se percibe en todo cuanto atenaza a la fuerza más auténtica del hombre, envenenándolo o al menos distrayéndolo, imposibilitándole vivir la luz de la Verdad en una cotidianidad concreta, que sólo por momentos se permite contemplar, pero que lo fuerzan, paso a paso, a una vida en el olvido[48]. Para una crisis cultural de la unidad, es necesario superar la escisión entre los valores y la técnica, entre la inspiración de mundos superiores (de cualquier tipo) y sus frutos concretos.

La acción cultural, para ser tal, y para entrar en la sintonía del éxodo humano, necesita una conciencia más profunda. Una conciencia en la que se integren y tensen los dos extremos del máximo sentido y el máximo de realidad concreta, como máximos de espiritualidad y de materia. Porque, en el fondo, dicha crisis de la unidad en la cultura no es otra cosa que una crisis de la libre encarnación – y por aquí entrevemos por qué la desintegración cultural tiene que ver con los movimientos ascendente y descendente de la persona –. Una crisis de la encarnación que exige recuperar el fundamento en el que se juega la dignidad de la persona y de su actividad; de lo contrario, según Florenski, sólo queda un infierno cultural análogo a la desesperación ante la Verdad que movió a la teodicea, un infierno análogo porque se trata de la separación entre lo manifestado, presente, realizado (esta vez en objetos culturales) y el fundamento ontológico, místico:

> La unidad de la autoconciencia (la apercepción transcendental, o la identidad del Yo consigo mismo, Yo=Yo) exige también la unidad de la actividad espiritual, de la actividad de la razón, la articulación orgánica de sus actividades. Las actividades de la razón *no pueden* no estar interiormente unificadas. Y si esto es así, entonces la razón tiene que *saber* de su unidad. Pero para saber de su unidad, tiene que tener ante sí una actividad propia de tales características que en ella se lleve a cabo con evidencia la unidad del sentido y de la realidad. Esta efectuación de la evidencia por parte de la razón, en la unidad del sentido y de la realidad, constituiría *el puente* que uniría en general la actividad de realización en cuanto tal con la actividad de donación de sentido en cuanto tal. Con otras palabras, si se da un equilibrio que resulte visible entre una y otra actividad, entonces tiene que darse también un punto de conjunción, por medio del cual, apoyándose en él y mirando en él, la razón reconozca por anticipado su propia unidad, es decir, un punto *de efectuación* en la actividad misma de la autoconciencia unitaria, del Yo=Yo. Por el contrario, si no se da un punto tal, entonces la razón se fragmenta, el Yo se disgrega trágicamente del Yo, se separa de sí mismo: en el límite, esto significaría *la locura del sinsentido ontológico*, *la gehenna*, *el infierno*. De este modo, podemos decir: la unidad de la autoconciencia, Yo=Yo, necesariamente presupone una actividad de la razón que conjugue armoniosamente la realidad de la máquina-cosa con la dimensión del sentido presente en el concepto-término[49].

Sabemos de esa unidad; remontarse hasta esa actividad en la que aflora el fundamento humano es posible, inconscientemente la conocemos en la acción o en la interpretación culturalmente asentada, porque, si no, no actuaríamos en la industria técnica ni transmitiríamos valores de ningún tipo. Pero si no nos remontamos hasta ese tipo de actividad, es porque en ella se exige la contradicción, o sea, es una actividad antinómica que sanciona el unilateralismo tecnológico, material, y el unilateralismo ilustrado,

[48] Cfr. P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, IX, *SĈT*-3 (2)*,* 433-434; *Balances, SĈT* 3(1), 371-372.
[49] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 54.

ideologizante, que intenta sobreponer valores a realidades concretas. La necesidad de recuperar la unidad es la necesidad de una actividad antinómica:

> La actividad que buscamos constituye la condición transcendental de todas las actividades de la razón, y de la misma razón en cuanto tal. La razón misma, para subsistir, tiene que apoyarse en una antonomia viviente, y consolidar sobre esta antinomia su propio equilibrio. De otro modo el equilibrio se pierde al instante, y la razón, de un modo incomprensible pero indudable, se descompone, perece y arde en el fuego de la gehenna. La actividad antinómica de la razón no sólo es deseable por sí misma, sino que resulta desesperadamente *necesaria* como condición de posibilidad de *toda* la vida, en *toda* su composición y estado, incluso en aquellos fenómenos vitales que, parasitando sobre esta actividad originaria y robándole su jugo, dirigen sus golpes contra la vida, socavando con ello las raíces de su propia nutrición. Así, queda establecida formalmente la *necesidad* de una actividad antinómica. ¿Cuáles son ulteriormente sus signos de reconocimiento más peculiares, en conformidad con los cuales sería posible determinar el lugar preciso donde buscar esta actividad, que resulta verdaderamente de una importancia fundamental, esta actividad que constituye el *prius* de la subsistencia humana, aquella actividad por medio de la cual y en cuyo desarrollo el hombre llega a hacerse por primera vez un ser humano? Siendo producción de cosas-*realidades*, esta actividad, de una u otra forma, ha de tener relación con el mundo material, y además no en sus aspectos apenas tangibles (digámoslo de antemano), como la elaboración de los términos, que se encarnan en las más finas vibraciones del medio aéreo, sino en unos rasgos más indudables y evidentes, en un material masivo y claro, irrefutable y tangible como una cosa sólida. Por el otro lado: siendo *producción* de sentidos – λόγον–, siendo una acción «espiritual (*umnym*, de la "mens")», «relacionada con la palabra » –de nuevo en referencia a la donación de sentido–, esta actividad tiene, de uno u otro modo, que esclarecer los sentidos – τούς λόγους–, y además hacerlo *de un modo evidente*, y no como se hace en la técnica (expresamos de antemano nuestra convicción de que en la técnica se da, a pesar de todo, el sentido), donde es preciso *demostrar* el sentido. Por consiguiente, el sentido, en la producción llevada a cabo por esta actividad del espírtiu de la que hablamos, tiene que ser evidente, manifestado en algún tipo de *cuerpo*: el mismo cuerpo tiene que estar presente ante la contemplación como un determinado *sentido* encarnado: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, la Palabra se hizo carne[50].

¿Qué significa esta necesidad, a la vez cultural y personal, de lo antinómico? Si somos coherentes con toda la cosmovisión florenskiana, se trata de la necesidad del símbolo, de crear una cultura simbólica, pero que nazca del fundamento simbólico de la persona, de los símbolos que hacen ser a la persona. Es a esto a lo que se dedica el esfuerzo de Florenski durante la década de los veinte, en los años de antropodicea, de labor técnica e histórica: recuperar los símbolos fundamentales que permanecen como condición de toda transformación social, tecnológica e ideológica; afirmar el valor permanente del símbolo cuando la cultura se desintegra y se divide en dos direcciones fundamentales (las razones de la transformación material y lo que queda de los valores humanos), pero también aventurar la posibilidad exigida de crear una cultura nueva que se ella misma simbólica y que refleje el simbolismo de la persona.

[50] P. Florenski*, Ibid.*, 54-55.

De un modo más preciso, la necesidad del símbolo aquí acontece como la necesidad de unidad entre símbolo y simbolizado[51], de tal manera que en la acción se mantenga lo más posible esa unidad. Aquella actividad buscada por Florenski, que sirve de fundamento a la creación humana y en la que se reequilibra la materia y el logos, el valor y el producto cultural, habrá de ser el lugar en el que el símbolo muestra su unidad plena con lo simbolizado, allí donde lo simbolizado se haga presente, con su sentido y con su fuerza, en la realidad que lo simboliza. Y si esta unidad es posible, la cultura dejará de ser un motivo de pérdida humana, descubriéndose como el lugar en el que el hombre realiza aquello que le es más propio. Así, ir al fundamento de la acción humana, en el diagnóstico cultural de Florenski, no tiene el signo de una normatividad abstracta, moral, en cuyo caso la potencia material se inclinaría hacia el extremo de los valores, arriesgándose a una injusticia respecto de lo material. Ir al fundamento es ir a allí donde lo simbólico máximamente se realiza. ¿Existe tal actividad?

Como ocurriera en la teodicea, también aquí Florenski propone una idea de aquello que busca, el necesario imprescindible sin el cual la vida se haría imposible, para después preguntar si existe o no[52]. En este modo de plantear la cuestión hay algo de verdadero, que expresa la profundidad del problema. Dicha actividad *tiene que existir*, porque, si no, la cultura del hombre se convierte en un infierno; pero, sobre todo, porque si no existe la vida material, inmediata, se escinde irrevocablemente de la Verdad metafísica, invalidando de paso a la teodicea. En la carne, en la política, en la construcción técnica, en todo lo que el hombre hace y padece, ha de ser posible mantener la unidad que liberó interiormente a la persona, más aún, todo lo que el hombre construye ha de ser la expresión de esa libertad interior. Y ello, por la misma Verdad metafísica. Ella es la que ha afirmado la posibilidad de una unidad símbolo-simbolizado, porque Ella es esa misma unidad, y hasta el mundo creado, como descubre la mirada sapiencial, se mantiene en esa unidad. Si el hombre, ahora, es incapaz de mantenerse en la estela de esa unidad simbólica, significaría que está tan dañado que es incapaz de vivir según el bien comunicado en el símbolo y, por ello, que es últimamente impotente. Pero sería la acusación más grave levantada contra la creación de Dios.

Dicho de otra manera, si en la acción humana, libre y creadora, no puede mantenerse la unidad simbólica, que hace a la persona, persona, entonces la creación queda invalidada: las energías divinas están presentes en el mundo creado, pero no lo están suficientemente en la criatura más excelsa, la humana. Una imposibilidad así, ¿no se revertería hasta la teodicea? Si el hombre, en su creación libre, se muestra incapaz de obrar según Dios, como unidad plena de Existencia y Logos, entonces, ¿dónde queda el éxodo del hombre?

---

[51] "En el templo, el iconostasio divide el altar del resto de la iglesia, porque el altar representa el cielo. Mejor dicho, no representa el cielo, sino que es el cielo mismo. Este es el mundo celeste. Atravesar el iconostasio es pasar a una atmósfera diferente, espiritual, un ascenso espiritual", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, III, *SĈT*-3 (2), 393. "El rito litúrgico no es sólo un símbolo, también es aquello simbolizado", *Ibid*., VIII, 424.

[52] "Así, en esta nueva realidad, como en el nudo central de la existencia, se encuentran recíprocamente tanto la actividad práctica como la actividad teorética, porque aquí, en este tronco común doble se hace evidente que las dos actividades no son dos, sino una, una y la misma actividad: la del sentido real y la de la realidad espiritual. Una única actividad, mantenida en los dos momentos de su tensión polar. Esta actividad, pues, *tiene que* existir; pero ¿*existe* efectivamente?", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 56.

3.2 *El reconocimiento de la actividad fundante entre las acciones realmente existentes*

Florenski va todavía más allá. No se pregunta sólo si el hombre puede obrar según Dios, o sea, si su acción puede expresar el mundo de Dios. Lo que Florenski pregunta es si una acción así existe de hecho entre todas las actividades humanas del hombre; no si la cultura pudiera convertirse en eso, más bien si hay ya en la cultura algo que nos hable de otra cosa, una acción en la que el hombre ya está fuera de sí. De lo contrario, la materia, la historia, la creación técnica, toda la cultura quedaría a merced de un principio superior, pero que les sería extraño. Lo que hay que buscar, según Florenski, es una actividad material en la que el hombre ya expresa la perfecta unidad simbólica. Sólo así podría empezar a justificarse el sentido de las culturas en la historia: no es que a ellas haya que poner desde fuera inyecciones de la Verdad, sino que ellas, en una medida que hay que redescubrir, son portadoras de la Verdad, porque todo lo que el hombre ha acumulado en la historia habla de una realidad primigenia, que es relación con otro mundo[53] .

Antes de una propuesta religiosa, Florenski se pregunta si la actividad buscada no estará en el arte.

> En la obra de arte hay el aspecto práctico (la encarnación por parte de la razón de sus contenidos) con el aspecto teórico (la interpretación de la actividad). La obra de arte no necesita la demostración de su realidad material (porque es real de un modo evidente, está claro que es una cosa determinada), ni la demostración de su sentido ideal (porque es comprensible de modo incuestionable está claro que no carece de sentido). La obra de arte es ἔργον, pero también es ἐνέργεια del espíritu, que incesantemente se genera y vibra[54].

Por sí mismo, el arte incluye en su razón de ser aquella antinomicidad de valor y realización material, unidas de una manera inmediata. Si el arte fuera el camino de salvación cultural (y habría entonces que preguntar: ¿qué arte?), eso no significaría que la persona se salvara en el arte, pero sí que el arte es la expresión mejor de la salvación humana, donde el hombre sale realmente de sus límites para después volver a ellos y mostrar, a través de ellos, aquella otra realidad que ha sido contemplada. Además, significaría que la industrialización tecnológica y la asunción de valores colectivos podrían reequilibrarse según la creación de formas bellas: la obtención de fines quedaría acotada por la normatividad de la belleza, la praxis de principios fundamentales se realizaría estéticamente.

Pero Florenski no otorga al arte la dignidad del fundamento de la acción. Como mucho, el arte es un indicio, que recuerda que el fundamento de la acción es otro, y que existe. Esta es una sentencia sobre el arte, porque en él no se realiza plenamente la unidad del símbolo y lo simbolizado, en el símbolo lo simbolizado comparece y actúa sólo condicionalmente. Por eso también el arte ha de ser salvado. En este juicio, Florenski

[53] Por eso Florenski desde el principio descubre en su peculiar arqueología cultural trazas de lo sagrado y plantea un hilo interpretativo que nace del origen religioso de la cultura a un principio superior que ya se ha perdido. La crisis de la cultura es una crisis de la memoria, ir a los fundamentos es recordar el producto cultural mismo, y no una Verdad conocida pero lejana.

[54] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 57.

coincide todavía con Soloviov: la belleza, en el arte humano, no alcanza la realización suprema a la que aspira la creación, porque no es absolutamente transformadora, hasta el punto de que la belleza se muestra impotente ante la impotencia última de la materia, en la muerte[55]. "Una estatua es a la vez realidad concreta y sentido, pero no está suficientemente permeada por este último. Si la destruimos, sólo queda polvo"[56].

El arte no es la acción cultural pretendida, el arte no salva. Pero la salvación de la cultura no será sin el arte; la síntesis realidad-sentido ha de ser la realización más fuerte de una Belleza todavía superior. Ha de ser la posibilidad de inmortalizar la materia en una Belleza divina.

Aquí es donde Florenski afirma el origen cultual de la cultura. Si el fundamento de la acción y la condición de sus realizaciones exige una actividad antinómica, la cultura devuelve la mirada a la máxima contradicción posible de creado e increado, absoluto y relativo, infinito y finito, allí donde se encuentran las libertades humana y divina. "La religión conduce a la unión inefable y terrible de dos mundos, a través del culto. Por eso, la acción litúrgica es el corazón de la actividad del hombre en general, la acción primera"[57]. Aquello que el arte realiza sólo de manera parcial y condicionada, a ojos de Florenski solo puede cumplirse en el culto, de donde la liturgia resulta ser la "síntesis de todas las artes"[58]. El culto, como encuentro con la Trinidad Creadora, es la condición de lo que significa crear, y las obras del culto (la acción litúrgica, que incluye sus objetos

[55] Dice Soloviov: "Del mismo modo que un rayo de luz solamente juega en el diamante para deleite del que lo observa, pero sin cambiar el fundamento material de la piedra, aquí la luz espiritual del ideal absoluto, refractada a través de la imaginación del poeta, deslumbra la oscura realidad humana, pero no lo cambia en esencia", V. Soloviov, "El sentido general del arte", en *La transfiguración de la belleza,* 137. Para Soloviov, como después para Florenski, la belleza ha de suponer una unidad tan plena de carne y espíritu que se inmortalice la realidad concreta, material, del ser creado; por eso el fin del arte es el mismo que el de la religión cristiana: "Para la plenitud de la belleza es preciso: 1) una materialización inmediata de la esencia espiritual y 2) una espiritualización plena de los fenómenos materiales en tanto forma propia e inseparable de un contenido ideal. A estas dos condiciones es necesario añadir, o mejor dicho, de ellas emana una tercera: 3) la unión inmediata e inseparable en la belleza de un contenido espiritual con su expresión sensible, la mutua y plena interpenetración en el fenómeno material, que realmente se hace bello, esto es, que realmente encarna en sí la idea. El fenómeno debe ser tan indeleble e inmortal como la propia idea. (…) De aquí se deducen tres tareas fundamentales para el arte en general: 1) la objetivación directa de aquellas cualidades y rasgos más internos y profundos de la idea viva que no pueden ser expresados por naturaleza; 2) la espiritualización de la belleza natural; y, a través de ella, 3) la inmortalización de sus fenómenos individuales. Esto supone transformar la vida física en vida espiritual, es decir, en aquella vida que, en primer lugar, porta en sí la palabra o revelación, que es capaz de expresarla externamente de manera inmediata; que, en segundo lugar, es capaz de transformar, de espiritualizar la materia o encarnarse plenamente en ella y que, en tercer lugar, se libera del poder del proceso material y por ello existe eternamente. La encarnación perfecta de esta plenitud espiritual en nuestra realidad, la realización de la belleza absoluta en ella, o la creación de un organismo espiritual universal, es la tarea más elevada del arte (…). Que el fin del arte sea tan elevado no es una exigencia arbitraria, sino que surge del vínculo siempre existente y que alguna vez se manifestó claramente, entre el arte y la religión", *Ibid*., 129-131.

[56] P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, 129. "Las obras de las artes plásticas testimonian con especial claridad que existe la actividad del espíritu humano que estamos buscando. Y esta actividad, como decíamos, tiene su ejemplo más cercano en el arte. Decimos 'el ejemplo más cercano' porque la dotación de sentido a la materia, obrada por el arte, todavía es una comprensión relativamente exterior. El mármol de una estatua rota, o los colores de un cuadro desgastado son materia, son sólo materia que no ha recibido un sentido profundo y que no ha sido interiormente transformada, asimilada por el espíritu: no se convierten en oro, son sólo cosas doradas por el Logos", P. Florenski*, La filosofía del culto*, 56.

[57] P. Florenski, *La filosofía del culto* 60.

[58] Cfr. P. Florenski*, El rito ortodoxo como síntesis de todas las artes*, en *Izbrannye Trudy o iskusstvu* 199-215.

concretos, sus oraciones y ritos, su tradición, etc) son realizaciones de la unión simbólicamente necesaria para la cultura. Por ello, el hombre es *homo sapiens* y *homo faber*, porque ante todo es un ser litúrgico. "La actividad que, por excelencia, es más propia del hombre, es la liturgia, porque el hombre es un *homo liturgicus*. En cambio, el resto de actividades resultan colaterales y expresan sólo una parte unilateral del hombre, y, además la expresan de modo poco claro, porque no pueden transparentar su carácter contradictorio, abandonando en la sombra uno u otro aspecto de la antinomia"[59].

La liturgia existe, es una actividad cultural concreta que, si es verdad y no un arte refinado, resulta ser el portador cultural de una Verdad suprema, toda vez que la creación de útiles y la comunicación de valores se debe a ella, existencial e históricamente[60]. Ahora bien, la liturgia también puede decaer, volverse autosuficiente y reducir la creatividad humana, reduciendo el dramatismo de la acción en la historia a una acción litúrgica despojada de su valor salvífico, como en una liturgia sin éxodo[61].

3.3. *La inspiración profética de la teurgia*

Por eso, como norte y contraste de la acción litúrgica, Florenski presenta – como hizo también Soloviov – la idea de *teurgia*. La teúrgia es la acción creadora de Dios con la que se puede conjugar la creatividad humana. ¿Qué representa la teúrgia para el hombre? Es aquella dimensión humana que a la vez es más que humana, es cultura y no-cultura a la vez. "Se puede explicar la cultura desde una cultura no revelada, que permanece en potencia; una creación cultural única, por sí misma, pero que permanece oculta. Se trata del embrión mismo de la cultura. Y hay que buscarlo en las entrañas de la persona; sin él, el hombre no sería hombre, y es algo que le está dado desde antiguo. Es la mística; es el centro de istrumenta, notiones, sacra, que mantiene los vínculos de éstas y garantiza su presencia. Es la raíz de las relaciones"[62]. La mística, "la profundidad de la persona humana"[63] es la máxima potencia creadora, porque es la perfecta unión de lo simbolizado y de los símbolos culturales; es pues la fuente de la única cultura posible.

> No se puede vivir sin teúrgia, porque es lo que hace hombre al hombre. A todos aquellos que reducen todo a realidades mundanas, sólo hay que exigirles una cosa: coherencia. Y dispersar a "los soberbios de corazón" (Lc. 1, 51). A quien reniega de la teúrgia sólo hay que decir: "estás negándote a ti mismo". El hombre es la unidad viva de lo infinito y lo finito, lo eterno y lo pasajero, lo perecedero y lo permanente, lo imprescindible y lo casual, el corazón del mundo real e ideal, el "nudo entre dos mundos" (expresión de Derzavin). Así que puede crear solamente aquello que se le asemeja[64].

[59] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 59.

[60] Sobre el origen cultual de la filosofía, cfr. P. Florenski, *Los primeros pasos de la filosofía,* lección VII, en *Iz iztorii antičnoj filosofii*, Ĉast'II, 173-346; P. Florenski, "Culto y filosofía", La filosofía del culto, III, 99-125.

[61] Cfr. *supra*. cap. VII, 2.4.

[62] P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, XI, *SĈT*-3 (2), 441.

[63] P. Florenski*, Ibid.*, 440.

[64] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 58.

La teúrgia es la realización de la unidad suprema en el hombre, como victoria sobre las fuerzas divisorias. Podríamos hablar de una triple unidad[65]. Primero, unidad divina y humana; por ello, unidad de las esferas en las que el hombre actúa. En las realidades concretas, materiales o conceptuales, la teúrgia realiza la unidad simbólica, la verdad del símbolo: una cosa se revela en otra, actúa y es eficaz desde otra y para otra. Segundo, como unidad entre los hombres, en una cultura de la proximidad, que contempla la amistad y la hermandad como condiciones de toda obra cultural valiosa[66]. Tercero, en la unidad interior de cada persona, como aquella unidad de la autoconciencia, fundada en el *sum* místico ("*Tu es, ergo sum*"), que es el sostén ontológico de la acción: la persona, creando y sirviendo, revela quién es él y quiénes son los otros. Por eso, el precepto "conócete a ti mismo", asumido en su profundidad mística, no crítica ni subjetivista, es el fundamento único de la cultura[67].

Así, en la creatividad humana se realizan los pilares afirmados por la teodicea (el éxodo místico del hombre, la amistad, el conocimiento de la Verdad como vida del uno en el otro) y del carácter místico del mundo. De nuevo: no hay cultura posible sin la experiencia de la Verdad, ni sin ceder espacio a la acción efectiva de la Verdad en el hombre.

Asimismo, la teúrgia es la síntesis de materia y valor, carne y espíritu, porque une a la materia con la realidad divina y al espíritu humano con el espíritu divino. Así, las energías divinas obran en el espíritu encarnándolo, liberándolo de un repliegue intimista, y obra en la materia iluminándola, liberándola de su pulsión autónoma[68]. En este entrecruzado, lo divino concede al hombre, al obrar dentro de él, la unidad inseparable de lo externo y lo interno, lo inferior y lo superior, lo manifestado y lo no-manifestado.

La teúrgia se perfila como equilibrio de la acción y de la contemplación. Es la justificación del ser creatural en la historia, originada en el acontecimiento – cósmico y personal – de la creatividad divina, a la que se une – en unidad real, simbólica, de copresencia intercambiada – la creatividad humana. Y esta síntesis de libertades creativas es el fruto operativo de un conocimiento muto, entre Creador y criatura: el hombre puede co-crear con Dios porque lo conoce, lo conoce en el amor, de tal manera que todo el misterio divino le pertenece y puede asistir con Dios a las decisiones sobre el mundo, grandes o pequeñas. Esta es la posibilidad de vivir creando según la Verdad. Y, sin

[65] La triple unidad de la cultura (de significados, instrumentos y objetos sagrados) para Florenski es análoga a la triple unidad de intelecto, sentimiento y voluntad; "la unidad de la cultura, por tanto, no puede no ser sagrada", P. Florenski, *La cosmovisión cristiana*, *SĈT*-3 (2), 441.

[66] "Para destruir dentro de uno mismo la dureza del mundo, se necesita un órgano eclesial. La laura de San Sergio, la Academia de Platón, la Escuela pitagórica, el Colegio sacerdotal egipcio; se trata siempre de lo mismo: no escuelas, sino comunidades, lazos personales y vitales, más fuertes que los lazos de sangre. Solamente en esta proximidad orgánica es posible formar una escuela en sentido auténtico", P. Florenski *La cosmovisión cristiana*, *SĈT*-3 (2), 486.

[67] "El mundo vuelve a tener un carácter místico. Por eso, es interesante resaltar el momento en el que florecen las raíces interiores, con su vitalidad interior. El platonismo no ha sido suficientemente comprendido. Con el γνῶθι σεαυτόν del templo de Delfos, se entendía un conocimiento socrático-platónico interior del hombre, no un conocimiento de sí mismo en cuanto a las condiciones físicas. La tarea del conocimiento de sí mismo es descubrir dentro de uno mismo la auténtica faz del hombre, su ser, no un sujeto como centro geométrico de fenómenos positivistas, porque ese ser sustancial es la causa creadora capaz de obrar", P. Florenski*, Ibid.*, IX, *SĈT*-3 (2), 432.

[68] "La naturaleza de la religión consiste en unir Dios y el mundo, el espíritu y la carne, el sentido y la realidad. (…) Las religiones conducen hacia lo inefable, terrible e inalcanzable unión de dos mundos, lo cual se realiza a través del culto", P. Florenski*, La filosofía del culto*, 60.

embargo, se trata de una posibilidad que permanece incumplida, en una carencia radical que tiene a la vez el signo de la injusticia (porque nuestra cultura está muy lejos de convertirse en teúrgia, porque nos hemos olvidado de lo primordial) y el signo de una esperanza, porque se trata de una realización que sobrepasa a la posibilidad humana.

"Nuestra vida, la auténticamente nuestra, no está organizada según la teúrgia"[69]. Esta, para Florenski, es una constatación de hecho. Nada más coherente: si nuestra vida fuera ya teúrgia, la antropodicea no se plantearía como problema, porque estaría ya operativa. Pero esta carencia, que aparece como una caída lamentable del hombre, ¿es histórica o metahistórica? Y la esperanza de realizarla, ¿es también histórica – y, por tanto, realizable aquí, en la tierra y en el tiempo – o metahistórica? Este punto en Florenski no es claro, a pesar de que aclararlo sería decisivo para el peso de la antropodicea, así como para realizar una filosofía de la historia. Florenski habla de un tiempo, casi remoto, en que la teúrgia se realizaba armónicamente, al que siguió un momento particular ("cuando la unidad de la actividad humana empezó a desintegrarse"[70]), que, por su carácter, no puede dejar de tener tonos místicos, pero que enseguida se concretiza en el momento decisivo de la cultura occidental, con el Renacimiento:

> Las bellas artes, históricamente, son eslabones caídos de la cadena o crías que han saltado del nido de aquel arte mucho más serio y creador, del arte de la acción divina, la teúrgia. La teurgia, como destino fundamental de la vida humana, como tarea de una total transformación de la realidad por parte del sentido y de la realización total del sentido en la realidad, era en los tiempos antiguos el punto de apoyo de todas las actividades de la vida; era el seno materno de todas las ciencias y todas las artes. Constituía la condición real del desarrollo de la autoconciencia, la fuente de la vida. Era todo el obrar del hombre. Todas las actividades encontraban en ella su unidad, y su existencia al margen de ella era vista como algo frívolo, superficial, pervertido, y por consiguiente como algo ilegítimo y enfermo. Dicho con mayor exactitud, la existencia autónoma de actividades fuera de la teúrgia suponía un sacrilegio, y así era considerada. En un tiempo aún más lejano no surgía, ni podía surgir, la idea de una posible autonomía: en una conciencia firme y sana se descarta hasta el mínimo brote de locura. Pero cuando la unidad de la actividad humana comenzó a degradarse, cuando la teurgia fue recluida en los meros límites de los actos rituales, en el culto en el sentido tardío de la palabra, entonces las diversas actividades vitales, separándose de aquella y, por así decir, legitimando su propia existencia pervertida, su sacrílega independencia, su autosuficiencia al margen de Dios, se hicieron triviales, superficiales, carentes de un contenido interior valioso. Perdieron así su verdadero punto de conexión, y por ello la seguridad de su carácter incondicionalmente necesario. (…). Entonces las actividades cambiaron su orientación, de la *Realidad y el Sentido*, a las realidades y los sentidos, es decir, separándose de lo Primero, se convirtieron en realidades vacías y en sentidos engañosos. Las cosas materiales se volvieron nada más que cosas útiles, los conceptos se convirtieron en categorías vacías. Pero el utilitarismo ya no era un signo de la realidad, ni la persuasión signo de veracidad. Todo se volvió semejante a la Verdad sólo exteriormente, dejando de participar de la Verdad, dejando de ser por la fuerza de la Verdad y en la Verdad. En breve, todo se volvió secular. Así surgió la civilización humanista de la Europa occidental, que supone la corrupción, la disgregación y ya casi la muerte de la cultura humana. De este modo, la personalidad humana se desintegró y se perdió en todo tipo

[69] P. Florenski*, Ibid.*, 58.
[70] P. Florenski*, Ibid.*, 56.

de especialidades, detalles y particularidades, ninguna de las cuales resulta necesaria, siendo todas fortuitas y condicionales. La persona misma se desintegró, al haber perdido la condición incondicional de su propia unidad, y con ella también la solidez de la autoconciencia nouménica. Así, el alma se disipó en una mera suma de pensamientos e intenciones, es decir, de circunstancias arrastradas desde fuera por vientos ocasionales[71].

Identificar el carácter histórico de esta pérdida es importante, repito, no sólo para interpretar culturológicamente a la historia, sino para discernir en qué medida la realización de una teúrgia puede plantearse como propósito humano. ¿Está al alcance del hombre? Si la pérdida de la teúrgia se identificase simplemente con épocas medievales y, en nuestra historia reciente, con el periodo previo al Renacimiento, se cometería la ingenudiad de pensar que la teúrgia se realizó alguna vez en la historia como sistema ya trazado y operativo de la acción individual y colectiva. Y eso plantearía el problema elemental de constatar que toda época ha tenido un desequilibrio (tanto es así que ni la acción histórica ni el arte de aquellos periodos 'medievales' lograron superar a la muerte ni inmortalizar la carne y la naturaleza, que tal es la tarea de la teúrgia), además de preguntar – un punto que en Florenski permanece oscuro – por qué acontece la caída de la teúrgia, por qué aparece el desequilibrio, por qué la actividad humana se desintegra, sobre todo si esa caída sigue a un alcance histórico de lo teúrgico.

A primera vista, esta cuestión permanece irresuelta. El horizonte de lo teúrgico y su caída parecen, eso sí, muy fecundos para la lectura que Florenski hace de la secularización, una secularización que está en el origen del titanismo tecnológico y filosófico. También perfila con mayor claridad aquello que para Florenski habría de ser la orientación de la cultura: una sujeción de lo técnico y de los valores según lo sagrado[72]. Pero, para reinterpretar la referida tensión de lo histórico y lo metahistórico con la posibilidad de reconvertir la cultura en una cosmovisión de lo sagrado, tal vez hay que atender a la diferencia señalada por Florenski entre teúrgia y culto, o sea, entre aquella actividad litúrgica, que sí tenemos a nuestro alcance, y el principio teúrgico, que habita misteriosamente el corazón del hombre, pero que permanece incompleto, no suficientemente realizado en la historia.

---

[71] P. Florenski*, Ibid,*, 56-57.

[72] Cfr. P. Florenski*, Ibid*, 76-77. "La gran pregunta que late en todo lo que hemos dicho es: ¿utilidad o sacralidad? Desde el punto de vista del materialismo histórico, la santidad o la sacralidad de algo es sólo una particular consagración de su utilidad. Pero todavía es posible invertir la causa respecto del efecto. Porque podemos pensar que cualquier perfeccionamiento cultural, cualquier herramienta o técnica no es otra cosa que una secularización, una mundanización de lo sagrado. Desde esta perspectiva, no hay una elevación de lo útil a lo sagrado, sino viceversa, es desde lo sagrado de donde desciende el sentido de lo útil. Así sucede, de manera innegable, en muchos elementos de nuestro mundo. La música, el arte, la decoración tenían originariamente un significado sagrado y ritual. Sólo en un segundo momento se aprovechan como útiles, en cuanto instrumentos agradables para la vida del mundo. También es innegable que la filosofía es sólo una secularización de la visión religiosa (…) una mundanización, que tuvo lugar en un segundo momento, de lo que antes se consideraba sagrado. En esta dirección, podría incluso decirse que la utilidad de muchas cosas sagradas se debe a una adaptación del hombre a aquello que para él era sagrado (…). Para el materialismo económico, el uso material es la base de la superestructura, o sea, que del uso material desciende lo espiritual, el mito y el culto. En nuestra teoría acontece lo contrario: del culto desciende su utilidad, por un lado las ideas y por otro las aplicaciones materiales", P. Florenski, *Los primeros pasos de la filosofía*, en *Iz iztorii antichnoi filosofii*, 200.

> Nos preguntábamos acerca de la actividad fundamental de nuestro espíritu. Teurgia: esta es, en el sentido originario de la palabra, la respuesta a nuestra pregunta; la teúrgia es aquella actividad que buscamos. Aunque nuestra vida no se halla realmente organizada según la teúrgia, eso no significa que no exista, como posibilidad de una espiritualización más profunda que la de las artes. Ciertamente, existe, aunque más bien hay que decir que existe la semilla en torno a la cual y a partir de la cual la teúrgia se desarrolla. Cuantitativamente menor respecto de la teúrgia, esta semilla no es inferior a ella, dada su cualidad y la profundidad de su unidad antinómica. Es la teúrgia misma, pero en reducido, casi como una piedra preciosa o una flor. Esta semilla de la auténtica humanidad, esta piedra preciosa de la integridad espiritual, la flor de la cultura, es el culto en su sentido más preciso[73].

La caída, como quiera que sea, no supone una pérdida total de lo teúrgico (no puede serlo, si no, el hombre desaparecería). Permanece el culto concreto, religioso, como teúrgia a pequeña escala que cohabita con otras actividades humanas, pero que les ha dado algún tipo de impulso y que, después de su autonomía, espera una libre reinterpretación . El culto no es toda la teúrgia – y esto es importante para comprender que en la visión sacral de Florenski no hay reduccionismo alguno, de la potencia creadora del hombre a lo ritualístico, porque se trata más bien de despertar e intensificar lo que de sagrado hay en toda acción humana realmente creadora, para comunicarla con el culto concreto y poder llevarla a plenitud. La teúrgia no es solo el culto. Pero el culto concreto es la promesa que queda de la teúrgia. Así, hay una diferencia existencial entre teúrgia y culto, entre liturgia y vida litúrgica, y ambas corren el riesgo de malograrse si el culto o la acción humana se afirman autónomamente.

Este es el criterio fundamental desde el que Florenski discierne la crisis cultural de los últimos siglos, entre la imposibilidad de la cultura occidental moderna y la inoperancia del confesionalismo que se afana en preservar la esencia de su confesión desentendiéndose de las provocaciones históricas.

Aun así, permanece irresuelto que el reordenamiento de la teúrgia sea una tarea histórica, escatológica, o ambas a la vez[74]. Tal vez pueda aclararse con este sentido del culto, como semilla reducida, pero real y eficaz, de la teúrgia. Porque el culto es la salida de lo creado más allá de sus límites y la entrada de todo cuanto acontece a la criatura en el mundo divino. Florenski se refiere a la posibilidad de un contacto con el mundo trascendente precisamente dentro de los límites de la cultura (esto es la liturgia), por eso la cultura puede plantearse como espacio decisivo para el destino eterno del hombre. La 'caída' histórica del periodo medieval es un acto histórico: Europa ha perdido la fe y su

[73] P. Florenski*, La filosofía del culto*, 58.

[74] "Toda disolución de la cultura es una escatología, porque es la muerte de un periodo y el final de un tiempo, de donde se deriva aquella inquietante impresión de que estamos ante aquel final en el que se vierten todos los tiempos del mundo. Es lo que advertimos ahora. (…) Pero la liturgia ofrece la imagen de un acontecimiento, que para un determinado momento de tiempo ya ha pasado, si bien haya existido desde tiempos antiguos y sea eternamente existente. Es un acontecimiento que se localiza más allá del tiempo y a la vez pertenece a un momento histórico determinado. (…) De igual manera, también el fin del mundo puede ofrecer sus arquetipos originales a través del paso de los siglos, así como Cristo nace, a la vez, en un determinado momento histórico y también hoy: se trata de contemplar, a través de nuestra propia realidad, lo que queda fuera del tiempo. La tipología escatológica se ha repetido numerosas veces, incluso en las épocas egipcia o romana. (…) Pero cada vez hay que estar preparados, porque no sabemos qué crisis será la última", P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, II, en *SČT*-3 (2), 389.

acción se desintegró a partir del XV (siempre según el juicio de Florenski), pero ese acontecimiento es una crisis que saca a la historia de sus límites y lleva al hombre al juicio de la eternidad. De igual manera, la crisis contemporánea – en la que Florenski ve oportunidades para el renacimiento de una cosmovisión sagrada- es una crisis, un juicio al hombre y una apertura concretísima a la eternidad. Así, en la cultura el hombre entra en el misterio divino y decide en ella su destino ante el trono de Dios, y del destino cultural depende que ese cara a cara sea mutuo éxodo o no[75].

En todo caso, al proponer este sentido cultocéntrico de la cultura, creo que hay dos elementos que merecen ser tenidos en cuenta. El primero es que la teúrgia es la acción divina en la historia, singular e irrepetible, como acontecimiento que modifica el curso de la creación. Es un acontecimiento cósmico e histórico. No sólo por un principio teológico y cristológico, sino, por ello, personológico: la persona, para actuar, necesita el sostén de la creación, de la acción primera de Dios, en un sentido casi obediencial a la naturaleza, a la materia, a lo que porta el sello creatural, pero el encuentro de dos libertades empuja al hombre a permanecer alerta en diálogo exigido para la teofanía en la historia. Esta es la exigencia del éxodo respecto de la cultura humana. Si la teúrgia se agotase en un sistema de vida, litúrgicamente afirmado como procedente de Dios y que torna a Dios, se correría el riesgo de hacer de la teúrgia un modo de vida asentado, lineal, sin auténtico descenso. Se necesita el éxodo para comprender la teúrgia como lo que realmente es: promesa divina, liberación humana, proyecto divino y audacia humana.

El otro factor es la localización del culto. Esto equivale a preguntar cuál es el centro y el sujeto del destino histórico. Ciertamente, al hablar del origen cultual de la cultura, Florenski tiene en mente los cultos de la antigüedad y el culto cristiano máximamente expresado en la liturgia bizantina. Al mismo tiempo, el pasaje evangélico del diálogo de Jesús con la samaritana (Jn. 4), que Florenski cita a menudo, ofrece otra idea de la localización del culto: "llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al

[75] "Cuando escalamos una alta montaña, o bien subimos a lo alto de un campanario, y dirigimos desde allí la mirada hacia el mundo entero. Entonces sentimos todo aquello que vemos, incluidos nosotros mismos, como si no fuera nada. Todo allí es una pequeñez. Con la reducción de las dimensiones de todo, separados de todo lo que queda atrás, aflora y se libera el principio espiritual, la verdadera vida del espíritu. Cuando se revela este principio superior vemos con claridad meridiana cómo todos los sentimientos, que tendemos a declarar como meras circunstancias casuales, son en realidad nuestras propias creaciones, que somos infinitamente responsables por todo, que somos nosotros mismos los constructores del mundo. En estos momentos nos situamos cara a cara ante el Juicio. Es un ejemplo a escala reducida de lo que experimentaremos cuando llegue nuestra muerte: entonces no nos servirán ni el sentimentalismo ni el intento de autocompadecernos o autoengañarnos. Con esto somos nosotros los que declaramos nuestra opinión sobre nosotros mismos, pero entonces será la misma Verdad quien lo haga. La cumbre nevada se enclava en el cielo y permanece invisible. La experiencia de Dios como Verdad no puede ser olvidada. Sólo a partir de este momento el hombre comienza a reconocerse a sí mismo como hombre. Y hasta que no ha experimentado en su conciencia este *minimum* de vivencia mística, el hombre no es para sí mismo más que un animal con semejanza de hombre. Hacia esa vivencia se dirigen los nuevos brotes que aparecen de entre las grietas de una conciencia que empieza a despertarse y que hoy percibe su trascendencia. Mientras el hombre permanecía ligado a las fuerzas del mundo, no podía criticarlas, tomándolas como un dato de hecho. El naturalismo de la concepción renacentista del mundo consiste precisamente aquella afirmación de sí mismo como un elemento o una parte del mundo, de lo que se deriva una negación del pecado, como convicción de que todo es una gracia, que el mal no puede ocultarse en el fondo del corazón del hombre y que no sea más que una falta de comprensión (tolsotianismo, rousseaunismo)", P. Florenski*, La cosmovisión cristiana*, en *SCT*-3 (2), 432-433.

Padre". Esto no es incompatible con la percepción de un culto religioso concreto, únicamente pone de manifiesto su carácter personológico y cómo el culto es un acontecimiento realizado en el corazón del hombre. Si es así, al hablar del culto como centro de la cultura, resulta legítimo pensar que en el centro de la cultura el verdadero artista y transformador social es la persona en éxodo. La cultura de un tiempo se sostiene gracias a la salida extática de uno de sus miembros. Y esto, al margen de comunidades religiosas concretas, para una metafísica del éxodo concede especial importancia al profetismo, a la imagen del profeta como aquel que ha salido de su propio reino y ha entrado en otro dinamismo existencial. No hay cultura sin profeta. Es profético porque sale de la datidad histórica de un grupo para comunicarle la proximidad de otro mundo, proximidad mantenida como promesa cuyo libre cumplimiento dependerá de que el resto del pueblo escuche o no su mensaje llevando o no la acción cultural a la revelación propuesta de parte de otro mundo. Por eso, la creatividad cultural en lo que tiene de profética, es una función del descenso, de aquel que ha salido y ha vuelto a la inmediatez de un modo de vida con la noticia de una vida superior.

Como veremos, este profetismo cultural que determina y juzga a la cultura, en el mundo florenskiano, alcanza su cota mayor en la figura del mártir.

4. Conclusión

Hemos llegado así a la posibilidad más profunda que el conjunto cultural puede ofrecerla a la persona. La cultura tiene que ofrecer a la persona la posibilidad de saber de un mundo superior, que no está lejos del hombre, sino en el fondo de su conciencia. La cultura pone al hombre ante sí mismo, según su capacidad de conocer la Verdad y de darse creativamente a otros.

Cualquier cultura ofrece al hombre una imagen de sí mismo. Es siempre una imagen transformada según un principio de alteridad. Ese principio puede ser un valor que permanece irrealizado en la sociedad, en la política, en el arte; puede ser la producción material incumplida, que saca del hombre una extensión de sí mismo y de su energía acumulada, a través de la industria; puede ser la nostalgia de la belleza o en el arte, o incluso el ritualismo religioso. Pero también puede ser – y se necesita que sea así, para que la cultura tenga un sentido – real – el encuentro místico con un Tú, que ponga al descubierto el misterio del hombre. Poner ese encuentro a la luz, comunicarlo y hacerlo operativo es el propósito cultural al que aspira la teúrgia. En ese sentido, la cultura es el espacio de una transfiguración en lo personal.

El propósito de la cultura es *transfigurar*. Para transfigurar, ni la acción ni la obra pueden procurar cerrar el carácter antinómico de la cultura, según la contradicción entre ἐνέργεια y ἔργον, entre los valores y las transformaciones efectivas, y, sobre todo, en la capacidad reconocida en la cultura, para salvar o no. Es la contradicción entre el don de sí mismo a través de la propia obra y la recepción de la misma, una contradicción que obliga a pasar a un orden superior al intramundano. De ahí que, según Florenski, la cultura se presente como algo digno del hombre sólo en la medida en que se reconozca a éste como un ser litúrgico: la cultura es procedencia del culto y materialización simbólica del culto.

Más allá de un principio histórico-cultural, o de la necesidad de dirigirse a una realidad trascendente, establecer lo litúrgico como centro de la cultura, como síntesis de toda arte posible, conlleva algo decisivo para el destino del hombre y para lo que la teodicea había ofrecido. Porque la liturgia es esencialmente sacrificial, el culto es la expresión de la unidad entre criatura y Creador en una relación no lineal, como la que en cambio pretenden los unilateralismos culturales de todo signo, sino una relación sacrificial. Esto es importantísimo, porque entonces el fundamento de la cultura es dinámico pero no utópico, porque no aspira a un equilibrio mundano. Lo litúrgico, como fundamento de la cultura, no es una actividad humana definitivamente asentada, porque acoge dentro de sí el escenario del drama del hombre a lo largo de la historia, el sentido de cada época y la posibilidad misma del anuncio profético. Nuevamente, el culto es el origen y destino de la cultura porque el culto, y sólo el culto, es éxodo.

Esta perspectiva puede reinterpretar la posición de la acción política en la antropodicea. Si la política no es nada más que un modo de organizar relaciones intramundanas, de gestionar recursos materiales o de ejecutar valores compartidos por la comunidad, entonces la política no alcanza una síntesis trascendente de la antinomia de la actividad humana, o sea, la política permanece inmanente a la cultura, sus aporías serán las aporías de la cultura en sentido amplio y tampoco podrá contemplarse en la política una justificación del hombre. Si, en cambio, la política fuera capaz de expresarse de otra manera, alterando la comunidad desde el corazón del culto, entonces podría redescubrirse como el hilo que guía la historia para posibilitar el éxodo. La política debería llegar a reconocerse como portadora de algo que sea mayor que la política, pero en una unidad inseparable de lo que porta y lo que materializa. Esta será la cuestión del martirio, como acción política, padecida, que asume sobre sí las contradicciones culturales, pero que resulta ser en sí mismo, en su propio sacrificio, más que política y más que cultura.

CAPÍTULO XIV

LA JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE A PARTIR DEL MARTIRIO

Al concluir el recorrido de mi investigación, siguiendo los caminos abiertos por la cosmovisión de Florenski, el tema que ha de ocupar el centro de la reflexión es el martirio, es decir, aquel sacrificio que comporta una unidad de la experiencia comunicativa de la Verdad con el derramamiento de sangre cuando se desata el mal. Se impone esta reflexión porque esta es la experiencia que Florenski asume de manera voluntaria y completamente consciente, hasta el punto de que, como ya indicamos, sus escritos desde el gulag se descubren como un punto de partida para emprender una relectura de su filosofía, a la luz de su muerte. Esta confirmación de la teoría a través de hechos históricos de tal calibre justifica que, al hablar de antropodicea, preguntemos al mismo Florenski en qué queda la justificación del hombre y de su mundo. Además, hay el hecho sorprendente de que Florenski, con una mirada anticipatoria, ha contemplado en el martirio una categoría fundamental de su filosofía cultual, que merecerá la pena explorar.

Para una búsqueda de caminos dignos de ser recorridos por la persona, como la que hemos pretendido en los textos de Florenski, el tema del martirio es de gran importancia, porque expone de manera extrema qué es lo realizable en el mundo y qué es lo imposible para el hombre, solo que ahora esa tensión se da de una manera máximamente encarnada. El martirio, así, habrá de invertir la perspectiva respecto de la facticidad existencial y la potencia vital, que eran los objetos de examen de la antropodicea. Con el martirio, concluye nuestra reflexión, quedando esbozada una teoría de la vida personal, como ascenso y descenso; es una conclusión que, como toda vida, enfrenta el tema de la muerte. Pero, por el carácter propio de la categoría del martirio, la conclusión de nuestro recorrido ha de ser tal que quede más bien abierto, invitando a la persona ha recorrer, repetidamente, el itinerario de ascenso y descenso, obteniendo cada vez una fuerza y conciencia mayores según lo descubierto en la cumbre martirial.

En este capítulo, primero voy a plantear lo que Florenski ha dicho acerca del martirio, es decir, el modo en que lo ha tematizado, antes aún de que la persecución cayera sobre él. Me valdré, para ello, de textos de *La filosofía del culto* y de *El iconostasio*. En segundo lugar voy a plantear lo que Florenski dice acerca del martirio con su propio sacrificio, intentando comprender el alcance de las decisiones que le llevaron hasta el gulag. Para ello, pondré en relación el sacrificio vital de Florenski con algunos rasgos elementales del martirio tal y como los pensadores cristianos lo han concebido, tocando cuestiones como el cautiverio, la corrupción del espacio sagrado, la ley divina, la esperanza o la paciencia. Finalmente, como recapitulación, voy a plantear cómo el martirio puede ser considerado como principio y fundamento de la acción que justifica al hombre. Lo haré refiriéndome al carácter ontológico-gnoseológico del martirio, al modo en el que el martirio puede afectar a la cultura y a la transfiguración del tiempo anunciada por el mártir.

1. La teoría de Florenski sobre el martirio

1.1. *El mártir traza las fronteras del mundo humano*

Atendamos, primero, a lo que Florenski mismo dejó escrito acerca del martirio. Lo cierto es que, para él, el mártir, precisamente en cuanto testigo de una realidad suprema, manifestada como *santa*, adquiere una densidad ontológica central, que condiciona el espacio y el tiempo de la creación, operando como forma interior y principio de inteligibilidad de una región existencial dada. El mártir ve e invita a ver, abriendo así un espacio intermedio de la vida en la espera de hacer posible el intercambio entre una realidad que se da – en el gesto martirial del testigo – y un tercero, que podrá acogerlo o no.

Por eso, el testigo-mártir es un eje fundamental a la hora de comprender la visión de lo invisible y la unidad creado-increado, tal y como se expone a lo largo de *El iconostasio*. Merece la pena que nos detengamos en esta concepción, para poder asumir todo lo que Florenski enseñará más adelante acerca del martirio:

> El cielo con respecto a la tierra, lo celeste con respecto a lo terreno, el altar con respecto al templo, pueden ser delimitados exclusivamente por *los testigos visibles del mundo invisible*, aquellos símbolos vivientes de la unión entre ambas dimensiones; con otras palabras, por las criaturas santas. Estos testigos, siendo visibles en el mundo visible, libres de la configuración con este mundo, han transfigurado su cuerpo y, renovando su mente, permanecen "por encima del flujo de este mundo", en el mundo invisible. Por eso son también los testigos del mundo invisible, testigos por lo que ellos mismos son, por su propio aspecto, por su semblante. Viven con nosotros y están disponibles para la comunicación, mucho más disponibles que nosotros mismos; no son los fantasmas de la tierra, sino que pisan firmemente sobre la tierra con su carne, no son en absoluto seres abstractos, no son en modo alguno exangües. Pero tampoco son solo ellos mismos sin más, no acaban sofocados aquí, en la tierra: son ideas, vivas ideas del mundo invisible. Ellos, los testigos, podemos decir que surgen en la frontera de lo visible y lo invisible, como imágenes simbólicas de las visiones durante el paso de una conciencia a la otra. Ellos son el alma viviente de la humanidad, el alma con la que esta ha ascendido al mundo celeste: así, abandonamos los sueños fantasmagóricos que aparecen en el traspaso y habiendo acogido en sí al otro mundo en su regreso a la tierra, se han transformado a sí mismos en imágenes angélicas del mundo angélico. (…) Abriendo los ojos espirituales y elevando la mirada hacia el Trono de Dios contemplamos visiones celestes, la nube que envuelve el Sinaí, el misterio de la presencia de Dios; y al envolverlo, al mismo tiempo lo anuncia y lo proclama. Se trata de la "gran nube de testigos" (Heb. 12, 1), de los santos. Estos rodean el altar, y con ellos, las "piedras vivas" (1 Pe. 2,5), se construye el muro vivo del iconostasio, porque los testigos están al mismo tiempo en los dos mundos y unen en sí mismos la vida de este mundo con la del otro. Haciendo acto de presencia ante una mirada inteligente que los admira, los santos testifican la acción misteriosa de Dios, y la testifican con sus semblantes: la visión espiritual es simbólica, y la corteza empírica es atravesada en ellos por una luz de lo alto[1].

De acuerdo con estas palabras, a mi juicio, la primera nota importante en el testigo es que él es el único capaz de alterar radicalmente la inmanencia del mundo y de la historia, que es a él a quien se confía la capacidad de crear un orden nuevo. Por eso, dice Florenski,

[1] P. Florenski, *El iconostasio*, 37-39 (trad. esp. 65-66).

al mártir acompaña una exclusividad en lo existencial. Porque el testigo comparece en un orden dado como procedente de otro orden superior, como emisario de lo invisible que se hace visible, de lo irreductible que se nos da. En ese sentido, decimos que el mártir es la frontera de lo visto y lo no visto, de lo creado y lo increado, de lo familiar y lo totalmente otro, de lo fáctico y lo luminoso – una condición fronteriza en la que, como tradicionalmente sostuvo el platonismo, se halla el esplendor de la belleza, y cuyo grado máximo, aunque parádojico, Florenski reconoce en la belleza del mártir.

Más aún, el testigo puede ser esa frontera exclusivamente en cuanto él mismo es un ser *sacrificial*, o sea, en cuanto ha ofrecido su cuerpo y su mente (en la *metanoia* paulina que ya comentamos) y ya ha sido liberado de una mundanidad sin éxodo. "Libre de la configuración con este mundo", "transfigurado", como lo dice Florenski, el testigo puede volver a este mundo, "anunciando y proclamando", prometiendo, algo que nos permite entender que su movimiento y su teleología están invertidas: son la máxima expresión del descenso y, por tanto, de la creatividad. Florenski subraya que este retorno descendente del mártir "pisa firmemente sobre la tierra con su carne", es decir, frente a cualquier posible remisión ideológica al mundo 'de allí', al 'más-allá' teorizado sin encarnación (y por eso: "fantasmagórico"), el testigo se implica incondicionalmente en las condiciones históricas que se presentan, plasmando en ellas el mensaje que se le ha confiado. Por eso su existencia es pura disponibilidad e involucración en nuestro mundo: "viven con nosotros y están disponibles para la comunicación, mucho más disponibles que nosotros mismos", acaba de decir Florenski. No puede no ser así: el testigo desciende como enviado, su justificación es simplemente darse, en nombre del mensaje del que es portador.

El mártir, en fin, es "la gran nube" que custodia y manifiesta el misterio divino (tengamos presente que la Nube es un símbolo de la teofanía propia de la metafísica del éxodo, si recordamos Éx. 24, 15-18). Es aquel que nos da noticia del "Trono divino", con las implicaciones que esta expresión tiene para nosotros. En la palabra y en la acción del mártir, *tal y como el mártir las comunica*, hay implícito un testimonio creíble, el más creíble, como sea, del amor trinitario.

Así, el mártir aparece como condición de la unidad de los dos mundos, revelando en la historia "la acción misteriosa de Dios". El testigo habla y actúa según un orden nuevo, moviendo "nuestra mente a la conciencia de que el misterio se está realizando" [2], es decir, que en el mundo se está cumpliendo algo *distinto,* incomparable respecto de todo a lo que estábamos acostumbrados. Y es éste un cumplimiento fáctico, carnal, material, y, viceversa, nos está diciendo que aquí hay una facticidad, hasta el punto de lo más material y carnal posible, que no es sólo facticidad, que está abierto, abierto a otra cosa, iluminado, portador de otra luz[3].

[2] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 354.

[3] Por eso, dice Florenski, el mártir es quien nos garantiza la veracidad del misterio de Dios cumpliéndose en el mundo cuando nosotros no somos capaces de reconocerlo por nosotros mismos. Si se quiere, cuando nos olvidamos de ello o vacilamos, el mártir, con su sacrificio, representa un punto de no retorno -y, por tanto, de juicio – que nos obliga a recordar que otro orden para el mundo creado es posible y necesario. "Garantizar la existencia de cualquier cosa lo pueden hacer su *percepción* directa o el *testimonio* confirmado por otra persona, la cual posee ya o ha tenido alguna vez, por sí misma, dicha percepción. Pero en el caso del que nos ocupamos, no se da una percepción directa del misterio sacramental; así que la garantía de su

Ahora, el anuncio del mártir resulta tremendamente complicado (lo cual, de paso, complica la justificación de historia y de toda la antropodicea), porque las condiciones expuestas por su sacrificio, especialmente corporal y sufrido, inhabilitan cualquier otro cauce por el que el mundo creado aspirase a relacionarse con el misterio de Dios, a favor o en contra de Él. Y la complicación fundamental, desde la que, después, podríamos interpretar las condiciones violentas del martirio y la disponibilidad del mártir, es esta pregunta: ¿cómo acoger el martirio?

Si el misterio divino y el martirio realmente pueden salvar, con su provocación, con una irrupción que rompe la clausura de este mundo, para quienes no conocen el mundo superior, ¿en virtud de qué iban éstos a reconocer dicha irrupción? ¿Cómo tener la garantía de que el sacrificio se trata de una irrupción del misterio, y no de un acontecimiento cualquiera?[4] ¿Cómo se despierta el alma ante el sacrificado? Si fuera posible responder a esto, entonces al martirio le estaría reservada una gran respuesta al platonismo, a la cuestión de la *anámnesis* y del destino del alma. "¿Qué demuestra la realización del misterio? (…) ¿Por qué signo puede reconocerse en el orden empírico algo superior a lo empírico?"[5].

Se trata de examinar cómo reconocer al mártir como mártir, cómo reconocer la verdad de su testimonio. Aquí se pone mucho más de manifiesto que no hay *juicio* sin testigos, o sea, que si en la teodicea se precisaba la presencia de un 'tercero', el Amigo, en la antropodicea la justificación del mutuo éxodo, humano y divino, es impensable sin los sacrificados en la historia. Esto, de por sí, es una provocación para posicionarse, a favor o en contra del mártir. Y para ello se exige preguntar por las condiciones de verdad del martirio.

1.2. *El martirio tiene una centralidad ontológico-gnoseológica*

Es lo que hará Florenski a lo largo de un capítulo de *La filosofía del culto*, sorprendente en lo que tiene de profético respecto del destino del autor, titulado precisamente *Los testigos*[6]. La tesis fundamental de este escrito es que el martirio tiene un valor ontológico y gnoseológico. Si es así, no podemos tomar al martirio, sea lo que sea que signifique esta categoría, como un apéndice, terrible y a la vez heroico, de algo que de todos modos podríamos haber alcanzado por otros cauces. El martirio no es una consecuencia, ni la libre disposición a una consecuencia, sino algo mucho más fundamental, en la que se pone en juego algo decisivo para la criatura ante su Creador. Florenski, una vez más, hablará de 'autoverificación': el martirio es una prueba que se basta a sí misma, esta vez

existencia sólo lo puede ser el testimonio de algún testigo. Nacen así en el culto el concepto y la necesidad del testigo del misterio, de alguien que dé testimonio de su propia percepción", P. Florenski*, Ibid.*, 356.

[4] "En la crucifixión de Cristo [que es el Martirio supremo] los judíos y los romanos pensaban ver sólo un acontecimiento histórico, pero el acontecimiento manifestó ser la Verdad", P. Florenski*, Ibid.*, 366

[5] P. Florenski*, Ibid.*, 355. En el martirio se lleva al máximo la puesta a prueba del simbolismo y, con él, de la filosofía cultual, juzgando cómo ha de ser la relación entre las manifestaciones empíricas (objetos, gestos, palabras, imágenes) y algo más profundo, trascendente, puesto en acto: "¿Qué es aquello que, por principio, establece la relación del rito con el mismo misterio-sacramento, y por qué la conciencia creyente reconoce en general la realidad del otro límite, de un aspecto del ritual que está dirigido hacia el otro mundo?", P. Florenski*, Ibid.*, 355.

[6] P. Florenski*, Ibid.*, 354-368.

respecto de la acción del hombre; es un acto que no precisa de un logos adyacente, porque es él mismo acto y *logos*, realidad y sentido. ¿De qué se trata?

Florenski inicia su tematización del martirio atendiendo a la propia etimología de μάρτυς, μαρτυρία y sus derivados[7]. Primero, no pasando por alto la dualidad semántica que se pone de manifiesto en las traducciones del término 'mártir' (en español, 'testigo' y 'mártir', en ruso: *svidetel'* y *muchenik*). No hay que dejar escapar esta doble valencia, que significa, por un lado "expresión y confirmación de la verdad", y, por otro, "sufrimiento y muerte" [8]; conviene tenerlas en cuenta, pues es precisamente esta dualidad la que hace del martirio algo tan provocador y complejo: ¿qué relación puede establecerse entre la muerte, el sufrimiento y la Verdad? O más aún, ¿cómo el sufrimiento y la muerte pueden ser consideradas la manifestación de la Verdad?

> ¿Acaso el sufrimiento mismo del testigo de la fe es algo meramente externo, casual, que no entra de un modo necesario en el concepto del testimonio cristiano? ¿
> ¿Es posible que el sufrimiento mismo de los testigos de la fe sea algo meramente exterior, casual, que no entra – de modo necesario – en el concepto de testimonio cristiano? ¿Acaso el martirio tiene una valencia meramente biográfica o histórica, pero no ontológica ni gnoseológica? El μάρτυς, en su significado cristiano, no es un mero testigo de la fe, del mismo modo que no es tampoco solamente alguien que sufre a causa de la verdad, sino que es aquel testigo que atestigua por medio de sus propios sufrimientos y aquel que sufre voluntariamente por su propio testimonio: estos sufrimientos encarnan la verdad proclamada, la verdad proclamada se encarna en estos sufrimientos. El martirio es un dato concreto, pero espiritualizado, es la verdad, pero encarnada[9].

Si el martirio, en cuanto comunicación sacrificial, tiene algún interés, no se debe a la mera posibilidad de que alguien diga algo verdadero acerca de la Verdad, ni tampoco a que lo dicho se salde con algún tipo de pena o persecución. Lo complejo y provocador del martirio está en el hecho exacto de que esa pena o persecución hablen de la Verdad sostenida. Si se admite, al menos como posibilidad, este carácter dual del martirio, entonces no son pocas las consecuencias que pueden ofrecerse a la hora de enjugar las lágrimas vertidas a lo largo de la historia. Tampoco será poco lo que el mártir tiene que enseñarle al hombre creador.

Además, Florenski anota, a partir de esta etimología, dos factores del martirio, que también habrán de ser puestos a prueba. Uno: que el martirio padecido, en lugar de ser un punto de llegada (y más o menos desafortunado, según la mayor o menor crueldad desatada en una época y contra un grupo concreto de personas) es la condición de cualquier acción. Ya veremos cómo, en la cosmovisión cristiana de Florenski, esto se traduce en una singular normatividad creadora, al concebir al martirio como matriz de toda obra cristiana. El otro factor es que el martirio, a juicio de Florenski, es propio y exclusivo de una religión del Logos encarnado. "Tanto histórica como ontológicamente

[7] P. Florenski*, Ibid.*, 356-361.
[8] P. Florenski*, Ibid.*, 357.
[9] P. Florenski*, Ibid.*, 358.

el martirio cristiano constituye un fenómeno *exclusivo*, y característico, más que ningún otro, de la religión del Logos encarnado"[10].

Este exclusivismo descarta, en principio, un sacrificio no religioso, o sea, en nombre de una idea, de un valor personal, abstracto o incluso filosóficamente apofático; también descarta cualquier martirio relativo a una religión cuya divinidad, o no es Logos, o no es carne[11]. Enseguida veremos la justificación de esta declaración, aparentemente tan difícil de sostener (¿qué diferenciaría entonces, al mártir cristiano, cuando en verdad es un insensato, del precristiano, del héroe o del pacifista, cuando éstos resultasen mucho más sensatos y conscientes que el primero?). Habrá que ver hasta dónde puede mantenerse esta identificación irrevocable de los dos términos duales: [*testigo* y *mártir* (o sea: *expresión de la verdad* y *sufrimiento hasta la muerte*] y [*Logos* y *carne* (o sea, la síntesis inseparable de lo increado y lo creado, pero también del Sentido con la realidad fáctica)].

Importará poner el acento en el hecho de que, hablando del martirio, lo importante no es el mal padecido, sino el hecho de que su sufrimiento pueda convertirse en comunicación de la Verdad. Lo importante es que el sufrimiento sea el testimonio[12]. Eso significaría evitar reducir el mal padecido a cualquier régimen de inmanencia posible, incluso el que permanecería al querer justificar ese mal (incluso si fuera con las razones de una teodicea). Por eso, la posibilidad de que el sufrimiento sea una peculiar parusía de la Verdad sólo puede deberse a una manifestación del Logos encarnado. Porque esa manifestación evitaría cualquier docetismo histórico, en el que se redujera el sufrimiento padecido, con todo el dramatismo de la historia, a poco menos que a una apariencia salvable, en lugar de afrontar el reconocimiento dificilísimo de que ese sufrimiento haya sido verdad y, a la vez, portador de una Verdad superior[13]. Y por eso tampoco podría pensarse algo semejante si aquello manifestado dentro del mal padecido fuera un principio teórico discutible entre otros, y no el Logos, el Logos creador, fundamento de toda palabra y de toda acción. Lo que habrá que ver es cómo el Logos encarnado podría ser al mismo tiempo el Mártir; esta es, a ojos de Florenski, la razón de ser del martirio cristiano.

Para aproximarnos mejor a esta concepción, Florenski continúa su estudio etimológico del término μαρτυρία. Aprovecha para ello dos direcciones etimológicas, según dos raíces (√μαρ y √μερ) que, aunque connotando grupos semánticos de procedencia independiente, a juicio de Florenski confluyen en el término μαρτυρία, dotándole de una nueva dualidad.

---

[10] P. Florenski*, Ibid.*, 358.

[11] "Pas de martyr de la philosophie, pas de martyr du paganisme, pas de martyr proprement dit même dans le judaïsme", Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre, données à l'Institut Catholique à Paris*, 2ª ed., Paris 1906, p. 1-2. Cf. préface en p. 2; Pécherard, *ibid*., p. VII.

[12] "El testimonio de Cristo se mostró, no sólo como el *contenido* expresado, como testimonio verdadero, sino como *la fuerza* de una realidad mayor, expresión de lo testimoniado. La crucifixión del Hijo de Dios es redentora no sólo porque Él es el Hijo de Dios, sino porque se trata de la crucifixión del Hijo de Dios; por este hecho concreto la humanidad pudo participar del contenido eterno del testimonio de la Verdad", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 366.

[13] Como se sabe, la lucha contra el docetismo es un tema imprescindible en las cartas de San Ignacio de Antioquía, que reflejan fuertemente el espíritu martirial, hasta el punto de poder decir que la resistencia contra cualquier docetismo es inherente a toda resistencia martirial. Lo mismo podría decirse del martirio ante el totalitarismo soviético, cuyo docetismo se pone de manifiesto en lo que tiene de utopismo y de pretender hacer tabula rasa sobre los valores espirituales realizados en la historia. El martirio de Florenski, como martirio de la memoria y de la dignidad espiritual de la carne, puede ser integrado en esta perspectiva.

Así, μαρτυρία tendría implicado, por la raíz √μαρ, un grupo semántico de 'brillar', 'resplandecer', 'destellar' o 'llamear'; mientras que, por la raíz √μερ, se significaría 'pensar', 'recordar'.

La primera dirección semántica alude a la luz, a lo luminoso, con el carácter de algo llameante, fulgurante como el rayo o como un carbón incandescente. Se apunta a un sentido de la luz que rasga la tiniebla y la combate. Connota algo excepcional, que rompe la uniformidad de lo oscuro y que, por eso, merece ser apreciado. En esta misma dirección, se añaden – siempre según el análisis etimológico presentado por Florenski – los significados de 'romper', 'quebrar', 'combatir' y hasta 'aniquilar'. Y así, siendo algo llameante, luminoso, portador de una claridad insólita, al martirio se le atribuye, de igual manera, el sentido de un combate y una ruptura: el martirio es una quiebra.

El segundo grupo, en cambio, apunta al pensamiento con el matiz de lo grave, lo que preocupa o genera intranquilidad y turbación a la mente, hasta atormentarse, rompiendo la serenidad plácida del presente. Se trata de una sobrecarga del pensamiento que, con su turbación, apela a la imposibilidad de olvidar, a la memoria, al recuerdo.

De esta doble dirección etimológica, por tanto, Florenski deriva sentidos connotados en el término 'mártir': *resplandecer, combatir-ser vencido, acordarse*. Además, en el análisis hecho por Florenski, esta doble dirección etimológica corresponde a una vertiente interior y a otra exterior del término, o sea, una dualidad del mártir: resplandecer, combatir, ser vencido, pertenecen al martirio en su relación 'hacia fuera'; el pensamiento y la memoria hablan de la disposición íntima del mártir. Ambas, en todo caso, son el efecto de la Verdad en el hombre:

> La palabra μάρτυς contiene sin duda la imagen y el concepto de esplendor y destello, porque el testimonio de la verdad es luz, y para dar testimonio de ella es necesario poseer la luz en sí mismo. La representación de la verdad como luz y de la luz como verdad hunde sus raíces en las dimensiones más profundas de la mística, y a partir de aquí se ha manifestado infinidad de veces en el lenguaje y en el pensamiento, empezando por la metafísica religiosa de inspiración divina, llegando incluso hasta las metáforas de la vida cotidiana.
>
> Así, el testimonio de la verdad es esplendor. Pero para testimoniar la verdad es necesario combatir, venciendo sobre las tinieblas de la ignorancia y la mentira: el testigo es un luchador y, espiritualmente, un vencedor. Y propio de todo combate no es sólo dar, sino también recibir golpes, y por eso también sufrir, padecer tormentos y agotarse hasta no poder más, e incluso morir. He aquí una nueva familia de significados en la palabra μάρτυς. Todo esto es la manifestación de la fuerza del testimonio hacia fuera. Pero ¿qué es este testimonio, el μαρτυριον, desde su vertiente interior? Para testimoniar, es necesario poseer en uno mismo la verdad sobre la que se ha de dar testimonio, y no sólo pensar en ella como fruto de nuestra potencia creativa. Hay que estar preñado de ella, portarla en uno mismo como algo dado a la conciencia, como algo espiritualmente apremiante, que se presenta incluso como una sobrecarga, que de suyo exige ser testimoniado. La verdad objetiva empuja a acordarse de ella y conduce con fuerza a aquel que la conoce a dar testimonio sobre ella. En este sentido, el μάρτυς es alguien poseído por la verdad, portador de la verdad que se le ha entregado, que se le ha confiado a sus manos, y él se encamina hacia el gesto heroico del testimonio no porque le bulle la sangre, ni por fuerzas que vaya a desperdiciar, ni por ambición, ni por intrepidez, ni

> por una ebriedad, no movido por una u otra pasión – aunque todo esto haya de tenerse en cuenta – sino por un máximo de sobriedad y necesidad[14].

El hecho de estar preñado por una Verdad que apremia a irradiarla y a combatir por ella, no es una cuestión 'de conciencia', de determinación subjetiva, sino de la acción misma de la Verdad en el hombre. No es que el mártir se decida por una verdad hasta las últimas consecuencias, sino que la Verdad decide por el mártir y en el mártir, el cual no se tiene a sí mismo (ni siquiera 'tiene la verdad', sino que la Verdad le tiene, le empuja, le envía). Ateniéndonos a lo que hemos dicho anteriormente, en el sentido del 'mártir' se presupone entonces un movimiento de procedencia y envío, como en un descenso no intencional: el mártir viene-de, procede, en cuanto mártir, del alumbramiento de la Verdad. Anuncia, pero no desde sí ni para sí:

> El μάρτυς no se testimonia a sí mismo, da testimonio de algo que no procede de él y no por propia iniciativa. Es conducido al sufrimiento, incluso hasta la sangre y la muerte, por la verdad que está objetivamente ante él y exige de él un gesto heroico. Por eso la sangre del mártir, su muerte, no expresa una voluntad ni una disposición subjetiva, por muy bella y noble que fuera ésta, sino la fuerza de la realidad espiritual objetiva, que no le permite al mártir no ser su testigo[15].

Este punto, a mi juicio, es de crucial importancia, porque si el martirio, en el mal padecido, tiene algo que decir de parte de la Verdad, tendrá que conservar el mayor grado posible de inocencia; una inocencia que, queriendo o no, quedaría empañada en la pretensión de comunicar algo procedente de sí mismo, de lo propio. Si el martirio fuera nada más que la consecuencia, por reacción, de una acción intencionada para hablar de la Verdad, entonces permanecería intocada y oculta una dimensión de la humanidad más inocente, más sagrada, la del mal padecido sin por qué ni para qué, una humanidad humillada y sufrida irreductible a cualquier cadena causal – una cadena en la que sí caería, por el contrario, el mal sufrido por alguien, casi como mérito, por hablar de la Verdad. Pero, si así fuera, esa misma humanidad inocente y humillada no tendría posibilidad ninguna de justicia, porque se habría cortado definitivamente cualquier lazo entre el sufrimiento y la Verdad, entre la carne humillada y el Logos. Si hay el mártir, entonces al humillado, incluso si jamás plantease ningún discurso acerca de la Verdad, le pertenece una relación fundante con la Verdad, en su humillación.

Por eso, Florenski insiste de una manera muy fuerte en que el martirio se debate en cuanto es una cuestión de carne y facticidad, hasta el derramamiento de sangre. Al 'empuje' con el que la Verdad apremia al mártir corresponde la primacía que adquiere el sacrificio en la carne, la sangre derramada, porque entonces lo fundamental no es lo dicho, a lo que se añadiera, como reacción, el reconocimiento o el rechazo persecutorio; lo importante es el sacrificio en la carne, que pone a la luz la fuerza de lo dicho, la sangre que encarna la veracidad de lo dicho:

---

[14] P. Florenski, *Ibid.*, 364.
[15] P. Florenski, *Ibid.*, 363.

> El testigo da testimonio mediante su palabra, pero aquello que da testimonio de la verdad no es propiamente el discurso del mártir (que, en sí mismo y por sí, carece de peso), sino su sangre, en toda su materialidad, como un hecho de la realidad efectiva con la que ya no se puede no contar, como un hecho indiscutible, que por sí mismo proclama la existencia de una fuerza superior que arrastra tras de sí incluso hasta la muerte. El discurso pronunciado por el mártir, expresa, revela, articula la voz atronadora, pero no suficientemente clara, de su sangre. No es que la sangre confirme las palabras, como un añadido exterior a ellas, sino que las palabras dilucidan la sangre, estando ya interiormente contenidas en ella. No es que vengan primero las palabras y después la sangre, sino que se da sencillamente la sangre, en la que están las palabras y de la cual, como vaho, se exhala la confesión. Y así, para el conjunto de significados de sus raíces etimológicas, recogiendo todo lo dicho, la palabra μάρτυς en el cristianismo significa aquel a quien la fuerza de la verdad le empuja a dar testimonio de ella, venciendo el error y, luchando por la victoria, se ve empujado a aceptar el tormento y la muerte. El martirio, pues, es la sangre que habla de la verdad[16].

Desde esta concepción empieza a comprenderse mejor por qué el mártir sólo es posible en el cristianismo, como 'religión del Logos encarnado', y también por qué o por quién muere el mártir y qué es lo distintivo en él. Lo que habrá que juzgar es la diferencia, filosófica y existencial, entre el mártir cristiano y cualquier otra libre disposición a la muerte en nombre de una causa tomada como justa[17]. Florenski dice que el sufrimiento por las propias convicciones permanece como algo exterior a ellas, que no nace necesariamente de ellas, sino que se le contraponen, casi de manera accidental, pero lamentable, y por ello el sufrimiento permanece al margen de la veracidad de la convicción sostenida. En ese caso, el sacrificio es fortuito, como un corolario que, a lo sumo, habla de una convicción moral que asume la libre disposición a la muerte (como pudiera ser el pacifista que se opone al violento), pero deja intacta la cuestión de la muerte en cuanto tal.

> ¿Dónde reside la fuerza de convicción del martirio-testimonio cristiano? ¿Y por qué no se da el martirio-testimonio fuera del cristianismo? Para ser más precisos: ¿por qué este fenómeno no sólo no se da de hecho, sino que tampoco puede darse fuera del cristianismo? El sufrimiento por una idea, e incluso la muerte por ella, son posibles en todas partes, y sin duda se ha dado también fuera del cristianismo. Pero el sufrimiento y la muerte, fuera del cristianismo, permanecieron como algo *exterior* respecto de las convicciones, porque no sólo no se seguía necesariamente del contenido de dichas convicciones, sino que, por el contrario, contradecían a este contenido. De hecho, todo lo que no es cristianismo ofrece una enseñanza sobre *este* mundo, porque sólo en el cristianismo se ha revelado el nuevo reino del espíritu[18].

---

[16] P. Florenski*, Ibid.*, 364.

[17] Décadas después, Jan Patoĉka plantea una cuestión análoga al preguntar qué diferencia al mártir, en sentido filosófico, del kamikaze (J. Patoĉka, *Libertad y sacrificio*, 329ss). Aparentemente, el planteamiento de Patocka en este problema resulta más amplio e integrador, en la medida en que distingue un rango existencial del martirio auténtico (cristiano o no, religioso o no), del suicidio revestido de heroísmo. Sin embargo, no creo que el planteamiento de Patoĉka y el de Florenski sean tan diferentes, porque de lo que se trata, al menos en el caso de Florenski, es de ir a la raíz que hace posible que cualquier mártir sea mártir y no un suicida, pero tampoco un inmolado mudo, cuyo sacrificio no tenga nada que ver con aquella realidad merecedora de ser reconocida como 'Logos'.

[18] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 364

Sin entrar en la complicación que supone esta concepción para una fenomenología de las religiones, juzgando la relación del cristianismo con otro tipo de confesiones (que para Florenski permanecen en 'este mundo', es decir, son incapaces del éxodo último y auténtico[19]), lo que se pone en juego es la posibilidad o imposibilidad de iluminar la cuestión del sufrimiento y de la muerte a través de una Verdad sostenida sacrificialmente. Esto, naturalmente, tiene que ver el contenido de lo dicho en la confesión del mártir. Como vamos a ver, el martirio cristiano representa para Florenski la posibilidad única de morir por otro mundo, invisible pero que viene a la luz (Logos en la carne), de donde deja de tener sentido – martirial – el heroísmo sacrificado de cualquier movimiento, social o individual, cuyo objeto y destino fuese la transformación de este mundo de aquí (por ejemplo, las utopías, la lucha de clases, la transformación del Estado, la guerra, cualquier emancipación, incluso la paz universal y el Estado de derecho).

El martirio, por tanto, es el reverso creatural de la teodicea, porque representa la mayor de las apuestas en favor el mundo increado, eterno, trascendente, divino, inmortal, un mundo que resiste la puesta a prueba por parte del hombre cuando amenaza a otro hombre, y lo resise precisamente en la libre disposición de este último para pasar de este mundo a otro:

> La muerte heroica por convicciones no espirituales, encerradas en la afirmación de este mundo, no sólo supondría una incoherencia respecto de las convicciones mismas, sino también un modo de desmentirlas. Todo se puede despreciar por aquello que resulta más importante: la vida en este mundo. Y si, con todo, me ofrezco en sacrificio, significa que, para mí, existe algo que es más querido que este mundo y la vida en él, y significa que esto que me resulta querido, más valioso para mí que el mundo, no es solo una idea abstracta, que, por bella que fuera, no tuviera una realidad efectiva y pereciera junto con mi propia vida. Y significa que, si yo no obro por irreflexión, es decir, si la tortura y la muerte no me alcanzan desde fuera, sin que yo comprenda aquello a lo que me arriesgo, entonces yo acojo la muerte con plena conciencia y de manera voluntaria, demostrando que el mundo de los valores espirituales es una realidad, y no una representación abstracta. Sin pretenderlo, reconozco, pues, aunque de manera confusa, que yo conozco otro mundo e incluso afirmo su primacía ontológica ante el mundo de aquí. Y si yo afirmase, con plena sinceridad interior, que no existe la vida del mundo futuro, y, para demostrarlo, demostración propusiera que me cortaran la cabeza, y me sometiese efectivamente a esta ejecución, mi muerte no supondría en absoluto una prueba de mi convicción, porque entre mi muerte y mi convicción no habría ninguna relación de contenido. Más aún, mi determinación confirmaría todo lo contrario, porque demostraría que en los secretos escondidos de mi alma yo me estaba apoyando en algo más íntimo y, a fin de cuentas, más sólido, lo reconozca o no, de aquello que con mi declaración estaba negando. Por la fuerza de esta secreta convicción, la muerte para mí tendría un valor nulo en comparación

[19] En todo caso, este exclusivismo en lo martirial nos ayuda a comprender mejor la idea florenskiana de lo cristiano. "El cristiano no puede no ser un mártir, a no ser que reniegue de su fe, que constituye para él la prueba concreta de aquel otro mundo del cual vive; abjurar de la fe significaría para él renunciar a algo más que a sí mismo (cuando precisamente salvarse a sí mismo es lo que le proponen a cambio de la abjuración).", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 365; Y por eso "el cristiano muere, testimoniando con ello que en su corazón reposa verdaderamente el Espíritu de la vida, que él siente como algo más real y fiable que esta vida perecedera en un mundo que se desgarra a sí mismo", P. Florenski*, Ibid.*, 366.

> de otra cosa que está más allá de la muerte y que resulta más fuerte que la muerte misma, es decir, que sobrepasa al tiempo y es eterno. Y en último término esto conduciría a la demostración de que yo no había reflexionado hasta el fondo sobre mi presentimiento más íntimo de la Eternidad y de la vida en ella. Aunque no con palabras, pero sí con los hechos, estaría reconociendo que la eternidad y la vida eterna existen, y que me mueven en aquello que resulta más decisivo.
>
> Tal es el carácter autodistructivo del testimonio no cristiano, cuyo portador no merece el nombre de μάρτυς, precisamente porque no testimonia sus propias convicciones e incluso las desmiente. Por el contrario, el contenido confesado por la fe cristiana se recubre con el acontecimiento concreto del martirio y el martirio se sigue necesariamente del contenido de esa confesión. El cristiano testimonia que existe la otra vida, una vida auténtica, como raíz de cualquier otro tipo de vida, y que la resurrección de entre los muertos, y que sólo manteniendo la propia fe es posible acceder dignamente a la vida del siglo futuro[20].

En esta comprensión, sin embargo, permanecería un punto irresuelto si la consistencia del martirio se debiera únicamente a la confianza en un mundo superior a la muerte. Si fuera *sólo* eso, el martirio sería una cuestión de teodicea, pero no de antropodicea; sería la más alta dignidad alcanzada por la persona en la historia, pero la historia tendría noticia de la Verdad sólo negativamente, como de una realidad más fuerte que nuestro mundo, pero incapaz de morar aquí. Sería un éxodo sin retorno, una apuesta existencial por el Logos, con la carne sacrificada, pero no un Logos *en* la carne. Si así fuera, el martirio de Sócrates representaría la mayor posibilidad existencial del hombre, pero el martirio de Cristo y de los cristianos, o sería innecesario, o redundaría en el primero[21].

La problematicidad teológica de esto es evidente. Pero a nosotros nos interesa desde el punto de vista de la antropodicea, inseparable de la teodicea. Porque Florenski ha mantenido dos tesis sobre el martirio: a) el contenido del martirio, aquella Verdad por la que se muere, no es de este mundo; b) esa Verdad comparece en la materialidad de la sangre, no se clausura en el contenido dicho, al que hubiera de adherirse después la sangre. ¿Qué significa eso? Significa que el martirio tendría un valor incompleto si dejase intacto este mundo, el mundo que derrama la sangre.

Este es el drama del proyecto de Platón, como lo llamó Soloviov[22], porque a la muerte de Sócrates sólo podía seguirle, o bien el desprecio hacia el mundo presente, porque en él la vida del justo es imposible, o bien la transformación política de este mundo a imagen de la justicia por la que muere Sócrates, pero esto último sería una transformación *a posteriori*, 'externa', al martirio de Sócrates, que permanecería como una memoria lejana; toda vez que un proyecto político así desmentiría al martirio o lo haría innecesario, porque el martirio quiere demostrar una justicia suprema a través de la muerte y el Estado

[20] P. Florenski*, Ibid.*, 364-365.

[21] Aclaro de nuevo que esta afirmación no supone en Florenski descartar de manera reduccionista otras formas de martirio, como el socrático. De hecho, al igual que San Justino, Florenski contempla el martirio de Sócrates como un anticipo del martirio cristiano, siempre y cuando el primero se reconozca condicionado y posibilitado por el segundo. "Aquí dejamos a un lado aquellas incursiones preliminares en este reino, como por ejemplo el caso de Sócrates, que para la razón eclesial supusieron un anticipo profético del cristianismo y no podrían haberse dado sin Cristo, de modo que también la muerte de Sócrates, si vemos en ella una forma de martirio, fue un anticipo del martirio cristiano", P. Florenski*, Ibid.,* 364.

[22] Cfr. Soloviov, *El drama de la vida de Platón*.

perfecto quiere una justicia terrena, a imagen de la divina, en la que el martirio deje de acontecer.

En esta delgadísima línea se pone de manifiesto la concepción que tengamos respecto del mal en la historia y del modo de vencerlo en una antropodicea, entre una vía sacrificial, eucarística, y una vía intelectualista y voluntarista. También aquí permanece candente aquello que a la Iglesia histórica le está dado esperar en su relación con el Estado, ante la posibilidad de realizar el Reino divino. En efecto, la justicia del mártir pre-cristiano se asemeja a aquella parábola descrita por Soloviov en *Rusia y la Iglesia universal*, según la cual Cristo, al irse de este mundo, deja a su Iglesia el plano y los cimientos para la construcción de su Reino en la historia, pero Oriente termina apegándose al cimiento, sin el plano, mientras que Occidente, con los planos, pero sin cimientos, procura la construcción en cualquier lugar, pero no en aquel encargado por el Maestro[23]. La enseñanza de esto no es ajena a la antropodicea, ni al martirio, porque, desde el momento en el que el mártir muere en fidelidad al mundo superior, o bien los otros hombres desesperan de las condiciones de la historia, pero entonces se anula la antropodicea, o bien trasladan la cuestión e intentan edificar un mundo nuevo, que ya no tendrá mucho que ver con el martirio originario, y entonces el martirio desaparece. En ambos casos, se demuestra la imposibilidad de que la Verdad esté en la sangre martirial y que esa sangre se convierta en una fuente de transformación histórica.

Lo que permanece abierto en toda esta cuestión es la inseparabilidad del binomio del sentido del 'mártir': *comunicar la Verdad en el sufrimiento*, no a pesar de él. Y esto es importante para la antropodicea, porque si el martirio deja de tener esta relevancia ontológico-gnoseológica, entonces la Verdad no se puede hacer presente en el sufrimiento de la carne, ni en la muerte, que es el enemigo último de la antropodicea. Pero es que, además, la justificación de la criatura dejaría de comprenderse en una óptica de gratuidad: la justicia no sería un don de lo alto, como oportunidad para vivir según Dios, no sería un dinamismo descendente, sino un proyecto ascendente por el que la criatura aspiraría a liberarse del mártir, mediante una ciudad nueva (política) o abandonando definitivamente la historia (resignación).

Lo importante es que el mundo divino pueda realmente encarnarse en el mundo creado, que la Verdad se haga carne, que en la carne esté la Verdad de manera real y efectiva – y no como en un negativo –. El mártir muere para afirmar una vida trascendente, pero para afirmarla aquí, afirmando así que todo el mundo creado es últimamente capaz de aquel mundo divino[24].

Por eso, el último paso decisivo dado por Florenski al tratar el tema del martirio es preguntar quién es capaz de dar testimonio. "Sólo aquel que ve el misterio en su fuerza interior, aquel que en el mayor grado posible no sea del mundo, aunque esté en el

[23] Cfr. V. Soloviov, *Rusia y la iglesia universal*.

[24] "El sufrimiento y la muerte del mártir cristiano suponen algo más que un momento de su biografía, e incluso algo más que un acontecimiento histórico, rebasando los límites del hecho temporal, y, después de haber llevado el tiempo a plenitud, entran en la dimensión de los valores del conocimiento. El mártir entra realmente en otro mundo, sellando su entrada con su muerte: desde entonces él es verdaderamente el testigo de los misterios de otro mundo, testimoniando y garantizando como tal que el sacramento se ha cumplido", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 366.

mundo"[25]. Pero esto supone que el martirio humano sólo es posible si se injerta en un martirio divino, si entre los hombres se ha abierto ya algún tipo de descenso de parte de la Verdad, o sea, si la Verdad es el protomártir. Si el martirio fuera una cuestión meramente humana, entonces no se podría morir en nombre de una vida más alta, divina; tan sólo podría afirmarse, negativamente, lo que este mundo no puede dar, pero eso sería equivalente a morir por un principio intramundano (aunque negativo). Si el martirio, en la concepción florenskiana, es posible, entonces realmente tiene que significar una irrupción del mundo divino entre los hombres.

Lo que el mártir testimonia es que el Logos ha descendido en la carne, que "no ha considerado un arrebato su condición divina" (Fil. 2), sino que la ha comunicado al mundo sacrificialmente. El mártir tampoco considera un arrebato su conocimiento del mundo superior para intentar desembarazarse del mal padecido. Y así – continúa Florenski – el mártir se hace uno con una cadena de testigos, porque testimonia el testimonio de la Verdad, o sea, el Sujeto del Martirio es la Verdad, si es que Ella realmente se ha inmolado[26]. El martirio no es fiable fuera de una tradición martirial: se testimonia el testimonio dejado por el mártir. Por abstracto que esto pueda sonar, nada mejor muestra la íntima concordancia entre teodicea y antropodicea, porque "esa" cadena de testigos es la morada de la Verdad, el trono abdicado preparado, abierto, 'para la vida del mundo'[27].

Una última consideración, a partir de aquí. Como testimonio del martirio divino, y, por tanto, como don procedente de lo alto, como Descenso, el martirio florenskiano pierde cualquier riesgo de normativizarse como si de un imperativo se tratase. Se trata – lo repito una vez más – de estar allí donde está la Verdad, entre los hombres y los desastres de la historia. Por eso, concluye Florenski, al martirio, más que un propósito ético, corresponde la contemplación concreta del mundo divino plasmado en la materia. Artísticamente, trae un simbolismo nuevo[28], y afectivamente trae un tono capaz de convertir para quien lo contempla. Es una percepción martirial que, de modo sintético, podemos considerar como la palabra definitiva contra la desesperación del nihilismo:

> El aire que se respira en esta búsqueda de otra vida no es el de la crisis o la angustia, la desolación y la desesperación, ni el agotamiento y el tedio de la vida, de los que estaba impregnada la vida del mundo cultural contemporáneo del mártir. Gracias a una paz profundamente imperturbable, la «paz de que viene del alto» que pedimos en las *ectenias*, en la cual se hace presente la serenidad, el autodominio, la claridad helénica y, lo más importante,

[25] P. Florenski*, Ibid.,* 366.

[26] "Pero un hecho se introduce y fija en la historia sólo por medio de otros hechos. El Señor Jesucristo, como hecho de la historia, entra en la conciencia histórica de la humanidad sólo por medio de otros *hechos* que poseen como contenido la veracidad de aquel hecho originario. Así surge la necesidad del testimonio de Su testimonio y, consiguientemente, del testigo del Único Testigo. El apostolado constituye tal testimonio, ya humano, de la misma Verdad Encarnada", P. Florenski*, Ibid.* 366-367.

[27] "Se había descubierto una vida nueva, y a medida que su semilla se iba extendiendo se la cadena de personas que participaban en la experiencia de la vida eterna, y en un número cada vez mayor de representantes de la humanidad surgía la percepción sensible de una condición existencial más plena y más sólida que el mundo mismo", P. Florenski*, Ibid.,* 371.

[28] "Con un amor nuevo, desconocido para el mundo antiguo, con un amor absorbente y transfigurador; y, con el paso del tiempo, el cristianismo había generado una nueva época en la historia del arte…", V. Ern, *Cartas sobre la Roma cristiana. Carta tercera. En las catacumbas de san Calixto* (*Bogoslovski vestnik*) 109.

la luz, con nada comparable, de la alegría y el júbilo festivo, se nos concede la percepción de una existencia nueva en todo su alcance[29].

2. El martirio de Florenski a la luz de la tradición martirial cristiana

2.1. *La experiencia del cautiverio, crisis del éxodo*

Hemos visto, hasta aquí, parte de lo que Florenski dejó escrito acerca del martirio. Pero se trata de una teoría que ha de ser leída juntamente con la palabra que él ofrece, al final de su vida, con su propio martirio, prolongado durante la década de los años treinta, en el cautiverio de las islas Solovki[30]. En la materia florenskiana, sería impensable hablar de antropodicea (y del martirio que está en su centro) al margen del destino último de Florenski, pues estamos ante un autor que ha verificado sus palabras con su propio sacrificio, y esto es algo que adquiere un alcance filosófico importantísimo. Por eso, en el texto que ya hemos leído anteriormente, no podemos dejar de descubrir una voz profética, que habla de sí mismo, pero también de la defensa de los valores espirituales en lo más profundo de la devastación que representó el siglo XX:

> Si yo me ofrezco en sacrificio, significa que, para mí, existe algo que es más querido que este mundo y la vida en él, y significa que esto que me resulta querido, más valioso para mí que el mundo, no es solo una idea abstracta, que, por bella que fuera, no tuviera una realidad efectiva y pereciera junto con mi propia vida. Y significa que, si yo no obro por irreflexión, es decir, si la tortura y la muerte no me alcanzan desde fuera, sin que yo comprenda aquello a lo que me arriesgo, entonces yo acojo la muerte con plena conciencia y de manera voluntaria, demostrando que el mundo de los valores espirituales es una realidad, y no una representación abstracta. Sin pretenderlo, reconozco, pues, aunque de manera confusa, que yo conozco otro mundo e incluso afirmo su primacía ontológica ante el mundo de aquí. [31].

Estamos obligados, entonces, a continuar nuestra reflexión preguntando qué ha representado el sacrificio martirial de Florenski en la propuesta de caminos viables para la persona y en su cosmovisión integral. Mi intención no es ofrecer un cuadro histórico

[29] P. Florenski*, Ibid.* 372

[30] Conviene recordar los principales momentos de su autoentrega. En enero de 1918, la autoridad bolchevique interviene el monasterio de la Stma. Trinidad y de San Sergio, así como de la Academia Teológica de Moscú, hasta el punto de exhumar los restos de San Sergio de Rádonezh, que serán custodiados – como el resto de los bienes culturales del monasterio – por Florenski. En 1928, acusado de contrarrevolucionario, sufre el primer arresto y un confinamiento de tres meses en Novgorod. En febrero de 1933 tiene lugar la detención definitiva y, durante una larga estancia en la Lubianka, acepta una acusación falsa, totalmente inverosímil, pero que posibilita el indulto de otros acusados. En julio del mismo año, es condenado a diez años de trabajos forzados, pasando un periodo en el extremo Oriente ruso. En verano de 1934, consigue reunirse con parte de su familia en Skovorodino, proponiéndosele la posibilidad – que rechaza – de exiliarse a Checoslovaquia, por intercesión del presidente Masaryk. Un mes después, es deportado al gulag de las islas Solovki, donde trabaja en la extracción de yodo. En junio del 1937, el gulag deja de ser un campo de trabajo, convirtiéndose en una cárcel corriente; se interrumpe también la correspondencia con su familia. En noviembre del mismo año, es condenado a muerte y el 8 de diciembre es fusilado. El certificado de su muerte será entregado a la familia en 1989, que hasta el momento había recibido una fecha equivocada de la muerte de Florenski (datada en 1943).

[31] P. Florenski*, La filosofía del culto.* 364

de los últimos años de Florenski, ni siquiera explorar el contenido de sus cartas[32]. Lo que espero poner a la luz son algunas notas que serán decisivas para una metafísica del éxodo de la persona, en cuanto antropodicea. Para ello, creo que es importante no perder de vista que la experiencia sacrificial a la que estoy refiriéndome consiste exactamente en una dificilísima puesta a prueba del hombre, una crisis radical, una tribulación; una prueba de *resistencia* y *paciencia*, como dice Pyman[33]. En esa experiencia, es donde se juega la mayor radicalidad del 'Sí' que el hombre puede pronunciar ante la vida, como amén existencial[34], y de eso se obtiene una imagen purificada de la capacidad del hombre. Por mi parte, para aproximarnos a esa imagen, considero imprescindible asumir el martirio de Florenski dentro de una tipología del martirio históricamente cristiano (desde los primeros padres apostólicos), al que me referiré en lo que sigue.

Como imagen de aquella experiencia sacrificial, resulta ilustrativa una de las últimas cartas de Florenski, dirigida a su mujer Anna. En ella percibimos la imagen desfigurada del hombre, la dureza de las condiciones extremas y de soledad (más significativas, si cabe, si pensamos que precisamente en ellas Florenski dice lo que dice acerca de su cosmovisión), pero también – y esto es determinante – el descentramiento total que Florenski muestra hacia su familia.

> Querida Annulia: probablemente estarás sorprendida de recibir tan pocas cartas mías, pero, como solo puedo escribir dos al mes, espero las tuyas para responderte; por eso me demoro tanto. De ti apenas recibo cartas, es decir, las recibo rara vez y con retraso. Vivo en la Fortaleza, es decir, más que vivir arrastro mi existencia, pues en tales condiciones es imposible trabajar. Además, aquí hace mucho frío y no se puede salir fuera, al aire libre. (…) En general, todo es ya pasado (todo y todos). En los últimos días me han encargado vigilar de noche nuestra producción de yodo en el edificio del ex Iodprom. Aquí podría ocupar el tiempo en tareas útiles (ahora, por ejemplo, estoy escribiendo esta carta), pero el frío insoportable en la fábrica muerta, las paredes vacías y el aullido del viento, que se cuela entre los cristales rotos de las ventanas, no predisponen a ocuparse de ninguna actividad; además, como puedes ver por la letra, con los dedos congelados hasta escribir una carta resulta difícil. En cambio, cada vez pienso más en vosotros, aunque con preocupación. La vida se ha cerrado y ahora más que nunca nos sentimos separados del continente. Estamos ya en junio, pero no hay ninguna señal del verano, más bien parece que estuviéramos en noviembre (…) Son ya las seis de la mañana. La nieve desciende por el arroyo y un viento enfurecido hace girar los remolinos de nieve. En las naves vacías golpean las ventanas con sus cristales rotos, el viento sopla e irrumpe en la

[32] Cfr. A. Pyman, *Pavel Florenskij. La prima biografía di un grande genio cristiano del XX secolo*; A. Trubachev, *"Obo mne ne pecal'tes…". Zizneopisanie svjahschennika Pavla Florenskogo*; P. Florenski, *Cartas desde el Extremo Oriente y las Solovki*, en *SCT*-4; trad. esp. Pável Florenski, *Cartas de la prisión y de los campos.* Sin ningún ánimo de exhaustividad, tampoco puedo referirme aquí a otros casos análogos de filósofos que, también en aquellos años, dejaron un testimonio como el de Florenski.

[33] "La estancia en las Solovki – dice Pyman – fue una larga prueba de resistencia y paciencia", A. Pyman, *Pavel Florenskij*, 384).

[34] "A pesar del tono de desesperanza que trasluce en muchas de sus cartas desde la prisión, padre Pavel sigue en todo momento afirmando la vida, amándola a pesar del horror que la envuelve, porque la concepción cristiana del mundo es un "sí" a la vida", López-Sáez, "La kénosis silenciosa de un *homo sacer*: el todo del sentido del mundo desde el «ángulo diverso» de la estancia en el lager de Pavel Florenskij", en *Lateranum* LXXXIII, 3, 2017, 658.

habitación. Hasta mí llegan los gritos angustiados de las gaviotas. Y siento con todo mi ser la insignificancia del hombre, de sus obras, de sus afanes[35].

La primera nota de la experiencia martirial de Florenski que cabe señalar es precisamente el cautiverio, la prisión. Se trata de un martirio largo y agónico, en el que la historia parece detenerse. El hecho de que no estemos (no todavía) ante un asesinato sistemático e inmediato, permaneciendo *cautivo*, convertido, además, en mera fuerza de trabajo, nos ofrece una imagen infernal del éxodo y de la obra del hombre. Se trata, en efecto, de un anti-éxodo; no sólo por el cautiverio como tal, sino – de acuerdo con lo que hemos estado ensayando anteriormente – desde la perspectiva de los otros, de la familia y de los amigos. Es un anti-éxodo porque la persona ha sido puesta bruscamente en fuga sin promesa alguna de retorno ni de reencuentro[36]. "Te pones a caminar, aunque sabes de sobra que no vas a encontrar una sola alma, por lo menos en un kilómetro. Sólo silencio. La isla está rodeada de bloques flotantes de hielo, y después ya está el mar, agitado e impredecible. Te sientes al margen del mundo entero" [37].

Esta soledad equivale a una aniquilación en vida, separada – en un suspense de largos años – del segundo momento de la autoentrega, el de la resurrección. Por eso, todo el empeño de Florenski pasa en aquellos años por un descentramiento, por comunicar a la familia 'lo único necesario', bajo la petición agonizante "no me olvidéis", que es una manera en la que los otros pueden invertir el carácter antiexódico de esta marcha. "Escucho el aullido del viento; todo me parece impregnado de inquietud y de tristeza. (…) Sólo te diré que mi punto de apoyo interior frente al mundo hace tiempo que se ha trasladado de mí a vosotros. Por eso, lo único que deseo de verdad es que mamá y vosotros estéis satisfechos, que disfrutéis de la vida y tengáis conciencia de su plenitud y de su valor"[38].

Por eso, resulta altamente significativo que a los años de prisión acompañase un expolio de la biblioteca personal de Florenski y de gran parte de su trabajo[39]. La obra vital

[35] P. Florenski, "Carta nº101.4 de junio de 1937" (a Anna), en *SĈT*-4, 705 (trad. esp. 297-298,).

[36] Olga, la hija de Florenski, relata el último diálogo con su padre, cargado de simbolismo: "- Papá, ¿cuándo vas a volver?, le pregunté. – Cuando hayas aprendido la *Marcha turca* de Mozart, respondió él. Todavía [casi cincuenta años después] no he aprendido a tocarla", en *SĈT*-4, 737.

[37] P. Florenski, "Carta nº12. 13 de marzo de 1935", en, *SĈT*-4, 196-197.

[38] P. Florenski, "Carta nº87. 7 enero 1937", *SĈT*-4, 638 (trad. esp. 278).

[39] En febrero de 1934, después de la confiscación de sus bienes bibliográficos, protesta Florenski ante uno de los jefes del OGPU: "He dedicado toda mi vida al estudio de la ciencia y de la filosofía, sin disfrutar nunca de reposo, entretenimiento o placeres. Este servicio a la humanidad consumía todo mi tiempo y todas mis fuerzas (…). Y ahora, el trabajo de toda mi vida se ha perdido, ya que todos mis libros, materiales, borradores y manuscritos más o menos elaborados han sido confiscados por orden del OGPU. Además, se ha requisado no sólo mis libros, sino también los de mis hijos, que estudian en instituciones científicas, e incluso libros infantiles, sin excluir manuales escolares. En el momento de mi condena, leída el 26 de junio de 1933, en la orden del OGPU de la región de Moscú no figuraba la confiscación de los bienes, por lo que el secuestro de mis libros y de los resultados de mis estudios científicos y filosóficos, realizado hace más o menos un mes, ha sido un duro golpe que me priva de cualquier esperanza en el futuro y me lleva a concebir una total indiferencia por el trabajo. En este estado de ánimo me resulta imposible comportarme como un trabajador entusiasta, ni siquiera enérgico, porque la aniquilación de los resultados del trabajo de toda mi vida es mucho peor para mí que la muerte física", P. Florenski, "Carta de finales de febrero de 1934", en *SĈT*-4, 81 (trad. esp. 91-92). Y dos años después, dice a su mujer: "La obra de mi vida se ha destruido; jamás podré ni querré reanudar el trabajo de cincuenta años. Me faltarán las fuerzas, ya que no he trabajado para mí mismo ni en mi propio interés, y si la humanidad, por la cual nunca he dispuesto de vida privada,

es lo que el éxodo personal deja en otros, es la primera posibilidad de pervivir, transfigurado, en otro. El antiéxodo es una destrucción de la obra de la propia vida, en una *damnatio memoriae* que es otro modo de desfigurar de la faz del hombre, de falsificarla y de condenarla a una condición de forzosa impotencia: es la imposibilidad de dejarle nada a nadie, en una auténtica esterilidad espiritual. Así, la condición de cautivo representa la primera puesta en crisis del hombre, no ante Dios, sino ante los otros. Es a partir del cautiverio como habrá que ensayar una victoria de la antropodicea sobre la aporía radical del hombre y de su obra.

Un eco de esto resuena, si se me permite recordarlo, en la carta medieval de Guillermo de Saint-Thierry a los hermanos de Monte Dei. Al inicio de la misma, el cisterciense declara que el cautiverio es una condición de máxima facticidad para el hombre, que, empero, hay que revertir ascéticamente, transformando la brutalidad de la prisión en la celda de un encuentro posible. "Aislamiento y prisión son nombres penosos. La celda, en cambio, ha de ser morada de paz, no reclusión forzada"[40]. Esto concuerda perfectamente con el llamamiento florenskiano a convertir, mediante un gesto libre y heroico, la existencia forzosa en un símbolo portador de luz. Que el cautiverio se convierta en celda para que Dios pueda habitar entre los hombres (la prisión de las Solovki, por cierto, se instauró dentro de un antiguo monasterio): esto abriría, en el seno de la desgracia del hombre, una posibilidad antinómica salvífica, uniendo los contrarios del ser creatural, en su capacidad y en su incapacidad de lo divino, entre lo fáctico y la luz[41].

El mismo Guillermo, en un estilo que recuerda sorprendentemente a la experiencia de Florenski, indica que esta conversión del cautiverio fáctico en celda divina se obra como anticipación del descenso a los infiernos: "«Vivos en el sheol, se precipitan para no ir allá muertos». En tal sentido, descienden al infierno los moradores de estas celdas"[42]. Y en ese descenso, el morador del cautiverio no hace otra cosa que abrir una puerta para que la vida se haga posible precisamente allí, en su fondo, dejando *allí* una prenda de esperanza ante la aporía extrema. Guillermo llega a decir que un cautiverio así, como parábola del infierno, puede reconvertirse y hablar del cielo; aunque uno esté aislado del mundo, la celda puede todavía convertirse en el lugar del matrimonio entre el Logos y la vida del hombre: "La celda es tierra santa, lugar santo, donde conversan frecuentemente el Señor y el siervo como habla un hombre con su amigo (Ex. 33,11). Allí con frecuencia el alma fiel se une al Verbo de Dios, esposa y Esposo, lo celestial y lo terreno, lo divino y lo humano. Como el templo es morada de Dios, la celda lo es para su siervo"[43].

Lo que Guillermo sostiene – y que a nosotros nos ayuda a interpretar el cautiverio martirial de Florenski – es que la prisión del hombre es la oportunidad para vivir como Dios vive, anihilado hasta el extremo, y precisamente así se realiza el misterio de Dios en

ha considerado posible destruir completamente lo que había hecho en su propio beneficio y que sólo necesitaba los últimos retoques, peor para ella. Que prueben a rehacer lo que ellos mismos han destruido", P. Florenski, "Carta nº52. 10-11 marzo de1936" (a Anna), e SĈT-4 404, (trad. esp. 200).

[40] Guillermo de Saint-Thierry, *Carta a los hermanos de Monte Dei*, 1, 29, p. 46.

[41] "A la luz de la verdad, en la serenidad del corazón puro se le transparentará más la propia conciencia y se ahonda la memoria más en Dios. Unas veces el entendimiento se ilumina y goza de su bien el corazón; otras la fragilidad humana sin poderse contener, llora", Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid*, 1, 30, p. 46.

[42] Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid*. 1, 33.

[43] Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid* 1, 35, 47-48

el mundo. "Cuando la celda viene a ser escenario de continua actividad divina, se aproximan cielo y celda por la semejanza del sacramento que allí tiene lugar, por el impulso piadoso que lo anima y por el parecido que existe entre lo que en ambos sitios se realiza"[44]. No es fácil aceptar una afirmación así, porque de hecho es la más extrema que cabe entre Dios y el hombre. Pero lo que en ella se promete vale el precio de la dignidad del ser creado, porque incluso en su condición más infernal puede manifestarse el servicio divino. La prisión es digna de ser convertida en culto; por eso, dice Guillermo, dando un signo esperanzador a cuantos en el siglo XX han sufrido el cautiverio, lo que máximamente puede realizarse en la condición de cautivo es lo que máximamente puede realizarse en la tierra y en el cielo, o sea, la liturgia de Dios con el hombre. Guillermo incluso llega a insinuar que el cautiverio, a diferencia del edificio sagrado, es el lugar de un culto perenne:

> En el templo y en la celda se trata de lo divino. Con más frecuencia que en el templo se trata de las cosas divinas en la celda. En el templo a determinadas horas se administran los sacramentos, signos y figuras visibles de la vida divina. En la celda más aún: la realidad misma que los sacramentos significan y contienen se nos dan continuamente. La misma verdad, las normas y ordenanzas del cielo, aunque todavía no se manifieste aquella majestad fulgurante y firmeza de la eternidad[45].

Creo que esta idea, planteada por un monje medieval a propósito de su celda, es del todo oportuna para iluminar la experiencia ("antiexódica") de la prisión, sobre todo en la perspectiva cultual, sacramental, de Florenski. El gulag, como tipificación de un lugar catastrófico para el hombre, sin éxodo posible, lleva el germen de una posibilidad: "ser escenario de continua actividad divina", como ha dicho Guillermo; ser el lugar en que se repita la unión del Logos y la carne (que, como vimos, es la confesión corporal del mártir). Y así, el cautiverio y el martirio se descubren como un discurso sobre la posibilidad o imposibilidad del espacio sagrado (y con ello, de todo símbolo), como espacio en el que el mundo creado acoge y manifiesta la luz increada. Por eso, el desafío extremo del hombre, puesto en una crisis así, es poder escuchar en un lugar como el gulag, la revelación divina del Éxodo: "quítate las sandalias, porque el lugar en el que estás es tierra santa" (Ex.3,5)[46].

---

[44] Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid*. 1, 32.

[45] Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid,* 1, 36, p. 48.

[46] No se olvide que el protomartirio cristiano, en el martirio de San Esteban, es un martirio del espacio sagrado, y el mismo proceso martirial presentado contra Cristo tiene por objeto la dignidad del Templo. Por su parte, Guillermo de Saint-Thierry concluye diciendo que la celda, convertida en espacio sagrado, juzga si el hombre prefiere ser un hijo humilde o Caín; una idea que, si la extrapolamos al tema que estoy tratando, el del cautiverio en el gulag, nos pone en la situación, tan delicada, de que el cautiverio sea una provocación al hombre, que le obliga a decidirse por un orden u otro, porque o acepta la humildad, hasta la humillación, de la criatura, o colabora con el mal y se convierte en un nuevo artífice de la ciudad de Caín. En ese caso, dice Guillermo, queriendo liberarse de la prisión, pero consintiendo el mal, el hombre se convierte en un aborto en lo espiritual: "La celda rechaza enseguida, como un aborto, al extraño, al que no es hijo. Lo vomita como alimento inútil y dañino. Oficina de piedad, no puede soportarlo en sus entrañas porque le alcanza el pie del orgullo y le aventa la misma mano del impío. Expulsado, no puede continuar. Desgraciado, desnudo y tembloroso, huye como Caín, se aleja de la presencia del Señor. Expuesto a vicios y blanco de los demonios, cualquiera que lo encuentre matará su alma. Y si en ella persevera, pertinaz, pero

2.2. *El mártir testimonia la Sabiduría divina en la barbarie del anti-Templo*

La paradoja, que se nos asoma casi como una burla infernal, de que el gulag pueda descubrirse como lugar propicio para el culto, exige darse cuenta de que previamente el monasterio haya sido convertido en gulag. Cabalmente, el reconocimiento de esta degeneración permite la posibilidad de formular una liberación real, porque lo primero, lo primordial, no es la violencia desatada, sino lo sagrado, que el hombre ha pervertido: no viene primero el cautiverio inhumano, para después encontrar una salida trascendente; al principio está lo trascendente, en cuya fidelidad puede mantenerse la esperanza en una salida cuando el cautiverio parece definitivo.

Esto no elimina nada del reconocimiento, resistido y padecido, de una desacralización tan bestial, en la que se ha destrozado cualquier signo del misterio de Dios. También como en una burla, resuena en el corazón del gulag – que es el corazón del hombre contemporáneo – la visión de San Juan descrita en el Apocalipsis: "No vi templo alguno" (Ap. 21,22), no ya para referirse a la Nueva Jerusalén, sino a su antítesis, a la anti-creación divina. Es la experiencia que testimonia Florenski al escribir, en una de sus cartas, que el mundo, a su alrededor, ha perdido la más mínima capacidad de simbolizar, enmudeciendo y a la vez ensordeciendo, eclipsando la 'música' que habría de caracterizar al orden de la creación y a su bondad existencial:

> Aquí todo está sin sonidos, como en los sueños. Es el reino del silencio. Naturalmente, no a la letra, porque hay más que abundancia de todo tipo de ruidos molestos, y vienen ganas de encerrarse en alguna parte para permanecer en silencio. Pero el hecho es que aquí no se escucha el sonido interior de la naturaleza, la palabra interior de las personas. Todo se desliza, como en un teatro de sombras, y los ruidos llegan del exterior, como una cosa inútil y fastidiosa, o como bullicio. Es algo difícil de explicar, cómo es posible que nada tenga sonido, por qué no está aquí la música de las cosas y de la vida; yo mismo no llego a comprender hasta el fondo por qué es así, pero esta música no está. Tan sólo la resaca (pero que se escucha muy raramente) y el ulular del viento escapan de esta característica de las Solovki. Otras causas externas refuerzan además esta impresión: no hay ruido de tranvía, ni claxon de coches, no se oyen pasar las carrozas, ni chirriar los trenes; sólo raramente se oye el silbido del vaporeto, pero de ninguna parte resuenan canciones o risas[47].

---

no por la virtud, la celda se le convierte en cárcel, sería su sepulcro en vida", Guillermo de Saint-Thierry, *Ibid.*, 1, 3, p. 48.

[47] P. Florenski, "Carta nº 70, 6-7 de agosto de 1936" (a la madre), en *SĈT*-4, 526. Dice López Sáez: "Si la música es el ritmo de lo sagrado en el hombre, y el hombre mismo es música, la ausencia en este lugar de "la música de las personas y de las cosas" indica la máxima desacralización posible, la presencia misma del infierno. El mayor signo de la percepción kenótica de la situación que le rodea en las islas Solovki es, así, la ausencia de música, o bien, dicho de otro modo, la ausencia de alma, porque el sonido, según expresa el filósofo ruso en su proyecto de antropodicea, es directamente el alma de las cosas: «Al escuchar un sonido, ya no pensamos motivados por él, y tampoco pensamos en torno a él, sino que precisamente lo pensamos a él y en él: este eco interior del ser resuena también interiormente en nuestra propia interioridad. El sonido penetra inmediatamente en nuestra intimidad, es absorbido por ella de un modo inmediato y, no teniendo necesidad de una elaboración ulterior, es siempre reconocido y comprendido por sí mismo como el alma de las cosas. Las cosas y los acontecimientos nos hablan con su sonido directamente, de alma a alma» [Cfr. Florenski, *Filosofía antropológica*, en SCT-3(1), 41]. La metáfora visual, constantemente utilizada por Florenskij, llevaría a contemplar este fragmento desechado de mundo como un pre-gusto del

Este paisaje descrito es antihumano porque representa la anti-santidad de la creación, lo antisofiánico. Es algo que atenta a la dignidad escondida del hombre, a su integridad física, moral y espiritual, pudiendo la criatura sacar de sí lo mejor y lo peor[48]. También es un atentado profundo y doloroso contra todo aquello que para la persona le resulta más querido, próximo, familiar, todo aquello que permanece guardado en su memoria, pero que el mal se atreve a invadir o desfigurar[49]. "Se diría que la humanidad y el calor del hogar todavía no existen o que ya han dejado de existir"[50]. Por ello, el martirio de Florenski puede ser comprendido como un martirio en defensa de la Sabiduría divina, no ya como principio teológico, pero más o menos teórico, sino como aquella presencia real y luminosa que se esconde en la criatura, y que, a pesar del mal, no puede ser que se extravíe.

En esta perspectiva, el martirio de Florenski concuerda perfectamente con el martirio cristiano de los que mueren en la escucha obediencial de la ley divina en el mundo. Por eso, creo que la recomendación que Florenski deja a sus hijos, como testamento, de contemplar el cielo y la tierra durante la tribulación[51], puede comprenderse como una paráfrasis a lo que dice la madre de los mártires macabeos al más pequeño de sus hijos: "Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios, y todo el humano linaje ha venido de igual modo. No temas a este verdugo, antes muéstrate digno de tus hermanos y recibe la muerte, para que en el día de la misericordia me seas devuelto con ellos" (2 Mac. 7, 28-29).

La actitud de Florenski en el gulag sigue siendo, pues, netamente mistagógica. El mártir puede representar algún tipo de resistencia político-cultural únicamente en la medida en que su testimonio se encamina al aprendizaje y descubrimiento del misterio

---

Hades. La ausencia de visibilidad, tanto para los otros amados, que habitan la lejanía, como para el Otro divino, cuya existencia es negada por este lugar-sin-lugar, es reforzada por la ausencia de musicalidad. Significa que nos encontramos en el corazón del infierno"; López-Sáez, "La kénosis silenciosa de un *homo sacer*: el todo del sentido del mundo desde el «ángulo diverso» de la estancia en el lager de Pavel Florenskij", en *Lateranum* LXXXIII, 3, 2017661-662.

[48] "El hombre es enemigo de sí mismo y, donde quiera que se instala, empieza a degradar las condiciones de su propia existencia, a llenarlo todo de basura, a ensuciar, a destruir. Por desgracia, así ha sido desde la noche de los tiempos; se necesita un nivel cultural muy elevado para controlar esa capacidad de dañar inherente a la actividad humana (…). Debes actuar de manera que tu comportamiento pueda convertirse en una norma para todos. Si te parases a pensar en lo que sucedería si todos hicieran lo mismo que tú, te convencerías de que la sociedad se desintegraría y la vida en general se volvería insoportable para todos y por tanto también para ti mismo", P. Florenski, "Carta nº86. 4 enero 1937", (a Mik), en *SĈT*-4, 274.

[49] "Desde hace tiempo he llegado a la conclusión de que todos nuestros deseos se realizan en la vida, pero se realizan con una tardanza demasiado grande y de un modo caricaturesco irreconocible. En los últimos años anhelaba una vida en medio del bosque con un laboratorio, y ¡helo aquí!, pero en Skovorodino. Quería ocuparme de cuestiones del suelo, y ha llegado también esto de todos modos: allí. Antes había soñado con vivir en un monasterio: ahora vivo en un monasterio, pero en las islas Solovki. En mi infancia me venía a la imaginación el vivir en una isla, observar las mareas y ocuparme con las algas. Ahora estoy en una isla, aquí domina la marea, y pronto, quizá voy a tener que trabajar con las algas. Los deseos se cumplen de tal modo que no los puedes reconocer, y sólo cuando hace ya tiempo que pasaron", "Carta nº 2. 5 de noviembre de1934", (a Anna), en *SĈT*-4, 143.

[50] P. Florenski, "Carta nº83. 10 diciembre 1936", en *SĈT*-4, 610.

[51] "Observad más a menudo las estrellas. Cuando tengáis un peso en el alma, mirad las estrellas o el azul del cielo. Cuando os sintáis tristes, cuando os ofendan, cuando algo no vaya bien, cuando la tempestad se desate en vuestro ánimo, salid al aire libre y deteneos a mirar el cielo. Entonces vuestra alma hallará la paz", P. Florenski, *A mis hijos*, 444.

divino. Por eso, su acción, que es un acto de memoria de la ley divina, rompe el encantamiento de la mentalidad inmanente y de la trampa de un modo de relacionarse. El martirio lo es siempre contra una idolatría. En este punto, la teodicea y la antropodicea vuelven a mostrar su inseparabilidad, porque el mártir toma sobre sí, como representante inmolado, las acusaciones dirigidas contra el mundo de Dios, incluso si permanecen veladas, y es precisamente esa acogida lo que pone a la luz, unitariamente, la justificación de Dios y la justificación del hombre. La defensa pública de la teodicea es a la vez una antropodicea.

El mártir testimonia una vida más fuerte que toda absurdidad, brutalidad e imposibilidad de Sentido y de Belleza. Esto lleva implícita una convicción acerca de la pregunta por la capacidad del hombre, porque sostiene – esperanzadamente – que somos capaces de atravesar 'la gran tribulación', la gran puesta a prueba en la historia, sin declaraciones de principios abstractos, pero también sin una victoria inmediata. La lucha contra el ídolo se pone de manifiesto defendiendo que la teofanía sea posible en medio del desastre, de la desorientación total, y, así, denunciando aquel templo cuyo culto no pueda ser realmente sacrificial, eucarístico. Aquí, la cuestión de la antropodicea, llevada al extremo por el mártir, puede sonar así: '– ¿De qué somos capaces? – Somos capaces de los valores universales, donde quiera que sea, siempre y cuando sean eucarísticos'[52].

2.3. *El mártir como enseñanza de realismo, esperanza y paciencia*

Este carácter anti-idolátrico y mistagógico del martirio, que realmente justifica a la criatura en cuanto criatura, poniendo a la luz, con mayor intensidad, su ser creatural, sostiene incondicionalmente que en la acción de Dios hay algo mucho más grande que todo lo que pueda provocar un hombre. Se justifica así lo intacto de la *imago dei*, defendiendo al hombre como icono *Acherotipa* ('no hecho por mano humana'). La primera palabra del hombre no es humana; es éste un desafío al mundo contemporáneo y a sus intentos de totalización inmanente, a la cultura que Florenski llama 'renacentista'. Es precisamente esta dignidad la que testimonia el mártir, si es verdad que su palabra no es suya. Con este gesto, además, el mártir pone una distancia entre lo creado y lo increado gracias a la cual el hombre puede tomar creativamente la palabra. De esta manera, a través del martirio, "misterios sonoros se cumplen en el silencio de Dios", como dice el mártir San Ignacio de Antioquía[53].

El martirio empieza allí donde el hombre sólo puede acoger, acogiendo la vida superior, que él comunica, y a la vez acogiendo la ferocidad del hermano. Esto tiene una doble vertiente, pues, por una parte, la máxima receptividad, propia del mártir, es la única capaz de corresponder al amor desmedido, o como dice San Bernardo, la medida del amor

[52] Dice Ivanov: "La iniciación de los hombres en los misterios más elevados les ha revelado otra imagen, la imagen del Hombre-Dios, que expresa esta misma tendencia a la muerte en nombre de la vida. La verdad, el amor, la belleza, quieren ser eucarísticos" M. O. Gerschenson – V. I. Ivanov*, Correspondencia desde un ángulo a otro,* carta VIII, 19.

[53] Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios*, 19, 1.

debido a Dios; por otra, el martirio es una consagración de la voluntad humana, pero purificada de cualquier intención, como libre disposición[54].

Refiriéndose al martirio cristiano, Orígenes y San Justino pusieron énfasis en la imprescindible confianza en el valor de la palabra, en su valencia ontológica, o sea, en la concordancia no convencional entre el logos y la realidad, un presupuesto para el mártir que en Florenski, *onomatodoxo* como se definía a sí mismo, permanece completamente vigente. Pero este principio ha de ser amplificado, entendiendo por qué el mártir es un realista. Se trata del realismo del Logos, que lleva a reconocer que en el mundo y en la historia no existe solamente una lejanía respecto de la Verdad, por error o imperfección, sino una persecución abierta contra el Logos, un rechazo intrínseco de su luz[55]. El Logos se reconoce como Logos por sí mismo, pero también por el rechazo obstinado que la lógica del mundo levanta contra Él. En eso se descubre también la veracidad del mártir, en cuanto pone al descubierto que el mundo se opone al Logos, y en ese sentido el martirio es una ruptura. "En medio de las aguas muertas de la historia, el santo, a pesar de todo, es un viviente: a pesar de los elementos de este mundo, o, mejor, del único elemento, cuyo nombre es Destrucción, Corrupción, Desestructuración, Pérdida de la unidad, Aniquilación, Caos, Muerte, y en la lengua de la filosofía de la naturaleza y de la física: Entropía. Y por eso el santo, por sí mismo, testimonia que existe la Fuente de una fuerza que se le contrapone: la Vida"[56].

Precisamente el realismo del Logos, que no camufla ni edulcora nada de la presencia del mal, no se salda con el pseudoéxodo de la huida, de quien intentase huir de las condiciones del mundo presente. También Justino, en su apología del cristianismo martirial, se refiere a ello, al explicar por qué la disposición del cristiano a morir no equivale a un desprecio de la vida presente, ni a preferir darse muerte con el fin de pasar a mejor vida. Después de la reflexión que he desarrollado hasta aquí, si recordamos la

[54] El hermano Christophe de Tibhirine refleja en su diario la paráfrasis que, antes del martirio, Christian de Chergé hace de Etty Hillesum: "«Sabes que tengo el poder de matarte», dice el verdugo. Y el mártir responde: «Y tú sabes que tengo el poder de ser matado»", en *El soplo del don. Diario del Hno. Christophe*, 89. Y el mismo Christophe: "Yo elegí esto: que puedan matarme", ibid.. 93. Próxima a esta visión, encontramos la explicación que hace Josef Pieper a la virtud de la fortaleza desde la perspectiva tomista: "La fortaleza supone vulnerabilidad; sin vulnerabilidad no se daría ni la posibilidad misma de la fortaleza. En la medida en que no es vulnerable, está vedado al ángel participar de esta virtud. Ser fuerte o valiente no significa sino esto: poder recibir una herida. Si el hombre puede ser fuerte, es porque es esencialmente vulnerable. Por herida se entiende aquí toda agresión, contraria a la voluntad, que pueda sufrir la integridad natural, toda lesión del ser que descansa en sí mismo, todo aquello que aconteciendo en y con nosotros, sucede en contra de nuestra voluntad", J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 215.

[55] Dice Justino: "De suerte que también los que anteriormente vivieron sin el Verbo, fueron malvados, enemigos de Cristo y asesinos de quienes viven con el Verbo; pero los que han vivido y siguen viviendo con el Verbo son cristianos y no saben de miedo ni turbación", *Apología* I, 46, 1.

[56] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 376. Este realismo no es un pesimismo existencial, más bien evita camuflar la crudeza y el mal que anidan en la creación, pero que pueden y deben ser vencidas, en cada uno de nosotros, exactamente siguiendo los signos culturales del Logos, procurándose una imagen veraz de la realidad. Escribe Florenski todavía desde el gulag a su hijo Kiril: "La vida no es una fiesta y una diversión continua; hay en ella muchos aspectos monstruosos, perversos, tristes y sucios. Pero, una vez comprendido todo eso, hay que tener delante de la mirada interior la armonía y tratar de hacerla realidad (…) para fortalecerse, para formarse su propia visión del mundo, para realizar una proeza en el campo de la ciencia: ofrecer una nueva aproximación a la naturaleza, una nueva comprensión concreta y real del mundo como contrapeso a lo que carece de vida y es ilusorio y abstracto", P. Florenski, "Carta nº40, 7 diciembre 1935" (a Kiril), en *SĈT*-4, 338, (trad. esp.178).

aporía de Iván, creo que es muy relevante esta argumentación de San Justino, porque localiza exactamente en el martirio la respuesta a la imposibilidad del suicidio y, por tanto, del 'No' a la vida presente. El martirio demuestra, así, que el éxodo de un mundo a otro nuevo es ilegítimo si se convierte en una huida, porque se trata de que el mártir se lleve consigo al mundo entero en su éxodo.

San Justino, aquella figura que representa la síntesis cristiana de martirio y filosofía, al preguntar por qué los cristianos no prefieren suicidarse con tal de alcanzar a Dios, responde, por una parte, sosteniendo algo que nosotros ya hemos indicado: la fidelidad y la obediencia a la ley divina operante en el mundo[57]. Pero, por otra, da una razón que resulta muy significativa para comprender la acción martirial de alguien como Florenski. Se trata de una razón de fecundidad metafísica, espiritual. Justino dice que el mártir no es un suicida porque su tarea es cuidar de las generaciones venideras[58]. El mundo yace en el mal, pero si el único llamamiento posible consistiera en liberarse de ese mundo, entonces el mal y el mundo quedarían injustificados, no sólo teoréticamente, sino, sobre todo, para el nacimiento de los que vendrán después: ese nacimiento sería un absurdo y la dignidad del hombre creado desaparecería por completo. Si el mal yace en el mundo y ese mal es superior a las propias fuerzas, de manera que el martirio se hace inevitable, entonces sólo cabe dejar en él la semilla de algo nuevo, fecundándolo y transformándolo con la vida dejada, que se deja como testimonio para la siguiente generación. El mártir muere "para la vida del mundo", como dice Cristo en referencia a su sacrificio corporal (Jn. 6, 51). Exactamente en eso es en lo que el mártir 'imita a Dios', fiel a su ley, y aparece como un mistagogo, indicando la pedagogía divina.

El mártir, pues, representa un modo de sostener el mundo sin ejercer un poder diabólico: no huye del mundo dándose muerte, tampoco absolutiza el mundo prefiriendo vivir sin Verdad. Con ese sostén, repite las condiciones de la creación del mundo, iniciadas por Dios. Por eso, Justino continúa diciendo que el martirio cristiano es el motivo de la conservación existencial del mundo, como la sal que evita que el mundo se corrompa y se desintegre. Sin el martirio, el mundo creado estaría ya sentenciado, pero, con él, se mantiene abierta una posibilidad de justificación mayor.

El mártir, según Justino, muere por una razón de fecundidad, como testimonio y sostén de las generaciones futuras[59]. Se trata de otro modo de romper, con la acción y en la materia, el régimen del dominio de una presencia autorreferente, como acontecía en teodicea con la ruptura de la autoempiría. El mártir no le da ultimidad al mal padecido porque abre una brecha en el presente; se mantiene en el presente, pero lo abre para otro. Por eso, el mártir muere por la Tradición, en sentido metafísico.

---

[57] Justino, *Apología* II, 3 (4).

[58] "Si todos nos matáramos a nosotros mismos, seríamos culpables de que no naciera alguno que ha de ser instruido en las enseñanzas divinas y, hasta en lo que de nuestra parte estaba, de que desapareciera el género humano, con lo que también nosotros, de hacer eso, obraríamos de modo contrario al designio de Dios", Justino, *Ibid*. II, 3 (4).

[59] Manteniendo el paralelismo entre el mártir y el monje que hemos sugerido anteriormente, vuelve a decir Guillermo de Saint-Thierry: "Con temor y temblor trabajad por vuestra salvación. No os preocupéis de lo que otros sean, sino pensad más bien en lo que llegarán a ser por vuestra influencia; no solamente los que ahora son compañeros de vuestra vida. Pensad también en vuestros sucesores, que serán imitadores vuestros. De vosotros, de vuestro ejemplo, de vuestra autoridad va a depender en esta región el futuro de tan santa orden", *Carta a los hermanos de Monte Dei*, 21, p. 42.

He dicho que esta razón de fecundidad del mártir corresponde bien con el cautiverio y muerte de Florenski. Creo que hay, en efecto, dos ejes en los que Florenski ha fundado su entrega: la tradición confiada a su familia, como legado de una cosmovisión[60], y la convicción de que el derramamiento de su sangre podrá, con el pasar del tiempo, renovar el destino de Rusia[61]. Hay en ello una visión del éxodo muy profunda, muy confiada en la vida que se deja en manos de otros, sin mirar ni proponer normativamente lo que esos otros hagan de ella.

Se entiende entonces por qué, desde los primeros siglos, para el cristianismo el martirio era una enseñanza no sólo de fidelidad y de esperanza, sino muy especialmente, de *paciencia*, como un modo de 'padecer' que desvela, más que nada, la paciencia de Dios ante la historia del hombre[62]. La paciencia es la mistagogía del mártir. ¿Qué sentido filosófico se descubre en esa paciencia? ¿Y cómo la paciencia puede ser una fuente de justificación del hombre?

La paciencia significa amar el tiempo según una proporción; en el caso del mártir: a fin de que la acción de Dios sea posible en su extremo contrario. En la paciencia martirial, se asume un despojamiento completo de sí mismo, poniéndose en una singular disposición de entrega que anula la voluntad de intervención inmediata. Ello conlleva exponerse a la posibilidad de *padecer*, aceptando una anihilación cuya fuente ya no es uno mismo, sino una fuerza violenta en lo que tiene de invasiva[63].

El mártir se pone a disposición del otro y de su violencia. Si reconoce que un movimiento así puede hacerlo en nombre de algo transcendente, estimado como verdadero, entonces en esa acción cumple algo muy diferente de una mera confrontación subjetiva, como si se tratase de una simple actitud, más o menos imperturbable, con la que sobreponerse al ataque del enemigo, con la esperanza de que la oposición no violenta suscitase en el enemigo algún tipo de transformación. El padecimiento del mártir revela otra cosa mucho más profunda desde el punto de vista de la antropodicea, que se mantiene en el peor extremo de ensañamiento imaginable. La paciencia no consiste en tolerar la violencia del otro, en la espera de que llegue a revertirse, sino en algo más dramático que acontece en el corazón de la furia desatada. La paciencia del mártir consiste en ocupar el puesto del enemigo, liberándolo de su violencia, en la medida en que el mártir la haga suya, en cuanto padecida, ofreciéndole al enemigo una posibilidad transfigurada.

---

[60] "No olvidéis vuestra estirpe, vuestro pasado, estudiad todo lo que atañe a vuestros abuelos y antepasados, empeñaos en reforzar su memoria", P. Florenski, *A mis hijos*, 440.

[61] Andronik Trubachev nos recuerda que, por un misterio providencial, Florenski nació en la festividad del santo ortodoxo Felipe de Moscú, otro mártir que fue higúmeno del monasterio de las Solovki. Esta unidad personal de Florenski con la memoria de la Rusia sagrada también se reconoce, obviamente, en su cercanía con San Sergio de Radonezh.

[62] Según el mártir Policarpo de Esmirna, el sufrimiento de la persecución y el martirio significa ejercitar la paciencia y adherirse a la esperanza (cfr. toda su *Carta a los filipenses*). Según Orígenes, para quien toma alimento sólido y no ya leche, le espera "aflicción tras aflicción", no una única tribulación pero si esto se acoge, llevará consigo "esperanza tras esperanza". "¿Quién no acogerá la "más y mayor aflicción" para recibir enseguida la "más y mayor esperanza?", *Exhortación al martirio*, I. Para la relación entre el protomartirio cristiano y la paciencia, cfr. A. Kreider, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*.

[63] Con gran dolor, escribe la mujer de Florenski a su marido: "Durante toda la vida hemos intentado practicar voluntariamente la renuncia, ahora, en cambio, nos la imponen", "Carta de Anna a Florenski el 4 de marzo de 1934", en *SĈT*-4, 731.

Ahora es el hombre el que se intercambia el puesto con otro hombre. Dice mucho el hecho de que el origen material del cautiverio de Florenski, como ha ocurrido en el siglo XX con otros muchos (como el caso famoso de M. Kolbe), se deba a haber aceptado ocupar el puesto de otro prisionero, aceptando una acusación falsa, que permitía poner en libertad a otros. Es una imagen real de lo que sucede en el martirio, desde el punto de vista de la antropodicea, como justificación del hombre, de otros hombres. La paciencia del mártir se descubre entonces como posibilidad de conversión concedida al otro, en cuanto abre un espacio intermedio entre Dios y el otro, a fin de que el reino divino se posibilite en el otro, si no de manera efectiva, pues dependerá de la libertad del verdugo, sí, en cambio, como ofrenda[64].

Por eso, el cristianismo, desde el principio de las persecuciones, ha sostenido que la enseñanza de la paciencia martirial es un testimonio de la unidad total de la creación ante la mirada de Dios[65]. El sacrificio del mártir 'preserva' la dignidad de la creación, como dice Justino, en la medida en que es capaz de mantener el modo de vida divino, vivido en la paciencia, hasta el final de la tribulación, evitando identificar el mundo creado con el mundo malvado. Esa misma paciencia porta una oportunidad para la imposible reconciliación entre Caín y Abel[66]. El mártir desciende hasta la violencia desatada como "embajador de la reconciliación" (2 Cor. 5, 19-20), en la esperanza de un renacimiento auténtico para el hombre.

Me he referido a la tipología del protomartirio cristiano y a la monástica para encontrar una resonancia que permita interpretar mejor lo que Florenski ha dicho en su sacrificio, compartiendo la suerte de tantas víctimas anónimas. Sin esta idea de la paciencia divina en la historia, que posibilita la intercesión martirial entre Dios y la humanidad, sería difícil comprender las últimas decisiones de Florenski, aparentemente tan absurdas como el mal desatado en la historia. Sin la paciencia del mártir, no tendría ningún sentido haber aceptado una acusación falsa, haber rechazado la posibilidad de huir al exilio, haber permanecido durante años sometido a trabajos forzados, haber comunicado a la familia los principios fundamentales de su cosmovisión – y en el modo en que lo hizo – con una

[64] "Y díjole el Señor: Te he hablado una y otra vez, diciéndote: He visto este pueblo y he aquí que es de dura cerviz. Déjame exterminarlos y borraré su nombre de debajo del cielo y te haré cabeza de una nación grande y admirable y mayor que ésta. 4. Y contestó Moisés: De ninguna manera, Señor; perdona a este pueblo su pecado o bórrame también a mí del libro de los vivientes (Dt 9,13-14; Éx 32,31-32). 5. ¡Oh caridad grande! ¡Oh perfección insuperable! El siervo habla libremente a su Señor, pide perdón para la muchedumbre o exige que se le borre también a él juntamente con ellos", Clemente, *Primera carta a los corintios*, VI. Lo mismo encontramos, de nuevo, en Guillermo de Saint-Thierry: "¿Acaso hay que asombrarse de que llamasen loco a alguien que, en peligro de muerte, buscaba convertir, a favor de Cristo, a los mismos jueces que lo condenaban por causa de Cristo? No fueron las letras lo que le hizo razonar así (…) sino su ebriedad en el Espíritu Santo, por la cual ardía en deseos de volver semejantes a él, en mayor o menor medida, a aquellos que lo juzgaban", Guillermo de Saint-Thierry*, Naturaleza y dignidad del amor*, VI.

[65] A la concordia del cosmos y de los hombres, cumplida máximamente en la comunidad cristiana, se refiere San Clemente mártir en su carta a los corintios: "Todas estas cosas, el gran Creador y Señor de todos mandó que se hicieran en paz y concordia, siendo bienhechor para todos; pero muy superiormente para nosotros, que nos acogimos a su misericordia", San Clemente, *Primera carta a los corintios*, XX.

[66] Evdokimov propone, en diferentes escritos, que la historia inició con la pregunta dirigida por Dios a Caín, "¿dónde está tu hermano?", y la historia terminará con la misma pregunta, esta vez dirigida a Abel, "¿dónde está tu hermano?". Cfr. P. Evdokimov, "El monacato interiorizado", en *Las edades de la vida espiritual*, 135.

especial atención puesta en el crecimiento y aprendizaje de los hijos; no haber desesperado en el cautiverio y terminar en una fosa común, sin que a la familia se le comunicase la fecha de la muerte ni el lugar de la sepultura. Todos estos elementos caerían en el vacío sin la correspondencia entre martirio y paciencia, en la que se sujeta la justificación del hombre y de la historia.

Para hallar un eco de aquello que Florenski ha dicho con su sacrificio, puede ser interesante traer a la memoria un texto de Ricardo de san Víctor, en donde la paciencia del mártir aparece como fundamento (como 'piedra', en el símbolo usado por Ricardo) para la "promoción del bien y la exterminación del mal", tal y como reza el título de su obra. En una imagen cargada de simbolismo, Ricardo nos habla de cómo la sangre derramada por el mártir (que Ricardo representa encorvado, o sea, en posición de descenso) se manifiesta como una dulzura inseparable del corazón del hombre ("aceite y miel"), digno de convertir al verdugo y de enlazarlo en la red comunional, expandiendo la cadena de testigos. Dice Ricardo:

> La paciencia es una piedra fortísima, la más fuerte de todas. La lleva en su mano el protomártir Esteban, que por esta piedra se convirtió en una fortaleza inexpugnable ante el enemigo. Con esta piedra, tuvo la fuerza de soportar los golpes de las piedras arrojadas contra él; con ella, no tuvo miedo de las manos de quienes lo lapidaron, ni de la violencia de quienes apretaban los dientes contra él (Hch. 7, 54). ¡Qué piedra tan fuerte y dura, y a la vez llena de dulzura! ¡Qué corazón tan robusto, y a la vez tan lleno de piedad! Te sorprende que haya resistido pacientemente, pero lo que debería sorprenderte es que su alma no haya perdido la dulzura en una persecución tan amarga. Perseguido por sus enemigos, por ellos oraba. Soportaba la tortura de los hombres, mientras contemplaba la gloria divina. "Veo los cielos abiertos y el Hijo del Hombre a la derecha de Dios", decía (Hch. 7, 56). Oprimido por la tierra, el cielo lo consolaba. Afligido por la miseria de la hostilidad, estaba tocado por una misericordia cada vez mayor, mientras se alegraba por una gloria segura. Al mismo tiempo contempló lo más bajo, que le oprimió, y lo más alto, que lo conmovió. He ahí cómo, de un mismo corazón, brotaba la piedad junto con la alegría y la alegría junto con la piedad; he ahí cómo, de un mismo vaso, brotaba aceite y miel, el aceite de la piedad y la miel de la alegría. ¿Qué es esta mezcla? Asombra que este fuerte combatiente, en el mismo momento, haya chupado miel de las piedras y aceite de una roca durísima. Observa, pues, la virtud de la paciencia: ¿quién paga el precio justo por esta piedra, que tan generosamente destila aceite y miel? ¿Cuánta abundancia de aceite y miel surge allí donde la misericordia no es vencida por la malicia, ni la dulzura por el dolor? Más bien la alegría crece en el dolor, y la compasión renace con el sufrimiento. En verdad, el mártir lapidado sufre un dolor mayor por sus enemigos, que por sus miembros. Por eso Esteban, arrodillado, oraba diciendo: "Señor, no les tengas en cuenta este pecado, porque no saben lo que hacen" (Hch. 7, 60). Así, arrodillado, derramó el aceite, y su propia persona se convirtió en aceite derramado. Pues, para compadecerse del enemigo se derrama aceite, hasta el punto de un joven que, sentado a lo lejos, es alcanzado por el buen olor de este ungüento. Con el cuerpo encorvado y la cabeza reclinada, rezumaba aceite, convirtiéndose en el aceite que, desde la cabeza, baja como ungüento hasta la orla del manto de aquel que vigilaba los mantos. Y así, levantándose veloz, aquel joven (Saulo), que desde tanto tiempo yacía en la oscuridad y en la sombra de la muerte, empezó a correr en la dirección del aceite, exultante como un

gigante que recorre por fin su camino, yendo allí donde lo llevase la fuerza del Espíritu, de manera que el buen olor de Cristo llegaba a todas partes[67].

3. El martirio como categoría madre de la palabra y del tiempo

3.1. *El martirio como* 'unum argumentum'

Hemos visto las implicaciones existenciales del martirio y el modo en que se presenta como fundamento y condición de una antropodicea. Sin embargo, esta importancia reconocida en el martirio tiene, todavía, algunas consecuencias en las que merece la pena detenerse. Podemos reunir esas consecuencias en la siguiente pregunta: ¿qué significado tiene esta centralidad del martirio para el resto de las actividades humanas y para el resto de personas, que no son ni verdugos ni mártires? Desde el punto de vista de la antropodicea, esta cuestión es importante, porque supone preguntarse cómo el martirio puede asumirse como fundamento de toda creatividad humana.

Florenski ha dicho que el martirio tiene un valor ontológico y gnoseológico. Es la síntesis más acabada de existencia y sentido, la encarnación plena del logos. Esta fórmula nos sugiere que el martirio aparece como el máximo de simbolismo y el máximo de belleza, en cuanto síntesis de materia y luz, de carne y espíritu. Desde el punto de vista ontológico, esta fórmula concede al martirio una radicalidad suprema, porque estamos hablando de un acto, el martirial, que es él mismo logos, cuyo sentido le es intrínseco, una síntesis perfecta de ser y verbalidad. Dicho de otro modo, el martirio es razón de sí mismo y no necesita de una inteligibilidad derivada para justificarse; en terminología florenskiana: se 'autoverifica'. No puede ser de otro modo, pues si al martirio se le impusiera una idea externa, dejaría de tener las implicaciones que ya hemos visto, para convertirse en una burda legitimación del sacrificio humano. Pero si el martirio presenta esta centralidad única, entonces se revela como luz de toda acción posible del hombre. Y puede ser esa luz porque en el martirio no se da la separación entre la realización completa y la inteligibilidad, *ergon* y *energeia*, que sí se da en todo el resto de actividades humanas.

Subrayo esta síntesis ontológico-gnoseológica del martirio porque, si se me permite decirlo así, hace del martirio el *unum argumentum* de la antropodicea, trasladando hacia él todo lo que se implica en el llamado argumento ontológico de San Anselmo (pero sólo en la versión anselmiana, no en la versión esencialista que provocara tantas disputas en el racionalismo moderno). El martirio es el argumento ontológico de la acción, como el misterio trinitario es el *unum necessarium* del pensamiento. Esto nos interesa no sólo para proponer una idea del martirio, sino precisamente para lo que nosotros hemos buscado a lo largo de nuestra reflexión: el martirio representa, como praxis histórica, el camino único de salvación o de éxodo de la persona que habilita o inhabilita cualquier otro camino práctico que el hombre quiera abrir en la historia.

El martirio es la encarnación del logos, unidad inseparable de existencia y sentido. Cualquier otra materialización y verbalidad obradas por el hombre se contradiría a sí misma, faltándole dicha unidad. Esta es la tensión que vimos en el capítulo anterior a

[67] Ricardo de San Víctor, *De exterminatione mali et promotione boni*, III, XIV, 99-101.

propósito de la acción cultural. Toda la acción cultural busca el equilibrio de realidad y sentido, sin poder procurárselo. La consecuencia de ello es que toda materialización de los valores quedaría en la historia como algo imperfecto, incumplido, pendiente, pero también los valores mostrarían una impotencia última al no llegar a ser suficientemente transfiguradores, y ya vimos que la muerte era el último límite que expone esta impotencia, presentando la crisis del hombre y la necesidad de antropodicea. El martirio supera estas dos insuficiencias, aunque lo haga negativamente, porque es una forma de muerte. Y en eso consiste la razón del *unum argumentum*: hay una contradicción basilar, detectada – al menos así lo presenta Anselmo en el *Proslogion* – como falta de unidad, a la que acompaña un sentimiento de incompletitud, como afecto desconsolado, que pone de manifiesto el desequilibrio entre la presencia existencial y la presencia en la razón. El argumento entonces querrá traer una unidad, aunque negativa, de ser y comprender, que condicione todo lo que puede ser dicho y pensado.

El mártir representa esta unidad para el terreno de la acción. En el argumento 'ontológico', su propia fórmula lógica, negativa ("*id quo nihil maius cogitari potest*"), es un indicativo de su necesidad de existir: su logos nos indica que no puede ser que no sea. Es una posibilidad convertida en necesaria, fuera de la cual el logos sería imposible. Lo mismo el martirio: en su propia expresión hay una garantía de su sentido y de su realidad, porque – si nos atenemos a lo que ha dicho Florenski – la sangre derramada está 'diciendo' que el mártir *sabe* de una vida superior a la muerte. O, mejor: aquel que está aceptando libremente el asesinato ya está demostrando con ello, aunque en negativo, que la vida presente es capaz y digna de realizarse como portadora de un valor eterno.

El martirio, como 'argumento ontológico', trae una forma comparativa (*maius*) que relativiza todo lo demás que pueda ser tomado como realidad y como idea en el campo de la antropodicea: es aquello mayor que lo cual el hombre no puede realizar ni afirmar nada (como dice el Evangelio de Juan: no hay nada mayor que el amor de quien entrega la propia vida, Jn. 15, 13). Se trata de la muerte, pero una muerte libre en nombre de una verdad suprema: mayor que ello, el hombre realmente no puede nada, al menos en las condiciones de la vida actual. Por eso mismo, no puede ser que no sea, no puede ser que el martirio sea últimamente impotente o inconsistente, porque entonces o el hombre es capaz de vencer al mal y a la muerte por sí mismo, o es capaz de sostener una verdad superior al mártir, pero esto es absurdo, porque el mártir ya sostiene una verdad superior a sí mismo, superior a cualquier otra acción que se pueda realizar.

Para refutar el martirio, sólo cabe rechazar que el mártir muera por una vida superior a la terrena, negándola o considerando que el mártir se ha decidido por cualquier otra insensatez de la conciencia. Es una refutación de la inmanencia, al igual que sucedía con el insensato de San Anselmo, que se quedaba en el orden de lo posible-pensado, sin poder pasar al orden existencial. Si el mártir es imposible, lo único realmente posible es lo intramundano, circunscrito además a la muerte final. Pero el mártir muere, y con ello lleva el valor por el que muere más allá del discurso, hasta su propio cuerpo. Para comprobar la veracidad de ese gesto, ya sólo cabe dar un nuevo salto, el salto creyente (*credo ut intelligam*) y comprobar en la propia experiencia qué mundo se abre desde ese orden nuevo. De lo contrario, si el martirio es rechazado, no se refuta un principio teórico, por el cual el mártir muere, lo que se refuta es que una realidad tan material, como el cuerpo

sacrificado, pueda ser el portador real del valor supremo. Si el martirio se rechaza en ese plano, entonces solo cabe renunciar definitivamente a que cualquier realidad concreta sea portadora de un valor superior al hombre (renunciando al culto y a la teúrgia). Un rechazo así comporta una imposibilidad y una insensatez, pero, al contrario de lo que le sucedía al insensato de Anselmo, no es la insensatez en el plano de lo que puede ser dicho o pensado, sino una imposibilidad vital, en el orden de la acción, que resulta realísima: entonces la acción en el mundo sólo puede atenerse a la voluntad de poder y a la atribución voluntaria de valores a las cosas del mundo. Su resultado no es la imposibilidad lógica, sino la imposibilidad de la vida humana en el mundo.

Por otra parte, también el martirio representa una imposibilidad, una imposibilidad positiva, la imposibilidad exigida al hombre, porque a través de la muerte va más allá de su potencia. Tratándose de un acto creyente, es un acto imposible para el hombre, pero necesario, cumplido por otro y no por él. Y a quien lo atraviesa, se le pone de manifiesto que la acción, en cualquiera de sus dimensiones, está ya condicionada por el límite extremo que el martirio ha trazado.

Me valgo de esta idea auxiliar del *unum argumentum* para aproximarme mejor hacia una comprensión de la centralidad atribuida por Florenski al martirio. El martirio es la verdad-justicia, la salvación del principio sustancial en el hombre, en cuanto posibilita que la furia titánica desatada contra Dios se revierta y simbolice la anihilación del mundo de Dios. Y desde la perspectiva del éxodo, en la praxis, el martirio es una unidad de acción y logos que se justifica a sí misma, que no puede ser contradicha sin entrar simultáneamente en contradicción, exige un salto, o apocalipsis, para llevar la obra del hombre a una dimensión trascendente, y, muy importante, que reilumina cualquier otra acción y obra posible. El martirio, si es verdad, es la auténtica luz que justifica la existencia, en cuya luz se hace inteligible, simbólica, cualquier otra realidad.

Así, Florenski es plenamente coherente cuando sostiene que el martirio es la madre de todas las acciones:

> El martirio, en el sentido más directo de la palabra, es el más inequívoco de los símbolos, comprensible exteriormente incluso para la vista menos refinada, y por eso desde los tiempos más antiguos, el concepto de martirio fue precisamente el punto de partida del pensamiento y la medida invariable de la valoración en las exhortaciones y preceptos de la ascesis de la vida cristiana. Todo camino hacia el cielo se valoraba en esta métrica, porque el concepto mismo del martirio-testimonio, conservando su propio eje invariable, recibía unas caracterizaciones siempre diversas[68].

El martirio es la madre de toda acción posible. Pero, si es así, no podemos no preguntar: ¿en qué queda el principio político, cultural y de convivencia entre personas antes o después del sacrificio del mártir? ¿Cómo es posible que la acción cultural no quede

[68] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 373-374. "No sin motivo, el martirio, en sentido estricto, fue tomado siempre por la Iglesia como punto de partida y como de unidad de medida en la valoración del resto de actividades eclesiales, y llegó a extenderse, como un concepto generativo, al celibato, al monacato, a la confesión heroica de la fe, al apostolado, e incluso al matrimonio y al sacerdocio (…) Todos los estados y actividades de la Iglesia son abarcados por el concepto concreto, pero al mismo tiempo típico, del martirio, y el martirio se manifiesta como el protofenómeno de la eclesialidad", P. Florenski, *Ibid.*, 358.

relegada por el martirio a una impotencia intrínseca? ¿Y qué hay de todas aquellas obras que, sin derramamiento alguno de sangre, hacen digno al hombre?

Si me he valido de la línea auxiliar del '*unum argumentum'*, es para poner de relieve que cualquier otro acto humano se circunscribe dentro de la dimensión martirial y halla su 'medida', como ha dicho Florenski, en relación al martirio. Esto supone que el martirio está implícito en toda obra cultural, incluso aparentemente insignificante, que procura el éxodo personal en la historia. La categoría suprema del martirio no relega ninguna otra experiencia humana, sino que la juzga con la métrica martirial. No acontece una separación entre el mártir y el no-mártir, porque el mártir, con su sacrificio, lo único que ha hecho es recordarle al no-mártir por qué puede hacer lo que hace.

Por eso, Florenski no cae en un reduccionismo e intenta mostrar lo que de martirial – con las implicaciones ya vistas – hay contenido en nuestras acciones. "El gesto heroico (*pódvig*) de la vida cristiana, cualquiera que sea la forma de esta última según sus condicionamientos externos, es interiormente siempre *martirio*, porque consiste en la ruptura de uno mismo con este mundo en nombre del otro mundo"[69]. En vez de concebir una línea de frontera entre quien derrama la sangre y quien no lo hace, la propuesta florenskiana nos habla de poner a la luz el alcance real de nuestras obras, si son aceptadas en lo que tienen de verdaderas[70].

3.2. *El renacimiento de la obra cultural desde el martirio*

La cuestión que aquí se abriría es si es posible una cultura martirial. No es una cuestión sencilla en absoluto; de hecho, el juicio a la historia y al cristianismo cultural probablemente estén pendientes de esta cuestión. Cabe decir, al menos, que la esencia de una cultura martirial sería su irrevocable radicación en el culto, como sostiene Florenski, y no desviarse en nada del camino abierto por el mártir.

---

[69] P. Florenski, *Ibid.*, 375.

[70] Resultan muy iluminadoras las palabras de Teodoro Estudita que, a este propósito, cita Florenski: "¿Acaso son testigos de la verdad solamente aquellos que han derramado la sangre? No; son testigos de la verdad todos aquellos que han vivido hasta el final la vida divina (…) ¿Ves cómo [el apóstol, en Hb. 11, 37-38] llama también mártires a todos aquellos que han amado la piedad y soportado el dolor, llevando voluntariamente una vida en la paciencia? De este modo, hermanos –se dirije el Estudita a los monjes–, también nosotros formamos parte de la muchedumbre de los mártires: porque también nosotros, aquellos que amamos y recorremos pacientemente el camino de una vida crucificada, aquellos que guardamos la promesa de virginidad y no nos negamos a los muchos combates que pone ante nosotros la obediencia, testimoniamos que Jesús es el Cristo Hijo de Dios", Teodoro Estudita, *Reglas a los monjes*, 233 (PG 4, 10); en P. Florenski, *La filosofía del culto*, 374. Por otra parte, no puedo dejar de aclarar un punto: si el martirio es la fuente de toda acción humana, por tanto de la antropodicea, e incluso si el martirio se dice, casi por analogía, de todo hombre "que vive hasta el final la vida dina" (en la expresión de Teodoro), eso no significa, obviamente, que para poder algo digno en este mundo haya que buscar quien nos corte la cabeza. El cristianismo condenó desde el principio la búsqueda intencionada del martirio, como si martirio e intencionalidad fueran incompatibles. Pero no puede olvidarse otra razón: la correspondencia entre martirio y antropodicea se dice en una perspectiva relacional, procedente de otro, sobre todo, en la perspectiva cristiana, procedente del Mártir: la antropodicea no es la justificación de sí mismo a través del propio martirio, sino la validez de todo hacer humano a partir de la sangre del mártir. El martirio del otro es nuestro punto de partida.

Lo que en esa cultura habría de juzgarse es, ante todo, el modo de comunicar, o sea, la materialización personal del *logos*[71]. Es algo mucho más grave que la cuestión del estilo. Se trata del destino del logos, que puede resultar idéntico al destino de la persona si se actualiza como servicio, y como servicio martirial[72]. Si existe un lugar incondicional en el que el hombre sea incapaz de mentir en su encarnación y que sirva para juzgar al resto de sus palabras, un lugar en el que el logos no esté escindido de la vida de la persona y en el que la persona se realice como "palabra encarnada", ese lugar es el martirio[73]. Y si el martirio es el lugar de la unidad entre la persona y el logos, entonces se convierte en la fuente rejuvenecedora del resto de acciones y de palabras, *naciendo el logos en el martirio*.

De lo que se trata es de permanecer en aquella lógica que se sustrae al poder, al dominio sobre la propia palabra comunicada, o recibida de otro mártir. El mártir abandona su palabra, la da en su carne; análogamente, una cultura sería realmente profética si asumiera una identidad inescindible entre lo comunicado y el modo de comunicarlo, con la condición única de que en la comunicación haya algo de sacrificial, dejado por alguien en su sacrificio. Para Florenski, esta es la condición de no poseer la palabra, confiando en el efecto que es capaz de provocar en quien la acoge:

> En la palabra solemos ver la manifestación de un significado, y hacemos bien identificándola con ese significado. Pero, casi siempre, nos olvidamos de que, además de eso, la palabra es

[71] Para Florenski, la aporía cultural moderna se debe, en una medida importante, al cartesianismo, que en su escisión entre inteligibilidad y materia (*res cogitans*, *res extensa*) lleva inevitablemente a concebir que el valor único de la palabra está en lo que significa, en su contenido semántico, cercenando por completo cualquier otra fuerza y acción que se le pudiera conceder a la palabra "La inmensa mayoría de nuestros contemporáneos, apenas moje los labios en "la cosmovisión científica", se convence firmemente de que si la palabra es capaz de obrar, lo hace únicamente en cuanto significado racional, sin pararse a pensar cómo puede transmitirse dicho significado de una conciencia a otra, ni cuales son los procesos interiores que hacen posible la revelación del sentido para la conciencia. El secreto presupuesto de esta simplificación extrema de las cosas no es otro que el dualismo cartesiano (…). ¿Qué es la palabra para la mayoría? Nada más que un sentido individuado de manera más o menos afortunada, un concepto más o menos preciso, transmitido a otros mediante signos sonoros o indicadores que acompañan, por fuera, al concepto. (…) La palabra en cuanto concepto no tiene escapatoria; encerrada en una subjetividad impotente y ficticia, llevada hasta el extremo alcanza una racionalidad en la que el ser no tiene cabida. (…) La palabra no puede considerarse realidad auténtica, sino sólo un significado abstractamente concebido", P. Florenski, *La magia de la palabra,* en *SĈT* 3(1) 232-233. La consecuencia coherente es el ideologismo, es decir, el intento de transformar el mundo en nombre de principios abstractos y totalizantes, importando el contenido lógico con independencia de la materia a la que se quiere comunicar. Por eso, podemos aventurar que una dimensión importante de la crisis cultural del hombre a lo largo del XX, incluido el sovietismo, radica en esta desfiguración del *logos*, una vez se le ha despojado su cualidad material-espiritual, y es precisamente a ello a lo que el mártir está llamado a responder, manifestando el logos en la sangre.

[72] "La palabra es la máxima manifestación del acto vital de cada persona, la síntesis de todas sus acciones y reacciones, la descarga de la vida interior acumulada, el afecto manifestado", P. Florenski, *Ibid*.246

[73] "El sacrificio es una oración encarnada", P. Florenski, *La filosofía del culto*, 412; "La palabra es el hombre mismo, en el aspecto de la autoexpresión hacia el exterior, en el aspecto de la acción del hombre (…). En la medida en que el hombre se despliega a sí mismo en su energía espiritual es como adquiere un ser para los otros y para sí mismo". P. Florenski, *Ibid.*, 410; "El santo es semejante a la puesta por escrito de la palabra de Dios: a un pergamino que se pudre, o a la cera maleable que se funde, o a un papel que puede arder reducido a cenizas, que se rompe y se deshace, les son confiadas las palabras de la revelación divina. Y, sin embargo, en esta materia precaria y perecedera vive auténticamente la Verdad eterna, que se revela al mundo con y a través de esta materia. Del mismo modo en el santo: en su caso, la Revelación de Dios no se escribe en una piel de animales, ni sobre cera de abejas, ni sobre una hoja de papel, sino en algo aún más inestable y voluble: en un corazón humano", P. Florenski, *Ibid.*, 375-376.

> precisamente la *manifestación* del significado, por lo que merece también la identificación de la palabra y la manifestación. La palabra está igualmente en nosotros y fuera de nosotros. Y si es justo reconocer en la palabra un acontecimiento de nuestra vida interior, no debemos olvidar que, al mismo tiempo, la palabra queda sustraída de nuestro poder y liberada de nuestra voluntad, pasando a una realidad exterior. Mientras dispongamos de ella a nuestro arbitrio, la palabra todavía no es tal, y cuando la palabra se manifiesta, nosotros hemos dejado de poseerla. "La palabra es como el pájaro – dice la sabiduría popular –: déjala libre y nunca la volverás a tener". Pero este carácter de la palabra se olvida casi inmediatamente, especialmente entre quienes se dedican a la ciencia, aunque el pueblo, en su conjunto, jamás lo olvide. Pero, si se considera la fuerza y el poder de la palabra, un olvido así no puede permanecer impune; de hecho, inevitablemente conduce a graves errores, no sólo teoréticos, sino sociales y personales, que en ciertos casos sólo pueden ser considerados como crímenes[74].

Tan importante como el principio sostenido por el mártir es el modo en que los sostiene, lo testimoniado y el testimonio en cuanto tal: lo sostiene en cuanto nos lo ha dejado a nosotros. Esta unidad del testimonio y lo testimoniado, nos dice mucho acerca de la fuerza real del logos, y, por ello, de las posibilidades de edificar una cultura nueva que mire hacia donde el mártir mira. El mártir es anihilamiento, y esto nos indica que el logos lleva una potencia tal que quien lo pronuncia ha de saber renunciar a poseerla, dejándola en libertad, para que pueda obrar por sí misma en el modo en que otro la acogerá. Esta es la esencia comunicativa de una cultura testimonial, en cuyo centro realmente esté la persona. Nada más coherente con la perspectiva invertida, en cuanto relacional, que Florenski ha defendido como principio efectivo de la cultura. También al logos confiado, pronunciado, sobre todo si se pronuncia con el propio sacrificio, se le aplica la lógica superior de identidad, significando según el modo de ser acogido por otro y de transfigurarlo dentro de sí mismo. La palabra es un don, porque es la manifestación exódica de la persona que, creando, *se va*, de manera que la vida dejada en la palabra pueda fecundar a quien la acoge[75].

Asimismo, el mártir es capaz de comunicar algo real, a través de su sangre, porque la palabra tiene una vocación propia a transformar la materia y la carne. No sólo indica un contenido racional, sino que el mundo concreto está abierto a la palabra que se pronuncie en él; por eso la sangre, como ha dicho Florenski, puede exhalar una palabra. En esta convicción se sustenta la posibilidad misma de la antropodicea, de la justificación de la realidad creada en cuanto digna de portar valores espirituales supremos. Esta posibilidad queda a merced del gesto cultural, según sea cultual o no, es decir, según se atenga al misterio que sólo el mártir ha contemplado y según se halle el modo mejor para consentir que habite en el mundo del hombre. Por eso, dice Florenski, el destino auténtico de la acción de la palabra es habilitar el misterio en el mundo, y es esa habilitación la que consiente la inseparable unidad de lo creado y lo increado: "A través de la palabra, la acción se convierte en acción sagrada (…), con la palabra, lo cotidiano se reviste de misterio (…) porque la palabra es lo que nos eleva hacia lo alto"[76]; "por mi parte, no

[74] P. Florenski, *La magia de la palabra,* en *SĈT* 3(1) 230.

[75] "Entrando con mi palabra en otra persona abro en ella un proceso nuevo para esa persona", P. Florenski, *Ibid.,* en *SĈT* 3(1), 246.

[76] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 382.

tendría interés alguno en defender la eficacia física de la palabra si no fuera por mi convicción de que no existe nada físico que, en cuanto tal, no esté penetrado por una energía espiritual y oculta"[77].

3.3. *El mártir es creador del tiempo y custodio de la memoria*

La centralidad del martirio para una justificación del hombre tiene todavía una implicación fundamental, a la que creo que es importante referirse para concluir el largo recorrido que hemos seguido. Se trata de la cuestión del tiempo. Podría sorprender que, al buscar indicadores y categorías de una 'personología' a través de la teodicea y la antropodicea, la cuestión del tiempo haya aparecido de una manera más bien ocasional. ¿Cómo, en efecto, hacer una aproximación a las cuestiones fundamentales de la vida humana y no otorgar una función especial al problema del tiempo? Este aparente vacío se justifica exactamente por la dimensión martirial que queda al descubierto al final de nuestro camino, de manera que también el tiempo se 'invierte', porque también el tiempo tiene un carácter martirial.

El problema del tiempo queda tematizado por Florenski en la época de la antropodicea, porque, en su unidad inescindible con la espacialidad, de la concepción del tiempo depende el tipo de cultura que se edifica[78], juzgándose también el espacio y el tiempo a la luz del culto y del martirio. Lo cierto es que, como todo lo relativo a la vida del hombre, la cuestión del tiempo aparece en Florenski, primero, de manera aporética, o sea, como reconocimiento de un tiempo mortal que impide la comunión de personas[79]. Los caminos de teodicea y antropodicea deberían ofrecerle al hombre la liberación del tiempo mortal. Se redescubriría así un sentido positivo de la temporalidad, de manera que, en la cumbre del proyecto intelectual, se vuelva al punto de partida para preguntar qué puede decir el mártir a un modo aporético de vivir el tiempo.

Lo cierto es que el último testimonio escrito por Florenski, en sus cartas, nos hablan de la transfiguración del tiempo. Hemos aludido a algo de ello a propósito de la paciencia.

---

[77] P. Florenski, *La magia de la palabra,* en *SĈT* 3(1), 233. "El problema está en que la palabra, como término medio entre el mundo exterior y el mundo interior, es un ente anfibio, pues vive en un mundo y otro, estableciendo relaciones específicas entre ambos, y tales relaciones, por mucho que la mirada del positivista se resista a reconocerlas, permanecen en la base de todas las funciones de la palabra. Esta base, evidentemente, indica dos direcciones: ante todo, lleva hacia fuera a aquel que habla, como actividad que le abre hacia el mundo; además, desde la percepción recibida por el hablante desde el mundo exterior, la palabra viene hacia quien habla. Dicho de otro modo: a través de la palabra, la vida se transforma y se asimila en espíritu. O, si se quiere: la palabra es mágica y mística. Apreciar el valor mágico de la palabra significa comprender cómo y por qué podemos obrar a través de la palabra. Preguntarse cómo y por qué la palabra es mística significa darse cuenta del hondo sentido de aquella doctrina según la cual la palabra es la realidad misma que ella significa", *Ibid* 231.

[78] "El tiempo está siempre presente en el modelo de la realidad que nos construimos. Constituye siempre una cierta profundidad de la realidad, pero, a diferencia del espesor, esta profundidad es algo que pertenece a la cuarta dimensión, no a la tercera. El tiempo constituye la cuarta coordenada de la realidad", Cfr. P. Florenski, *Lecciones del Vchutemas 1923/1924*, lección VIII, 345. "Hay una sola realidad, que es una realidad espacio temporal, no es que haya dos realidades, como dos mundos, temporal y espacial", Cfr. *Ibid*, 345. "El tiempo y el espacio no son divisibles, no puede decirse que primero haya el tiempo y después el espacio; se dan siempre unidos", Cfr. *Ibid*, 345. Para el carácter irreversible del tiempo, cfr. la carta del 3 abril 1936, dirigida a Kiril, en *SĈT*-4, 424.

[79] Cfr. la carta "Los dos mundos" de *La columna*, 9-14 (trad. esp. 41-46).

En el gulag, Florenski invita a confiar en la posibilidad de que el tiempo no sea aquel flujo que se lleva todo por delante, sino una dimensión, digna de ser asumida y reconvertida en el mundo divino, en la cual el reencuentro sea posible. Uno de los mayores motivos del esfuerzo de Florenski en el cautiverio consiste en romper la fácil identificación entre el tiempo (y, con él, el cambio) con el olvido y la pérdida. Nos hemos referido ya a la memoria; lo que el martirio, como sea, habría de mostrar es que el tiempo más auténtico pensable, si es que la vida del hombre es realmente posible, en realidad es un tiempo de plenitud de vida alumbrado por la memoria de todo lo digno que haya experimentado el hombre, y que, a pesar del mal, permanece intacto.

El mártir es aquel que nos muestra, con la mayor claridad posible, que toda presencia que vivimos en este mundo, todo recuerdo, incluso el pasado que ha precedido en los años a nuestro propio nacimiento, pero incluso los futuros que han sido frustrados por la historia, todo aquello que es digno del corazón del hombre no se extravía para siempre, sino que permanece custodiado por otros y por Otro; sólo que para reencontrarlo hay que atravesar el sacrificio. Por eso, en la pregunta por el tiempo es el mártir quien tiene la palabra, para prometer – así lo ha hecho Florenski – que en el mundo nada de lo que ha merecido la pena puede perderse ni olvidarse:

> Hace tiempo que albergo el firme convencimiento de que en el mundo no se pierde nada, ni lo bueno ni lo malo, y que más tarde o más temprano se manifiesta lo que durante algún tiempo, a veces mucho, ha permanecido invisible. Tal vez ese convencimiento no constituya un gran consuelo desde el punto de vista de la vida personal, pero si uno se contempla a sí mismo desde fuera, como un elemento de la vida del mundo, esa convicción de que nada se pierde le permite trabajar con tranquilidad, aunque en un momento dado no obtenga ningún resultado externo directo y evidente. Por eso, a pesar de nuestra separación, sigo manteniendo esa convicción y el sentimiento de que mi trabajo acabará rindiendo frutos para vosotros[80].

Esta es la promesa del mártir. A la vez, el sacrificio en la carne nos hace ver que la injusticia del tiempo no es una broma, ni un percance. Por eso, una promesa así resulta mucho más audaz y creíble que cualquier fórmula abstracta acerca del tiempo. El tiempo no es un espejismo, como nos indica la herida sufrida en el martirio, pero a la vez sí puede convertirse en un espejismo infernal, si el mártir no comparece en él. ¿Cómo ha de ser, pues, la estructura del tiempo, para que el mártir anuncie en él la posibilidad de una vida salvada? ¿Y es verdaderamente posible transfigurar el tiempo para convertirlo en una auténtica 'imagen de la eternidad', como lo llamó Platón en *Timeo*?

---

[80] P. Florenski, "Carta nº93. 23 de febrero de 1937" (A Anna), en *SĈT*-4, 667. (trad. esp. 288). "Querida Annulja, el pasado no está pasado, permanece para siempre custodiado; somos nosotros quienes nos olvidamos y alejamos de él, pero después, según las circunstancias, se revela de nuevo como un eterno presente. Como escribió un poeta del siglo XVII [Silesius]: la rosa que contempla tu mirada exterior, florece eternamente en Dios", P. Florenski, "Carta nº20. 27 de mayo 1935", en *SĈT*-4, 237. "El pasado no está pasado; esta sensación era para mí más que evidente, aunque en la infancia lo percibía de un modo aún más convincente en comparación con los años posteriores. Percibía la realidad impregnada del pasado, y crecí con la impresión de tocar realmente aquello que existía desde hacía muchos siglos, pudiendo entrar en ello con toda mi alma (…). La cuarta dimensión, la dimensión del tiempo, me aparecía así tan viva, que el tiempo perdía su carácter de mala infinitud, volviéndose algo acogedor, cercano, y a la vez cercano a la eternidad", P. Florenski, *A mis hijos,* 46 e 99.

La propuesta de Florenski acerca del tiempo no es otra cosa que un intento de que el tiempo de verdad sea un órgano de lo 'eterno', pero que él no concibe como ausencia de cambio, sino como plenitud vital. "Sin tiempo no hay vida, y menos aún una vida sin fin. El síntoma de la Vida infinita es el tiempo sin fin, un tiempo pleno, esquema de una actividad interior plena, que resuena con múltiples voces"[81]. El tiempo ha de ser una manifestación concreta, 'encarnada' de aquella dimensión de máxima autenticidad personal, que Florenski ha llamado 'profundidad' o 'vida de la vida', es decir, el tiempo ha de ser un modo de contemplar y comunicar lo primordial en cada persona.

La historia es así la escala de ascenso y de descenso, porque por ella la persona puede elevarse hasta la realidad suprema, en la que se decide su destino, y a ella puede descender para plasmar creativamente, y ante lo otros, una imagen personalizada de ese destino. El tiempo es personal si abre la relación con el corazón del hombre, en el que el hombre recibe una consistencia a través del amor, divino y humano, y desde el cual el hombre crea, también ante Dios y ante otros hombres. A ese corazón, contemplado desde la temporalidad salvífica, Florenski se refiere con la expresión "eternidad biográfica" [82], poniendo de relieve el carácter "sobretemporal", como él lo llama, en el cual confluye el tiempo y del cual renace. "Esta unidad no está en el tiempo, o no al menos en el tiempo tal y como nosotros solemos comprenderlo, sino en una dimensión temporal que, comparada con la nuestra, llamamos 'eternidad', aunque no sea una eternidad en sentido absoluto" [83]. En esa unidad del corazón se custodia la Memoria en mayúscula, desde la cual el hombre es capaz de acoger y de darse. A ese espacio tiene que reconducirse la vida, desde la cotidianidad hasta el extremo de la devastación, para asumir que la persona puede realizarse como amor a través del tiempo.

El problema está en que, para entrar en esa "eternidad biográfica", también la perspectiva temporal ha de ser invertida. De hecho, el tiempo al que estamos acostumbrados es un tiempo lineal, correspondiente a un egoísmo ontológico[84]. No estamos habituados a un tiempo de plenitud –de hecho, necesitamos del tiempo martirial para recordarlo –, como no estamos habituados a recordar y entrar en relación con los ángulos sagrados del corazón desde el que medir el tiempo. Por eso, dice Florenski, 'fraccionamos' los instantes, haciendo del tiempo un motivo de separación y de pérdida, contemplando la vida horizontalmente, en una secuencia que, a la larga viene de un vacío y desemboca en un vacío. Sin el tiempo contemplado en su profundidad,

> El hombre, convertido en una cosa entre las cosas del mundo, termina, como todas ellas, arrastradas por la corriente del tiempo. Pero él no se da cuenta, porque no es consciente de qué está sucediendo dentro de él. El tiempo se ha disgregado, cada momento de la conciencia excluye a cualquier otro. El tiempo se convierte, para la conciencia del hombre, en nada más que un punto, pero no un punto de plenitud que concentrase todo en él, sino un punto de vaciamiento del cual se desaloja y elimina cualquier tipo de variación, movimiento o forma[85].

[81] P. Florenski, *Zapisnaja tetrad'* [Diario. Escrito en 1904-1905], en E.V. Ivanova (ed.), *Pavel Florenskij i simvolisty, Jazyki slavjanskoj kul'turoj*, Moskva 2004, 345.
[82] P.A. Florenski, *Divina sive aurea sectio*, en *SĈT*-3 (1),. 480.
[83] P.A. Florenski, *El sentido del idealismo,* en *SĈT*-3 (2), 112.
[84] Cfr. P.A. Florenski *La columna*, 28, 46 (trad. esp. 57, 71).
[85] P. Florenski, *Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas,* LXX.

Este es el tiempo de muerte, tiempo de olvido que no puede dejar de contemplar la existencia histórica como una existencia en declive, un "olvido metafísico"[86], como lo llama Florenski, en el que la persona vive de espaldas a la única vida posible. Se trata de "la disolución de la conciencia de una parte de la realidad de aquello que se ha olvidado; no se trata de un defecto de la memoria, sino de la fuerza del olvido. Esta fuerza del olvido es la fuerza del tiempo que todo lo devora"[87].

El mártir viene a luchar contra ese olvido y contra una perspectiva tal de la temporalidad. El mártir ha de ser una enseña de la memoria, de la posibilidad de no olvidar para siempre. "Permanece en nosotros sin poder apagarse la exigencia de aquello que no se olvida, de lo que es en sí inolvidable, de lo que permanece en el tiempo evanescente. Esto que no puede olvidarse es precisamente la αλήθεια"[88]. Para alcanzar algo así, como se imaginará, se necesita atravesar el proceso de búsqueda personal que hemos esbozado con los momentos de teodicea y antropodicea, porque el éxodo que les corresponde consiste precisamente en poder entrar en aquella relación con la Verdad, reconocida ahora como eterna memoria. Pero, repito, lo interesante, a mi juicio, es que sea precisamente el mártir aquel que, con su gesto, abra definitivamente aquello que no puede ser olvidado y que pone ante un juicio en el modo de concebir el tiempo, porque es el mártir quien mide lo que merece o no merece ser eternamente conmemorado[89].

Vivir el tiempo en relación a aquella eterna memoria significa para Florenski, antes de nada, evitar concebir un momento histórico como autorreferente, definitivo, o sea, contemplar parcialmente el drama histórico, tomando una parte por el todo. Precisamente aquí es donde obran la paciencia y la esperanza. Para Florenski, el tiempo sólo tiene sentido si somos capaces de elevarnos hacia aquella síntesis trascendente, 'sobretemporal', que articula la manifestación de la vida con un sentido. Contemplar el mundo en su profundidad exige, como ya vimos en su momento, contemplar cada parte según la razón de su integridad, en un entramado relacional que permite reconocer cada expresión concreta como revelación de una presencia superior. Igualmente, en la comprensión del tiempo hay que elevar continuamente la mirada y reconocer cada instante en una amplitud que no sacrifica el valor de ningún momento temporal, pero que lo armoniza con un valor superior.

Así, para Florenski la vivencia del tiempo puede ser la creación de una unidad de momentos cualitativamente significativos (pero significativos en cuanto revelan una comunión en lo personal) en la medida en que se armonizan unos con otros y todos con el valor fundante, recordado y primordial, eterno, en el cual la persona se manifiesta y se desarrolla, hasta el infinito. La mejor analogía que Florenski encuentra para expresar esta creación en el tiempo es el de la armonía musical:

---

[86] "El tiempo- κρόνος produce los fenómenos, pero como su figura mitológica - Κρόνος – devora a sus hijos. La esencia misma de la conciencia, de la vida, de toda realidad, consiste en su fluidez, es decir, en un cierto olvido metafísico", P. Florenski, *Ibid,*18 (trad. esp. 49-50).

[87] P. Florenski, *Ibid.*, 18 (trad. esp. 49).

[88] P. Florenski, *Ibid.*, 19 (trad. esp. 50).

[89] "La verdad es la eterna memoria de una cierta Conciencia; la verdad es un valor digno de una conmemoración eterna y capaz de ella", P. Florenski, *Ibid.*, 19 (trad. esp. 50).

> En una escucha activa, el tiempo de la obra musical queda superado, porque ya había sido superación en su propia creación, de modo que la obra se halla en nuestro interior como algo unitario, instantáneo y a la vez eterno, como un instante eterno, pero organizado, o mejor, un instante eterno precisamente en cuanto organizado. Este es el único punto, la única mónada que contiene en sí una plenitud organizada de sonidos, concentrándose el mundo con toda su variedad, primero con el acto creativo y, en un segundo momento, mediante la conciencia que lo percibe en un único punto, en una única percepción, en un único acto aperceptivo[90].

El arte de la relación positiva con el tiempo está en saber integrar cada momento en una unidad superior, habitada por el misterio de la persona, de la amistad y hermandad con otros, del valor positivo de la materia, del diálogo continuo de la razón, de la belleza y de la santidad, todo ello – que recapitula la dignidad de la persona – en relación con el misterio trinitario. Vivir el tiempo de manera personal significa integrarlo con el misterio de quién es alguien, cuya vida se realiza, como un tema musical, a lo largo de la historia. Entonces, dice Florenski, "los acontecimientos se anudan, las vivencias se siguen, concuerdan recíprocamente; la melodía es la armonía extendida, la armonía es la melodía comprimida en el tiempo pero también en lo temporal, más exactamente, en el tiempo extendido de la duración, la melodía puede indicar el acorde sobre-temporal"[91].

Pero si el tiempo se armoniza en la relación mantenida con lo eterno en cuanto sobretemporal, entonces es al mártir a quién está reservada la enseñanza sobre el misterio del tiempo, porque es él quien abre en el mundo un espacio de alteridad total respecto del mundo, y de manera efectiva. Es el mártir quien lleva al extremo la relación de todas las manifestaciones históricas con el mundo trascendente e intocable respecto del tiempo mortal, o sea, aquel que abre una brecha que empalma el drama histórico con la eterna memoria. Desde un punto de vista concreto, esto significa que el mártir, como dije anteriormente, da noticia de la reconciliación, de la renovación transfigurada de cuanto de valioso se ha puesto en juego a lo largo de la historia, por doloroso que haya sido.

El tiempo auténtico es el tiempo del mártir. A continuación vamos a ver cómo lo ha sostenido Florenski. Pero hay una expresión suya, en la que merecería mucho la pena profundizar, que aproxima la autenticidad del tiempo a una fórmula de éxodo, como camino abierto hacia fuera que posibilita la vida, extáticamente, como posibilidad de encuentro y relación. Dice llanamente Florenski: "la temporalidad es el desvelamiento

---

[90] P. Florenski, *Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas,* LXVIII. A este respecto, aclara Lubomir Zak: "Experiencias como esta muestran que para conocer algo hasta el fondo, en su integridad, hay que entrar en su «espacio cuatridimensional», donde se supera la división del tiempo sensorial, un espacio que permite ver todo en relación a todo, donde cada parte queda determinada por la totalidad. Esto no significa que el hombre tenga que renunciar al conocimiento concreto y no se involucre en la realidad que le rodea, refugiándose en un idealismo abstracto. Porque, aunque es verdad que una realidad sólo puede ser contemplada empíricamente en sucesión, como una serie de momentos separados de su ser, es igualmente cierto que basta estos momentos para ofrecernos un concepto abstracto de una unidad integral en la sucesión, de la cual los momentos contemplados son sólo una imagen. «Precisamente – dice Florenski – la sucesión de esta serie de momentos une el espacio pluridimensional con el tiempo, que, así, viene a ser una especie de equivalente de la cuarta dimensión, y, se quiere, de la cuarta coordenada»", Zak, «Il mistero del tempo come «quarta dimensione» in Pavel A. Florenskij».

[91] P. Florenski, *Zapisnaja tetrad'* [Diario. Escrito en 1904-1905], en E.V. Ivanova (ed.), *Pavel Florenskij i simvolisty, Jazyki slavjanskoj kul'turo*j, 344-345.

hacia afuera de la vida, de la actividad vital"[92]. Es una afirmación muy jugosa, primero, porque con ella Florenski deja claro que no puede haber vida sin tiempo, que algo así como 'vida plena' es tiempo pleno, porque es una unidad de manifestaciones multiformes en la cual la persona puede decirse simbólicamente de infinitas maneras. Además, porque esa plenitud vital es desvelamiento (αλήθεια), es decir, la memoria reconocida por otro y para otro, o, si se quiere, el entramado unitario e infinito de la relación se da, de uno a otro, como tiempo armónico en el que se expresa una integridad no monolítica. Y, finalmente, porque esta definición de tiempo – que, como he dicho, es una fórmula de éxodo – se aplica en grado supremo al mártir, y más en el tiempo de la devastación, porque la prenda de la vida que deja, como promesa de reencuentro, afecta el modo de leer los signos de la historia.

La conclusión es que el tiempo puede ser armonizado en una clave de éxodo, según se convierta en una medida de aquella vida sin la cual la persona simplemente no puede vivir. El tiempo se puede medir cualitativamente, pero esa cualidad – que toca lo más sagrado e íntimo que hay en la persona – no es otra sino el paso de un mundo a otro, los actos exódicos, sacrificiales, que dejan vida en otro: el tiempo es la revelación de la vida que se deja y se confía a otro, por la cual podemos entrar en un misterio más grande que el contemplado por nuestros ojos. En ese sentido, el tiempo es el modo de conjugar las múltiples maneras en las que la creatividad humana puede realizar el don y la anihilación. Y, por ello, el mártir es el auténtico creador del tiempo.

Esta es la conclusión que nos sugiere Florenski en un pasaje sorprendente de *La filosofía del culto*, que, a pesar de su extensión, creo totalmente oportuno recoger a continuación, a modo de cierre de la búsqueda de aquellas claves en las que se sostiene una justificación del hombre, del mundo y de la historia, según la medida de su simbolización del reino del Amor divino:

> Para percibirlo como tal, tiempo ha de distribuirse rítmicamente. Sólo entonces puede considerarse como una unidad integral; con un único acto de atención, se capta como una unidad entera, como un ciclo, como una completitud (…). En el tiempo, es necesario fijar ciertos periodos – καιροί – como estacas, líneas de demarcación, límites. Pero dichos periodos de tiempo no serían nada (porque no cumplirían el objetivo de servir como puntos de apoyo para la conciencia) si fueran nada más que intervalos temporales, homogéneos entre sí, como simples partes de una sustancia fluida. No habiendo nada que los diferenciase de su entorno, no podríamos fijar nuestra atención en ellos (…).
>
> Para orientarnos, para que cada periodo cumpla su objetivo, ha de ser único en su especie, absolutamente singular, individual en sentido eminente. Pero singular e individual en sentido eminente es única y exclusivamente la persona. Para que sea individual y único, cada intervalo de tiempo tiene que estar vinculado a una persona, tiene que hacerse coincidir con una persona, tiene que ser ocupado por una persona que lo caracterice. Sólo la persona puede individuar cualitativamente un periodo respecto del tiempo, e, individuándolo, impedir que se desvanezca en la confluencia con otros periodos de un mismo flujo. Sólo la persona, llenando con sus energías esta u otra parte del tiempo, lo individúa como periodo, dándole la posibilidad de

[92] P. Florenski, *Zapisnaja tetrad'* [Diario. Escrito en 1904-1905], en E.V. Ivanova (ed.), *Pavel Florenskij i simvolisty, Jazyki slavjanskoj kul'turoj*, 344.

adquirir una cualidad bien definida. Pero ¿en qué consiste, entonces, el acto de la persona que define a su propio periodo?

Lo que permanece en el tiempo, porque no es arrastrado por él, es sobretemporal. Los periodos que validan el tiempo no pueden fluir igual que el tiempo, sino que tienen que permanecer fijos en su corriente, pero manteniéndose todavía en el tiempo. Tienen que ser manifestaciones de la eternidad en el tiempo, luces de lo sobretemporal en el tiempo. Para que pueda haber una conciencia, el tiempo tiene que estar lleno de algo superior a él, envuelto en la red de la eternidad, que nos permite permanecer firmes en el flujo temporal y, sin que nos arrastre, percibir interiormente su fluir.

Sosteniéndonos en estos periodos sobretemporales anclados en el tiempo, también nosotros entramos en una existencia sobretemporal. Para que eso ocurra, se necesita que aquella persona por la cual el periodo sobretemporal adquiere una cualidad singular, se eleve ella misma por encima del flujo, habiendo descubierto en sí misma la eternidad. Aquella persona es la auténtica creadora del tiempo. Por eso, para crear el tiempo, tiene que testimoniar la eternidad por experiencia directa, tiene que ser un testigo vivo de la eternidad, accesible para él; tiene que hablar de la eternidad y anunciárnosla – μάρτυς.

Ahora bien, ¿en virtud de qué daremos crédito a su testimonio? ¿Por qué sus palabras habrán de convencernos? Porque en él vislumbramos un reflejo de la eternidad; porque su relación con lo eterno transfigura su semblante porque no es que sea sólo un testigo, sino el testimonio mismo de la eternidad. Estando en el mundo, pero sin ser de él, trascendente del mundo, separado del mundo, pero manifestado con esplendor en el mundo, el testigo-testimonio nos permite gustar, por anticipado, la eternidad también en nuestra experiencia personal. Él es el santo. Los periodos de tiempo se santifican por su relación con personas santas, y las manifestaciones de los santos ofrecen un apoyo firme a la conciencia en el fluir del tiempo. El conjunto de todos esos apoyos, en su unidad interna, compacta y sólida, se representa en la memoria de los santos. Gracias a esto, el tiempo es una auténtica "imagen móvil de la eternidad"[93].

5. Conclusión

En este capítulo, hemos contemplado el cierre del tema de la antropodicea, y, con ella, del itinerario teorético florenskiano, mediante una idea del martirio como culminación del movimiento vital de la persona. Este cierre no significa clausurar por completo el análisis de la persona; de hecho, por límites temáticos, he dejado pendientes muchos puntos de antropodicea de los que Florenski sí se ocupó. Además, el martirio, precisamente en lo que tiene de más propio, es todo lo contrario de una clausura del movimiento humano (el cual es éxodo), porque no se agota en un movimiento teleológico para la obtención de un fin, y mucho menos concluye en la muerte, porque traslada la cuestión de la persona más allá de la vida presente, en un gesto esperanzado que no concluye todo lo que la vida puede dar de sí.

El martirio ha aparecido como la coronación del movimiento exódico de la persona. También es la corona de su revelación, que se hace una con la manifestación de la Verdad. Por eso, puede decirse que la persona es capaz de una unidad existencial con la Verdad en la medida en que la testimonia y la comunica. Hemos visto que, para Florenski, el

[93] P. Florenski, *La filosofía del culto*, 198-201.

martirio tiene un valor ontológico y gnoseológico. Con todas las implicaciones que esto tiene, y que ya hemos visto, cabe decir que, si el martirio tiene este carácter, entonces es una expresión radical, no accidental, de la persona: el hombre no puede no actuar martirialmente, el hombre no puede no crear como un mártir, la cultura de la persona sólo puede ser una cultura edificada sobre la idea del martirio.

Por ello, en el martirio hemos descubierto el equivalente, en la acción, de la fórmula del argumento anselmiano: el martirio es el único argumento ontológico legítimo para la vida del hombre. Primero, porque es la unidad sintética perfecta de realidad y sentido, de existencia y logos (hasta el punto concretísimo de ser unidad del logos con la materia y la sangre). Florenski ha afirmado que la inteligibilidad del martirio no se debe a una idea adyacente al acto martirial del derramamiento de sangre: es ese mismo derramamiento el que es fuente de inteligibilidad. El martirio no puede comprenderse recurriendo a una reflexión derivada: es él mismo el órgano de comprensión.

En segundo lugar, a la categoría del martirio se le pueden aplicar las mismas características que se dicen, teoréticamente, del argumento anselmiano (y de la fórmula florenskiana de la Verdad encontrada en la teodicea; por eso el martirio es su complemento ofrecido por la antropodicea). El martirio aparece ante la acción del hombre como un camino ciertamente posible – y esto lo confirma el testimonio de muchos otros mártires, hasta el punto de que, según Florenski, el martirio es siempre martirio de otro martirio –; pero, enseguida, esa posibilidad se descubre como algo mayor que una mera posibilidad entre otras, porque para la acción es la posibilidad por antonomasia, la posibilidad más auténtica, aquello que el hombre máximamente puede en la historia. En esto estriba su necesidad, su carácter justo y apremiante: el martirio no puede no ser. Pero siendo un posible-necesario, al hombre se le hace igualmente imposible, porque no se trata de un objetivo que el hombre puede alcanzar por su empeño: es el máximo de violencia acogida, conscientemente iluminada por un Sentido sacrificial, capaz de resistir – sacrificialmente – a esa violencia, pero en la que el hombre no pone nada más que su disposición, su paciencia, su esperanza en otra vida.

Esto, en tercer lugar, lleva a contemplar en el martirio la categoría madre de la dimensión activa, creativa y cultural de la persona. Todas las acciones del hombre se miden según su grado martirial. Por eso es el corazón de la antropodicea: toda creatividad y toda obra humana se 'justifica' en su relación con el mártir. El martirio, pues, es la luz con la que discernir todo lo que en la creación humana tiene validez, dignidad, santidad.

También hemos contrastado algunos elementos del martirio que históricamente sufrió Florenski con las categorías del martirio cristiano, especialmente con el cautiverio, la paciencia y la esperanza. Lo más interesante de esta idea del martirio es su apuesta por una reconciliación futura, posible en una vida más fuerte y luminosa que la vida actual; Florenski llega a decir que el testimonio de la Verdad sería impotente e insignificante (no sería martirio) si no apareciera como promesa de una vida inmortal. Este, repito, es el tema máximo de la antropodicea. Pero lo es en la medida en que permite al otro, a quien contempla al mártir, participar de manera efectiva en la luz de esa otra vida. Por eso, lo decisivo en esta concepción del martirio es aquello que la vida en éxodo deja tras de sí: la memoria, la promesa de otra vida, la huella personal y transfigurada de sí mismo en las

manos de otros, en las manos de los verdugos y de los terceros que acogen el sacrificio. El martirio es la vida – síntesis de vida y logos – que se deja como fruto final del éxodo.

Así, el tema del martirio en Florenski es el tema de la memoria, en la convicción de que nada se pierde de lo valioso, de lo digno del hombre, invitando a vivir según los dones de esa dignidad que son confiados a quienes quedan más acá del éxodo. Y por eso también el artista del tiempo, en sentido auténticamente personal, es el mártir, porque entonces el tiempo queda estructurado como una apertura hacia algo inconmensurable, en la esperanza de un acontecimiento por el que se resucite el legado de la memoria. En ese sentido, el mártir habita la frontera de lo visible y lo invisible, y hace de la persona máximamente simbólica.

Conclusión

Llegados al final de esta investigación, conviene recordar los pasos principales realizados en este camino, con el fin de proporcionar una visión de conjunto más coherente, recogiendo así los frutos de la reflexión, y, con ellos, indicando los puntos irresueltos o pendientes de la materia florenskiana que pueden quedar abiertos para ulteriores investigaciones.

En la primera parte de la investigación, he propuesto un conjunto de elementos con los que procurar un primer acercamiento filosófico al autor en cuestión, habida cuenta de que estamos ante un autor todavía desconocido en España y poco debatido en Occidente. He presentado la idea que Florenski tuvo de sí mismo y de su obra filosófica: su estilo, su marco contextual, su propósito, la tradición de la que conscientemente se alimentó, el intento de combinar creativamente perspectivas y disciplinas muy dispares (desde la matemática a la teología). El corazón que sostuvo el proyecto intelectual de Florenski, coincidente con las impresiones originarias que marcaron su persona desde su infancia, fue la búsqueda de una cosmovisión o visión integral de la realidad. También he aludido a los encuentros y decisiones fundamentales que, junto con los pilares teóricos sobre los que edificó su cosmovisión, marcaron la orientación intelectual de Florenski. Planteé, además, el carácter problemático de la recepción de su obra. Mientras Florenski vivió, su trabajo intelectual resultó muy lento, hasta que los acontecimientos sociales se precipitaron provocando un corte respecto de sus contemporáneos, los cuales sólo pudieron heredar una visión parcial de la obra florenskiana. Tras su muerte, se siguió un larguísimo periodo de silencio en la Rusia soviética, de modo que las publicaciones póstumas del autor aparecieron de modo gradual y fragmentario, al menos hasta la década de los ochenta, mientras que en Europa el patrimonio florenskiano llegó mediante cauces indirectos, dificultando una recepción completa de su trabajo y, por consiguiente, un diálogo filosófico continuo con los textos de Florenski.

Además, en este acercamiento filosófico al autor, he propuesto tres factores o líneas de fuerza desde los que puede resultar más sencillo interpretar la obra de Florenski, porque de hecho son factores que entran en acción cuando seguimos el hilo de sus reflexiones. El primer factor aludía a lo que llamé lo ‘primordial’, el primer orden que afecta a las búsquedas de la persona y al modo tan original de filosofar realizado por Florenski. Esto primordial es lo espiritual, la luz, el carácter simbólico de la realidad, la experiencia mística de la Verdad, las fuentes vivas de la memoria personal. Es todo aquello que, en una primera toma de contacto, permite descubrir en Florenski un elemento esperanzador, en lo que tenga de portador de un sentido superior a la desconfianza hacia la realidad; un elemento delicado, que habla de lo sagrado para el corazón del hombre, y que ha de tenerse en cuenta para no confundir la lectura de algunos de los momentos más extremos de la filosofía de Florenski.

El segundo factor es la crisis. Florenski es un autor que pone de manifiesto los signos de la crisis. En un doble sentido. Por una parte, como conciencia de una pérdida, como caída y desintegración que impide la cosmovisión integral. Es lo que Florenski atribuye al Renacimiento europeo, a la visión científica moderna, al orgullo de la conciencia que

se separa de las raíces de la vida espiritual. Por otra parte, hay la conciencia de 'la crisis de la crisis', porque el mundo renacentista, a ojos de Florenski, entra en colapso a finales del s. XIX y principios del XX, al igual que la pretensión positivista se autocontradice hasta autodestruirse. Florenski contempla el carácter saludable de esta crisis, porque es una ruptura, un proceso de muerte y regeneración que habla de algo inherente a la vida humana, muy distinto de la primera crisis, cuyo signo era más bien la suplantación de la realidad mediante una proyección racional humana. La crisis de la crisis es saludable, pone a la persona en contacto con lo más decisivo para ella, es un examen sobre las posibilidades de una vida digna.

El tercer factor es el religioso. Florenski es un autor religioso, que, como muchos filósofos rusos de la época, ofrece una síntesis muy original de filosofía y religión, toda vez que su religiosidad también resulta original, en un intento de renovar la conciencia cristiana (o 'eclesial'). Como señalé, lo religioso aquí no figura como un tema entre otros del campo de reflexión, ni un acotamiento parcial del ejercicio filosófico, prejuzgando las preguntas y respuestas que la filosofía pueda proponer. Lo religioso es un modo, y un modo radical, de hacer filosofía, por lo que las cuestiones filosóficas presentadas por Florenski son planteadas *religiosamente*. No puede ser de otra manera, porque el sentido radical de la filosofía, en la concepción florenskiana, consiste en poder poner al hombre en relación con una presencia personal excedente, desbordante, superior.

En la segunda parte de la investigación, he intentado presentar los orígenes de la radicalidad filosófica de Florenski, preguntando por qué filosofa en términos de teodicea y antropodicea y en qué medida esos orígenes sólo resultan concebibles desde una filosofía de la persona, desde una 'personología'.

En primer lugar, he expuesto el modo en que Florenski propone su itinerario intelectual como teodicea y antropodicea, justificación de Dios y justificación del hombre. Se trata de un itinerario propuesto para ser recorrido por la persona, o sea, es un itinerario que hace inteligible a la vida humana, pero no una interpretación de según orden superpuesta sobre las manifestaciones de la vida. Se trata de postular un itinerario de salvación religiosa para la persona, no una descripción ontológica de la vida. La búsqueda de la verdad-justicia (*pravda*) en sentido existencial, como dignidad metafísica, adquiere una radicalidad mayor que la descripción, entendiendo la descripción como reducción del *sentido* al *logos*. Eso no significa una merma de la potencia del *logos*, como tampoco renunciar a describir (algo que Florenski, sin duda, hace), sino *orientar* – como lo llama Florenski – la posibilidad del logos según un propósito mayor, implicado en las connotaciones que tiene la 'justificación', aplicada a Dios o al hombre.

¿Cómo juzgar, entonces, la legitimidad de aquello que justifica, si es algo que va más allá del logos, que afecta al logos y lo orienta en una dirección u otra? Esta pregunta equivale a preguntar por qué hacer teodicea y antropodicea, y no, simplemente, teología, antropología, ética u ontología; por qué, para vivir dignamente, la persona necesita los fundamentos de teodicea y antropodicea Para responder, he recurrido a la pregunta por la posibilidad misma de la persona: cómo es posible la vida del hombre y cómo ponerla a examen de tal manera que pueda decirse que vive como persona.

Florenski indica, como punto de partida, una alternativa entre dos caminos, personal o impersonal. El camino impersonal corresponde tanto a la uniformidad abstracta como al

relativismo (dos modos contrarios de un mismo hecho: un logos sin verdad-justicia); el camino personal, digno de todo hombre, debería examinar aquello de lo que la persona es máximamente capaz, como persona concreta y universal.

Desde este planteamiento, propuse un sentido personológico de la aporía, como inviabilidad de la persona. Todo lo que sigue en la segunda parte es un intento de poner a la luz situaciones aporéticas de la persona; para esa puesta a la luz se necesita elevar el discurso hasta las razones de la teodicea y de la antropodicea. Además, la aporía nos obliga a filosofar en términos de una metafísica del *éxodo*, en una reinterpretación del sentido que E. Gilson dio a esta expresión. El hilo argumentativo de toda mi investigación ha seguido la trama de la idea de éxodo personal. Esta categoría es inseparable de otra, típica en la patrística, en la monástica y en algunos personalistas contemporáneos: la idea de *éxtasis*. Ambas categorías indican una idea de movimiento vital de trascendencia; pero la idea de éxodo resulta más significativa porque connota la liberación respecto de un estado actual de esclavitud. Para Florenski, la religión, articulada filosóficamente como teodicea y antropodicea, ha de ser una liberación del solipsismo, del egoísmo ontológico; por eso, el movimiento en el itinerario de teodicea y antropodicea sólo puede comprenderse desde la categoría del éxodo en lo personal.

Asimismo, la concepción que tiene Florenski de la religión, como vida de Dios en el hombre y del hombre en Dios, ayuda a postular los sentidos de la teodicea y de la antropodicea como éxodo. El hombre y Dios, dice Florenski, se intercambian el puesto, y en este intercambio, como mutuo éxodo, es donde se ponen a prueba los derechos existenciales del hombre y de Dios: el hombre no juzga creaturalmente a Dios, sino que entra en su mundo para examinar cómo su modo existencial es viable para el hombre; viceversa, Dios asume la humanidad demostrando de qué es capaz la criatura divinizada.

También he expuesto el modo en que Florenski interpreta el ser del hombre, valiéndose de los términos patrísticos 'hipóstasis' y 'ousía'. Esta dualidad es decisiva para comprender la concepción que Florenski tiene del hombre; aunque el origen de esta dualidad conceptual sea trinitario, la tesis florenskiana es que los unilateralismos de la persona, que llevan a una u otra aporía, se deben a no comprender la correlatividad hipóstasis-ousía. A lo hipostático lo hemos llamado 'lo irreductible' de la persona, identificado con su ser alguien y no otro; le pertenece la búsqueda de un Sentido. A lo sustancial lo hemos llamado 'lo generador', en una concepción de la sustancia como potencia, creación, fuerza, impulso; le pertenece la tensión hacia una Realidad suprema. Lo hipostático y lo sustancial están en desequilibrio, un desequilibrio que se debe a la relación indebida entre criatura y Creador.

La doble aspiración humana al Sentido y a la Realidad, como horizontes máximos de las búsquedas filosóficas, marcan el paso de la teodicea y de la antropodicea. Así, el conjunto de teodicea y antropodicea ocupa el espacio de una filosofía primera. Es desde sus demandas incondicionales como se ponen de manifiesto las aporías de la persona.

Las demandas de la teodicea aparecen como una expresión de la irreductibilidad de la persona, que pone en crisis el sentido de la presencia. Ontológicamente, se pone en crisis la radicalidad del acto de existir, cuestionando al mismo Dios en cuanto fuente de toda existencia, con el fin de que lo existencial no se reduzca al ámbito del darse. Gnoseológicamente, se pone en crisis la radicalidad de la autoempiría y la posibilidad de

la ley de identidad. Moralmente, se pone en crisis la idea del mejor de los mundos posibles (algo que hicimos recurriendo, sobre todo, a la figura dostoievskiana de Iván Karamazov, puesta en relación con la idea florenskiana de progreso). Culturalmente, esta condición aporética aspira a una reconstrucción inmanente del mundo humano; le corresponde la perspectiva lineal, cuya razón de ser no es estética, sino metafísica. Por eso, hemos hablado de una metafísica lineal, que imposibilita a la persona, porque en el fondo permanece, como posibilidad más propia, el rechazo ontológico, el No a la vida de Dios y del hombre.

Las demandas de la antropodicea aparecen como expresión del principio generador del hombre, que pone en crisis todo sentido que, en mayor o menor medida, neutraliza la fuerza vital. Aquí la aporía aparece como imposibilidad de mantener una vida sostenida en los contrarios, de donde aparecen diversos unilateralismos que intentan obtener la vida desde la razón abstracta: se trata siempre de una crisis de la capacidad humana, de su imposibilidad de crear y, en definitiva, de la imposibilidad de superar la violencia y la muerte. Estas situaciones aporéticas también conducen a estimar como aquello más radical del hombre el rechazo existencial, pero no por la falla del Sentido, sino de la Realidad. Aparece así la no-vía del suicidio y, todavía más, el asesinato material del Logos, un misterio filosóficamente muy complejo.

A partir de aquí, se ensaya otro camino, correspondiente a teodicea y antropodicea como caminos salvíficos para el hombre. La tercera parte de la investigación está dedicada al camino de la teodicea, como búsqueda del Sentido absoluto y habilitación de la persona en su irreductibilidad hipostática, como alguien. A esta parte responde una metafísica del amor.

El primer paso ha consistido en detectar momentos en los cuales la linealidad se rompe; a través de la ruptura – o, como lo llama Florenski, la inversión de la perspectiva – se adivina la posibilidad de vivir más allá de la capacidad humana, de romper su régimen de inmanencia y de abrirse un canal para el éxodo en una vida que la persona no se da a sí misma, no la 'deduce' de sus propias intenciones, revelándose (*apocalipsis*) como una gracia en sentido auténtico. Esto nos ha llevado a postular la vía de la teodicea como un camino que, para la persona, a la vez resulta imposible, necesario y posible, en cuanto justo y apremiante: para el hombre es imposible, pero a la vez no puede no recorrerlo y en su necesidad se adivina la legitimidad de su viabilidad. Estos términos nos han acercado al sentido anselmiano de aquel camino mayor que el cual ningún otro es posible y que está más allá de lo posible para el hombre. Además, al igual que en el argumento anselmiano, este camino, como camino de la Verdad, primero postula una fórmula lógica de lo que la verdad no puede no ser (síntesis trinitaria de intuición y discurso, más allá de lo que la razón pueda darse a sí misma) para después confirmar experiencialmente su necesidad interior, su justicia. Esta experiencia es la experiencia de la fe, sostenida en la esperanza, en la cual la Verdad empieza a darse exactamente en aquello que 'justifica' a la Verdad, como salida de sí hacia lo otro. Este es el primer paso del éxodo.

En segundo lugar, el éxodo en la fe acontece mediante una fórmula concreta de lo que la Verdad no puede no ser: Trinidad. Florenski plantea la alternativa radical de Trinidad o imposibilidad absoluta de Verdad. En su teoría trinitaria, los textos de Florenski resultan muy actuales para los debates recientes en torno a metafísicas trinitarias y de la relación,

justamente en la medida en que se estima que lo trinitario es la ruptura de la linealidad que clausura a la persona. Pero, para verificar el valor de esta tesis, para una teoría trinitaria, en el caso de Florenski, hay que aclarar desde el principio: a) que no hay teoría trinitaria sin teodicea (ni viceversa); b) que lo trinitario tiene que ver con la verdad-justicia íntima de Dios, con la autoverificación de la existencia divina (algo concebible únicamente como amor); c) que la relación, si es trinitaria, debe pensarse en términos muy diversos de la tensión entre dos correlatos.

Así, el mejor modo de concebir la relación trinitaria es a través de la idea de éxodo. También viceversa: el éxodo buscado por la persona permanece como algo inviable fuera del dinamismo trinitario; fuera de lo trinitario no hay éxodo, sólo aporía. Lo trinitario indica el amor que hace ser; un amor bien distinto del amor de alguien previamente es y después ama, donde alguien, en su propia sustancia, aspirarse a unirse con el objeto de su amor. Lo trinitario es éxodo porque no tiende hacia su objeto, sino que él mismo es amor. ¿Cómo abrir un movimiento así y cómo postularlo como salvífico a la persona? ¿Cómo introducir experiencialmente la fórmula trinitaria?

Mediante lo que el éxodo quiere obrar: salir de sí dejando de ser sí mismo, negándose a sí mismo, muriendo a la ipseidad. Es aquí donde la vía trinitaria encuentra un punto de unión con la negatividad puesta al descubierto en la aporía. La aporía lleva a decir que la vida es imposible, porque la persona es últimamente impotente y su mayor radicalidad es rechazar la vida, porque si la acepta, en el fondo, traicionaría a su carácter irreductible. Lo trinitario dice que la vida es imposible para quien la recibe, pero esto mismo es ya una posibilidad; la imposibilidad no es sinónimo de rechazo, la vida para mí es imposible, porque es impensable sólo para mí; mi posibilidad viene de otro y se dirige a otro. Esta experiencia negativa, que descubre una vía de salida por *gracia* de otro, lleva en último término a concebir el movimiento del éxodo como *abdicación*, como unidad trinitaria de quien se va, de quien acepta fielmente la vida dejada por el primero y de quien sostiene la unidad, más allá de la ruptura, entre el primero y el segundo. Ya vimos cómo podemos aplicar esta concepción del movimiento trinitario al Absoluto divino, siendo Dios quien inicia, sostiene y confirma la veracidad de un movimiento así; siendo Él mismo la divina abdicación, inmolación existencial y fundante, porque Él *es* Amor.

De esta concepción también hemos obtenido una triple identificación de ousía, relación y sentido. Aquello que la dimensión irreductible de la persona demanda a la Verdad, como Sentido absoluto, se resuelve en una Realidad absoluta, la Hipóstasis se consolida veritativamente en la Ousía, pero una Ousía que – dice Florenski – es acto-relación. La relación no es un adyacente de la vida, sino su condición, a la vez que un tipo concreto de relación (exódica, trinitaria, abdicativa) superar las aporías de la facticidad desnuda, pudiendo asumir la realidad como acto infinitamente abierto, porque es comunión de Tres.

Esta concepción se le aparece a la persona como una esperanza, una esperanza de teodicea. Porque si Dios existe así, quiere decir que la ultimidad existencial de todo lo que el hombre encuentra no es la aporía, la facticidad nuda, la injustificación: lo trinitario se descubre como principio general de la existencia, y el hombre, si realmente es capaz de lo divino, está llamado a instalarse en una relación análoga a la divina, viviendo al modo de Dios, en la misma verdad-justicia, donde la ultimidad existencial no la tiene el 'No' a la vida, sino el 'Sí', no el rechazo, sino su afirmación.

Por eso, el siguiente paso ha consistido en preguntar cómo lo creado es capaz de lo trinitario. Para ello, he recurrido a la concepción bíblica de la imagen y la semejanza, porque es la base sobre la que Florenski construye su teoría trinitaria de la persona. Como en el mundo ortodoxo, la semejanza aparece en Florenski como realización de la imagen divina en el hombre, como *theosis* de un camino personal. Esto tiene implicaciones gnoseológicas muy fuertes, porque quiere decirse que la vida del hombre puede reconocerse como espacio en el que se confirma o autodemuestra la Verdad, en la dualidad de la justificación de la Verdad (teodicea) y la conformación vital del hombre a esa justificación (antropodicea). Antes de la antropodicea, hemos tenido que preguntar dónde puede vivir el hombre según lo trinitario, es decir, dónde el hombre puede encontrar la luz de la Verdad autojustificándose.

La respuesta está en la concepción del amor humano que se tenga, según se estime como ontológico, fundante, o como accidental y psicológico. La convicción sostenida por Florenski de que el hombre es capaz de un amor ontológico es una tesis fuerte, arriesgada y prometedora, porque significa que la ousía humana – con todo lo que implica: potencialidad, generabilidad, impulso, creación, abolición de falsos límites, unidad a todo lo que es – puede reconvertirse en amor, la sustancia del hombre es amar, en un amor sacrificial como el divino. Esta es la vocación más alta del hombre; para realizarla, se necesitan una serie de ejes en los que sostener la vida de la persona mientras realiza su semejanza con la Verdad del amor divino. Esos ejes son formas de la amistad: la elección del otro, el perdón del otro, la hermandad, la vocación al servicio en amistad, y, nuevamente, el modo singular en el que el amigo transfigura la memoria.

Desde este dinamismo de amor ontológico, la identidad de la persona se descubre, trinitariamente, como 'identidad superior': uno es en la medida en que es descubierto por otro, custodiado en el amigo. Para discernir la imagen de sí mismo protegida por el amigo, y vivir desde ella, se necesita, además, coordinar la realidad entera según una regla del amor, que obedece a la predilección y al celo, es decir, a la vehemencia del amor que lo personaliza todo en virtud de Aquel a quien estimemos como Único.

Finalmente, la consolidación del camino de la teodicea ofrece un reconocimiento de la bondad ontológica de cuanto existe y de su carácter simbólico, porque por todas partes hay indicios del seguimiento de la Verdad, peldaños para ascender de una realidad a otra superior. Dicho reconocimiento exige una reconversión de la mirada, una metanoia que lleve al hombre más allá de todo nivel de comprensión, algo que, de suyo, comporta una transformación continua de la racionalidad. Esa transformación es ascética. El asceta contempla todo como posible, incluso las convulsiones más dramáticas de la historia, llevando los acontecimientos del mundo hasta una esfera de Sentido cada vez mayor, sabiendo conjugar – con la sabiduría del corazón – las contradicciones que de algún modo hacen morir a la persona para permitirle resucitar e ir adelante.

Junto a la atención, la permanencia en vela, la dialéctica mantenida con la realidad o la orientación según la fe, la transfiguración del asceta exige ante todo confiar en la realidad. Esta es la clave del idealismo concreto de Florenski y de la recuperación de la forma espiritual o idea, típicamente platónica y medieval, que para Florenski es la expresión de la vida trinitaria, como síntesis de unidad y multiplicidad. Todo ello, en fin, son canales de expresión de la memoria que Dios mantiene, como promesa, de cada

hombre y del conjunto de la creación, como divina Sabiduría. El símbolo, tan complicado, de Sofía indica la posibilidad de vivir según la imagen de Dios, haciendo del éxodo un seguimiento del movimiento trinitario, estando en el puesto de Dios y continuando el movimiento kenótico de don de sí y de descubrimiento del mundo como una ofrenda sacrificial, que posibilita la vida en ascenso.

Este dinamismo sapiencial es el que mueve al hombre a vivir según Dios, como don de sí, como cesión de su puesto, como inmolación, no ya para vivir desde otro, sino para que otro viva en él. Esto es lo que he expresado bajo la categoría de descenso, en la cuarta parte de mi investigación.

Junto con el ascenso místico, hay el descenso desde el misterio hasta la vida del mundo. En primer lugar, este es un movimiento de humillación, un sacrificio humilde, una preferencia por salvar a los que yacen en la oscuridad antes que disolverse en la visión de la luz. Además, es una inversión y una ruptura del sentido de la teleología, porque aunque el descenso sea un movimiento profundamente humano, acorde con la profundidad del amor divino, se rompe por completo el movimiento de aspiración hacia un objeto concreto y el régimen de obtención de fines: es una simple puesta a disposición del otro, es servicio, dejarse aprovechar por otro, consentir padecerlo todo y estar dispuesto hasta la muerte. En tercer lugar, el movimiento descendente, en lo que tiene de audaz y de no necesario, es un movimiento creador; más aún, la creatividad humana, a imagen de la divina, sólo puede ser descendente. Esto sugiere ya un criterio para discernir las obras del hombre, la cultura, la acción, el arte, la edificación de órganos de convivencia. Pero ante todo es un criterio de la acción personal, y, por ello, la clave para aquello en donde reside la verdad-justicia del hombre en cuanto criatura: el descenso es antropodicea.

La antropodicea, de igual manera, es un estudio de las obras de la cultura, de la técnica, el arte, la lengua, el simbolismo, la historia, incluso de la política. Todas estas dimensiones del hombre, que son dimensiones de su creatividad creatural, aparecen en Florenski como frutos del culto. No hay cultura sin culto. Esta tesis florenskiana indica la fundamentación trascendente de las obras del hombre, pero más todavía su vocación a convertirse en servicio divino-humano. Por eso, habiendo preguntado cómo la cultura puede ser un camino de éxodo para el hombre, hemos advertido el riesgo de idolatría en lo cultural – y entonces hay que decir que la cultura no salva –, un riesgo que Florenski identifica en la deriva occidental a partir del Renacimiento. También hemos advertido la exigencia de una salvación cultural, porque no puede darse salvación del hombre fuera de la cultura, porque la cultura puede ser el depósito de la memoria de lo mejor que el hombre ha hecho en la historia. La cultura es la posibilidad de universalidad, asumiendo en el camino propio, irrepetible en cada hombre, las expresiones cualitativamente más altas que los hombres han podido dar, inspirados por su ascenso metafísico.

En el horizonte de una antropodicea, la condición fundamental de la cultura, como acción de descenso, está en el martirio, porque el martirio es la acción suprema de testimonio y comunicación de una realidad suprema, trayéndola, de manera efectiva, a las dimensiones inferiores de aquellos a los que el hombre anuncia su mensaje. El martirio también es la corona del movimiento de la persona, como modo esperanzado de atravesar la muerte. El martirio es una revelación descendente de la Verdad, la unidad concreta de

carne y espíritu, sentido y realidad, luz y materia. Por eso, es el criterio de discernimiento de todo arte, de toda acción, de todo anuncio. Además, el martirio, como realización de antropodicea, es una nueva confirmación de la teodicea, porque es un modo de soportar las demandas levantas desde la violencia contra el mundo divino.

El martirio, tal y como lo vivió Florenski durante el cautiverio del gulag hasta el final de su vida, deja un patrimonio de esperanza en la mayor radicalidad del Sí a la existencia, como afirmación metafísica de la vida, como Amén pronunciado ante el descrédito infernal. Un testimonio así es la vida dejada por el éxodo de la persona, dejada en otros para que otros puedan crecer y seguir atravesando sus propios caminos, superando su aporeticidad. La persona, en el martirio, se va y a la vez se queda; se va y atraviesa el límite de la muerte, pero permanece en la memoria que da fruto en la vida de otros.

La medida en que la distancia entre la marcha y la permanencia se reduce, acercando cada vez más la vida dejada por el hombre y la presencia de su persona, es una cuestión de esperanza en el reencuentro, en la reconciliación, en el Día del Juicio de Dios y del hombre. Hasta que aquello acontezca, tanto quien se va – el mártir – como el que se queda – el testigo del mártir – mantienen la esperanza de que nada valioso se pierde, y entonces lo verdadero de una persona resulta ser aquello realmente digno de ser conmemorado.

Este ha sido el plan general de la investigación, como la oportunidad que he intentado sostener para hacer filosofía primera con la obra de Florenski. A partir de aquí, muchos caminos se abren y muchas cosas quedarían pendientes. En materia florenskiana, como dije al inicio de esta tesis, la generación a la que pertenezco se encuentra ya con un primer nivel de trabajo realizado. Esto nos obliga a que, una vez realizada una presentación del autor, por todo lo que tenía de desconocido, sea menester poner al descubierto los puntos irresueltos del mundo florenskiano. Esto algo que, en cierta medida, intentó hacer la crítica ortodoxa del momento, aunque no siempre con una conclusión provechosa, ni con una crítica filosófica del todo fecunda.

Quedaría por hacer, por ejemplo, una revisión de la concepción florenskiana de 'sustancialidad' (*ousía*), juzgada entre la tradición patrística (griega) y el idealismo alemán. Quedaría por perfilar mejor, igualmente, la concepción que Florenski ha ofrecido acerca de la voluntad humana y de la libertad, sobre todo con su fondo oscuro, típicamente ruso. La difícil argumentación acerca de la divina Sofía, por su parte, ya recibió en su momento numerosas críticas, pero queda – a mi juicio – pendiente una evaluación filosóficamente más serena del modo en que la imagen de la Sofía es capaz de acoger las disputas de la teología natural antigua, o, desde el punto de vista cristiano, hacer una filosofía de la historia y de la Iglesia desde el carácter escatológico de la Sofía (algo parecido intentó Bulgakov, pero asumiendo algunos caminos diferentes). También la antropodicea merecería desarrollos ulteriores, no sólo para ordenar los escritos y propósitos de Florenski durante los años veinte, sino para llevar su visión simbólica a un grado de desarrollo mayor que aquel que el autor pudo sólo esbozar. En esta dirección, convendría juzgar bien qué ha resistido al tiempo y qué no (atendiendo, sobre todo, al devenir de la física contemporánea), qué profetizó realmente Florenski y qué quedo sólo en una premonición fallida. En fin, habría que evaluar en qué acertó Florenski cuando pensaba que en la época posmoderna había elementos prometedores para una

cosmovisión de lo sagrado, y en qué no acertó; o, sea, queda por evaluar con mayor finura qué hay de viable y qué no en su propuesta para la edificación de una cultura nueva, sobre todo en un cambio de época como el nuestro. Finalmente, el tema realmente pendiente, para mí, como ya indiqué en su momento, es cómo una visión sapiencial, como la sostenida por Florenski hasta el martirio, se puede traducir no sólo en un modelo de acción política (esto es, la resistencia martirial) sino en una propuesta positiva de un sistema político, teocrático sobre todo, esclareciendo mejor la relación entre confesionalidad religiosa y política.

Estos son solamente algunos apuntes del mundo florenskiano que cabe preguntarse. De igual manera, si queremos hacer filosofía con este autor, llevando su teoría más allá de él mismo, en lugar de reducirnos a un examen crítico de sus afirmaciones, hay algunos caminos que se nos abren para estudios futuros. Yo he intentado poner el acento en la irremediable síntesis entre el Medievo latino y el mundo florenskiano (en realidad, de todo el mundo religioso ruso de aquellos años); en este sentido queda mucho por hacer, tanto en lo relativo a la tradición agustiniana y monástica, como en lo relativo a la escolástica. Quizá está también abierta la posibilidad de realizar algo como una analítica gnoseológica del símbolo. También he acentuado la vigencia del pensamiento florenskiano para las ontologías trinitarias o de la relación; probablemente este sea un campo metafísico del que no podemos prescindir, pero que exige una finura muchísimo mayor, sobre todo a la hora de diferenciar bien entre las nociones de persona y sujeto (y no tanto las nociones de persona e individuo, como casi siempre se ha hecho, pero quedando ya como algo asumido o insuficiente).

Además de todo ello, el pensamiento florenskiano sigue presentándose muy inspirador fuera de la filosofía, de la teología o de la literatura. No faltan aplicaciones prácticas, a ámbitos de la arquitectura, el psicoanálisis o la medicina que procuran realizar, de una manera orgánica, la inversión de la perspectiva en lo referente a la salud o al habitar de la persona. En todos estos casos, está muy claro qué interesa de la obra de Florenski y que se quiere desarrollar de ella, antes de cualquier examen crítico de sus textos: se quiere materializar su visión sapiencial, como algo verdaderamente liberador respecto del mundo asfixiante e hiperestimulante en el que nos vemos forzados a vivir.

Todo esto son sólo apuntes breves con los que quiero motivar el estudio futuro de Florenski, sobre todo en español. Sin embargo, creo que no debemos perder una cosa de vista: lo que más interesa de Florenski es su testimonio en el gulag porque es un signo de esperanza, esperanza para las generaciones venideras, como decía San Justino a propósito del martirio. Y este es el empeño más difícil, pero también más fecundo, al que creo que mueve la obra florenskiana: el de abrazar libremente la vida en la historia, sin desesperar.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Florenski

FLORENSKI, P., *Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoy teodicei v dvenadcati pis'maj* [*La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*], Put', Moscú, 1914.

FLORENSKI, P., *Mnimosti v geometrii* [*Los imaginarios en geometría*], Moscú, 1922.

FLORENSKI, P., *Analiz prostranstvennosti i vremi v chudozhestvenno-izobrazitel'nych proizvedenijach* [*Análisis del espacio y del tiempo en las obras de arte figurativas*], Moscú, 1923.

FLORENSKI, P., *Detjam moim. Vospominan'ia proshlych dnej* [*A mis hijos. Memorias de los días pasados*], Moskovskii Rabochii, Moscú 1992.

FLORENSKI, P., *Ikonostas* [*El iconostasio*], Mithril, San Petersburgo, 1993.

FLORENSKI, P., *Sochinenia v chetyrej tomaj* [*Obras en cuatro tomos*], t.1, Mysl', Moscú, 1994.

FLORENSKI, P., *Sochinenia v chetyrej tomaj* [*Obras en cuatro tomos*]. t.2, Mysl', Moscú, 1996.

FLORENSKI, P., *Sochinenia v chetyrej tomaj* [*Obras en cuatro tomos*]. t.3, Mysl', Moscú, 1999.

FLORENSKI, P., *Sochinenia v chetyrej tomaj* [*Obras en cuatro tomos*], t.3 (2), Mysl', Moscú, 1999.

FLORENSKI, P., *Sochinenia v chetyrej tomaj* [*Obras en cuatro tomos*], t.4, Mysl', Moscú, 1998.

FLORENSKI, P., *Izbrannye Trudy po iskusstvu* [*Ensayos escogidos sobre arte*], Moscú 1996.

FLORENSKI, P., *Stat'i i issledovanija po istorii i filosofii ikusstva i archeologii* [*Ensayos e investigaciones de historia y filosofía del arte y arqueología*], Mysl', Moscú, 2000.

FLORENSKI, P., *Filosofiya kul'ta. Opyt pravoslavnoj antropodicej* [*La filosofía del culto. Ensayo de antropodicea ortodoxa*], Mysl', Moscú, 2004.

B. Escritos de Florenski recogidos en obras completas, antologías u otros

P. FLORENSKI, *Avtobiografija*, (*Autobiografía*); en *Ikonostas. Izbrannye Trudy po iskusstvy*, San Petersburgo, 1993, 353-361.

FLORENSKI, P., *Vvedienie k dissertacii "Ideya preryvnosti kak element mirosozercaniya"* [*Introducción a la disertación "La idea de discontinuidad como elemento de la concepción del mundo"*], en *IMI* 30 (1986), 159-177.

FLORENSKI, P. *Avtoreferat* (*Nota autobiográfica*), en *SĈT*-1, 37-43.

FLORENSKI, P., *O sueverii i cude* [*Sobre la superstición y el milagro*], en *SĈT*-1, 44-69.

FLORENSKI, P., *Ob odnoi predposylke mirovozzreniya*, [*Sobre un presupuesto de la concepción del mundo*], en *SĈT*-1, 70-78.

FLORENSKI, P., *O simvolach beskonechnosti* [*Sobre los símbolos del infinito*], *SĈT*-1, 79-128.

FLORENSKI, P., *Spiritizm kak antichristianstvp,* [*El espiritismo como anticristianismo*], en *SĈT* -1, 129-145

FLORENSKI, P., *Zoloto v lazuri* [*Oro en azul*], en *SĈT*-1, 129-145.

FLORENSKI, P., *Empireya i Empiriya* [*Empiría y empirismo*], en *SĈT* -1, 146-195.

FLORENSKI, P., *O celi i smysle progressa* [*Sobre el destino y el sentido del progreso*], en *SĈT*-1, 196-204.

FLORENSKI, P*., O tipach vozrastaniya* [*Sobre los tipos de crecimiento*], en *SĈT*-1, 281-317.

FLORENSKI, P*., Poniate Cerkvi v sviashchenom Pisanii* [*La idea de la Iglesia en la Sagrada Escritura*], en *SĈT* -1, 318-489.

FLORENSKI, P*., Antonii romana i Antonii predaniya* [*El Antonio de la novela y el Antonio de la tradición*], en *SĈT* -1 490-527.

FLORENSKI, P., *Dogmatizm i dogmatika* [*Dogmatismo y dogmática*], en *SĈT*-1, 550-570.

FLORENSKI, P*., Sol'zemli, to est'. Skazanie o zizni Starca ieromonacha Abby Isidora* [*La sal de la tierra. Relato de la vida del stárets hieromónaco abba Isidoro*], en *SĈT* – 1, 571-631.

FLORENSKI, P*., Pravoslavie* [*La Ortodoxia*], en *SĈT* -1, 638-662.

FLORENSKI, P*., Kosmologischeskie antinomii Immanuila Kanta* [*Las antinomias cosmológicas de Kant*], en *SĈT*-2, 3-33.

FLORENSKI, P*., Predely gnoseologii. Osnovnaya antinomiya terorii znaniya* [*Los límites de la gnoseología. La antinomia fundamental de la teoría del conocimiento*], en *SĈT*-2, 34-60.

FLORENSKI, P*., Lekciya i lectio* [*Lección y lectio*], en *SĈT*-2,62-68.

FLORENSKI, P*., Prashchcury ljubomudriya* [*Los precursores de la filosofía*], en *SĈT*-2 69-84.

FLORENSKI, P*., Razum i dialektika. Vstupitel'noe slovo pred zashchitoyu na stepen'magistra knigi: "O Duchovnoi Istine"* [*Razón y dialéctica. Discurso introductorio tenido el 19 de mayo de 1914 con ocasión de la discusión de la tesis de magister: "Sobre la Verdad espiritual"*] en *SĈT* -2 131-142.

FLORENSKI, P*., "Ne voschishchenie nepshcheva" (Fil. 2, 6-8). K suẑdeniju o mistike* [*"No consideró un arrebato" (Fil. 2, 6-8). Para un juicio sobre la mística*], en *SĈT*-2, 143-188.

FLORENSKI, P*., Okolo Jomjakova*, [*En torno a Komiakov*] en *SĈT*-2, 278-336.

FLORENSKI, P*., Pamyati F. D. Samarina*, [*En memoria de F. D. Samarin*] en *SĈT*-2, 337-345.

FLORENSKI, P*., Pamyati V. E. Erna* [*En memoria de V. F. Ern*] en *SĈT*-2, 346-351.

FLORENSKI, P*., Otzyv o sochinenii A. Trubeckogo: "Voskresenie Christogo"* [*Recensión de la obra de A. Trubeckoi, "La resurrección de Cristo"*] en *SĈT*-2, 192- 277.

FLORENSKI, P., *Symbolarium. Slovar simvolov* [*Symbolarium. Diccionario de símbolos*] en *SĈT*-2, 564-590.

FLORENSKI, P., *Zapiska o pravoslavii* [*Sobre la ortodoxia*], en *SĈT*-2, 537-546.

FLORENSKI, P., *Zapiska o christiansve i kul'ture* [*Sobre cristianismo y cultura*], en *SĈT*-2, 547-559.

FLORENSKI, P., *Rassuzhdenie na sluchai konchiny otca Alekseja Mecheva* [*Sobre la muerte del padre Alexei Mechev*] en *SĈT*-2 591-620.

FLORENSKI, P*.,* 1918-1922. *Na Makovce* [*Sobre la colina Makovec*], en *SĈT* 3(1) 28-33.

FLORENSKI, P*., Puti i sredotochiya* [*Caminos y puntos de encuentro*] en *SĈT*-3(1), 34-39.

FLORENSKI, P., *Obratnaya perspectiva* [*La perspectiva invertida*], en *SĈT*-3(1) 46-101

FLORENSKI, P*., Nauka kak simvolicheskoe opisanie,* [*La ciencia como descripción simbólica*] en *SĈT*-3(1), 104-118.

FLORENSKI, P., *Dialektika* [*La dialéctica*], en *SĈT* 3(1),118-141.
FLORENSKI, P., *Antinomija jazyka*, [*La antinomia del lenguaje*], en *SĈT*-3(1), 141-185.
FLORENSKI, P., *Termin* [*El término*], en *SĈT* 3(1), 185-210.
FLORENSKI, P., *Stronie slova* [*La estructura de la palabra*], en *SĈT*-3(1), 212-230.
FLORENSKI, P., *Magichnost' slova* [*La magia de la palabra*] en *SĈT* 3(1), 230-249.
FLORENSKI, P., *Imeslavie kak filosofskaja predposylka* [*La veneración del nombre como presupuesto filosófico*], en *SĈT*-3(1), 252-287.
FLORENSKI, P., *Ob Imen Bozhem* [*Sobre el Nombre de Dios*] en *SĈT*-3(1), 352-362.
FLORENSKI, P., *Itogi* [*Balances*], en *SĈT*-3(1), 364-372.
FLORENSKI, P., *Homo faber*, en *SĈT*-3(1) 374-382.
FLORENSKI, P., *Prodolzhenie nashich chuvstv* [*La prolongación de los sentidos*], en *SĈT*-3(1), 383-401.
FLORENSKI, P., *Simvolika videnii* [*La simbólica de las visiones*], en *SĈT*-3(1) 422-433.
FLORENSKI, P., *Makrokosm i mikrokosm* [*Macrocosmos y microcosmos*] en *SĈT*-3(1) 440-447.
FLORENSKI, P., *Ponyatie formy. Celoe* [*El concepto de forma. El todo*] *en SĈT*-3(1) 454-459.
FLORENSKI, P., *Divina sive aurea sectio*, en SĈT 3(1) 460-468.
FLORENSKI, P., *Organoproekciya* [*La proyección de los órganos*] en *SĈT*-3(1) 484-521.
FLORENSKI, P., *Symsl zakona zolotogo secheniya* [*El sentido de la sección aúrea*], en *SĈT*-3(1) 482-486.
FLORENSKI, P., *Smysl idealizma* [*El sentido del idealismo*], en *SĈT*-3 (2), 68-144.
FLORENSKI, P., *Obshchechelovecheskie korni idealizma* [*Las raíces universales del idealismo*], en *SĈT*-3(2), 145-168.
FLORENSKI, P., *Imena* [*Los nombres*], en *SĈT* 3(2), 171-358.
FLORENSKI, P., *Kul'turno-istoricheskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimaniya* [*La cosmovisión cristiana: su lugar histórico-cultural y sus presupuestos*] en *SĈT*-3 (2), 386-488.
FLORENSKI, P., *Sv. Jakov, Brat Gospoden. Charakteristika Poslania i lichnosti* [*Santiago, hermano del Señor. El carácter de la carta y de la persona],* en *Bogoslovskie Trudy,* 403-404.
FLORENSKI, P., *Nachal'nik zhizni* [*El autor de la vida*], en *Bogoslovskie trudy*, 23, 1982, 310-312.
FLORENSKI, P., *Radost naveki* [*Alegría permanente*], en *Bogoslovskie trudy*, 23, 1982, 317-320.
FLORENSKI, P., *Eschatologicheskaya mozaika* [*Mosaico escatológico*], en *Kontekst* 1991, 68-92.
FLORENSKI, P., *Perepiska P. A. Florenskogo s Andreem Belym* (*Correspondencia entre P. A. Florenski y A. Bely*), en *Kontekst,* 23-61.
FLORENSKI, P., *V vechnoi lazuri. Sbornik stichov* [*En el azul eterno. Colección de poemas*], en *Simvol* 21 (1989), 247-274.
FLORENSKI, P., *Vopl'krovi* [*El grito de la sangre*], en *O krasote duchovnoi. P. A. Florenski: religiozno-nravstvennye vozzreniya, Znanie*, Moscú 1990, 48-54.
FLORENSKI, P., *Molennye ikony Prepodobnogo Sergiya*, [*Los iconos del bienaventurado Sergei*], en *ITPI* 245-276.
FLORENSKI, P., *Troice-Sergieva Lavra i Rossiya* [*El monasterio de la Trinidad de San Sergio y Rusia*], en *ITPI* 217-244.
FLORENSKI, P., *Nebesnye znameniya. Razmyshlenie o simvolike cvetov* [*Signos celestes. Reflexiones sobre la simbología de los colores*]. en *ITPI*, 277-284.

FLORENSKI, P., *Chramovoe deistvo, kak sintez iskusstv* [*El rito ortodoxo como síntesis de las artes*], en *ITPI* 199-215.

FLORENSKI, P., *Iz iztorii antichnoi filosofía* [*Los primeros pasos de la filosofía*], Chast'II, Moscú 2015, 173-346.

FLORENSKI, P., en «Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Kozhevnikova», con introducción de A.V. Shurgai, editado por A. Trubachev, I.V. Dubininaia, A.V. Shurgai, en *Voprosy Filosofii* 1991, nº 6, pp. 108.

FLORENSKI, P., "Perepiska P. A. Florenskogo s Andreem Belym" ["Correspondencia de P. Florenski con A. Bely"], en "Kontestk 1991", 256 (1992), 23-61.

FLORENSKI, P. "Perepiska svjashchennika Pavla aleksandrovicha Florenskogo so svjashchennikom Sergiem Nikolaevichem Bulgakovym", ["Correspondencia de P.A. Florenskij con S. N. Bulgakov"], "Volodej", Tomsk 2001.

B. Algunas traducciones de obras de Florenski

B.1. En español

FLORENSKI, P., *La columna y el fundamento de la Verdad*. *Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas,* traducción y edición de F. J. López Sáez, Sígueme, Salamanca, 2010.

FLORENSKI, P., *La sal de la tierra*, traducción de J. M. Vegas, Sígueme, Salamanca 2005.

FLORENSKI, P., *Cartas de la prisión y de los campos*, a cargo de V. Gallego EUNSA, Pamplona 2005.

FLORENSKI, P., *La perspectiva invertida*, traducción de X. Egórova, Siruela, Madrid 2009.

FLORENSKI, P., *El iconostasio*, a cargo de F. J. López Sáez y N. Timoshenko, Sígueme, Salamanca, 2016.

FLORENSKI, P., *El arte de educar*, (trad. esp. de J. R. Pérez Arangüena a partir de la antología realizada por N. Valentini, *L'arte di educare*, La Scuola 2015), Ediciones de la Fundación Altair, Sevilla 2017.

B. 2. En otros idiomas

FLORENSKI, P., *La colonna e il fondamento della verità*. *Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cargo de E. Zolla, traducción al italiano de P. Modesto, Rusconi, Milán 1974. Nueva edición revisada a cargo de N. Valentini, San Paolo, Milán 2010.

FLORENSKI, P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cargo de E. Zolla, Adelphi, Milán 1977.

FLORENSKI, P., *La prospettiva rovesciata e altri scritti,* a cargo de N. Misler, Casa del libro, Roma 1983.

FLORENSKI, P., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, traducción al italiano de E, Treu, Milán, 1989.

FLORENSKI, P., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cargo de N. Valentini, Adelphi, Milán 1995.

FLORENSKI, P., *Il valore mágico della parola*, traducción al italiano de G. Lingua, Medusa, Milán 2001.

FLORENSKI, P., *Beyond vision. Essays on the Perception of Art*, a cargo de N. Misler, traducción al inglés de W. Salmond, Reaction Books, 2002.

FLORENSKI, P., «Sul realismo», traducción al italiano de C. Zonghetti, *Humanitas* LXIII, 4 (2003), 733-736.

FLORENSKI, P., *Amleto,*a cargo de A. Trubačev y Adriano dell'Asta, traducción al italiano de S. Zilio, Bomipiani, Milán 2004.

FLORENSKI, P., *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, a cargo de G. Giuliano, Medusam Milán 2004.

FLORENSKI, P., «Ragione e dialettica», en N. Valentini, *Pavel. A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, 91-11.

FLORENSKI, P., *La mística e l'anima russa*, a cargo de N. Valentini y L. Žak, traducción al italiano de C. Zonghetti, San Paolo, Milán 2006.

FLORENSKI, P., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cargo de N. Valentini y A. Gorelov, traducción al italiano de C. Zonghetti, Bollati-Boringhieri, Turín 2007.

FLORENSKI, P., *Il concetto della Chiesa nella Sacra Scrittrua,* a cargo de N. Valentini y y L. Žak, traducción al italiano de C. Zonghetti, San Paolo, Milán 2008.

FLORENSKI, P., *Stratificazioni. Scritti sull'arte e la tecnica*, a cura di N. Misler, traducción al italiano de V. Parisi, Diabasis, Reggio Emilia, 2008.

FLORENSKI, P., «Salvate Optina! Lettera di P.A. Florenskij a N.P. Kiselev», en Aa.Vv, *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, EDB, Bolonia 2008, 224-229.

FLORENSKI, P., *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de C. Zonghetti, Oscar Mondadori, Milán 2010.

FLORENSKI, P., «Lezione e lectio», *La Nuova Europa*, 2, 2010, 17-23.

FLORENSKI, P., *La concezione cristiana del mondo*, trad. it. de A. Maccioni, Pendragon, Bolonia 2011.

FLORENSKI, P., *Il significato dell'idealismo*, a cargo de N. Valentini, SE, Milán 2012.

FLORENSKI, P., *Realtà e mistero*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de C. Zonghetti, SE, Milán 2013.

FLORENSKI, P., *Stupore e dialettica*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de C. Zonghetti, Quodlibet, Macerata-Roma, 2013.

FLORENSKI, P., *At the Crossroads of Science & Mysticism: On the Cultural-Historical Place and Premises of the Christian World-Understanding*, traducción al inglés de B. Jakim, Semantron Press 2014.

FLORENSKI, P., *L'infinito nella conosceza*, a cargo de M. Di Salvo, Mimesis 2014.

FLORENSKI, P., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cargo de N. Valentini y L. Žak, traducción al italiano de R. Zugan, San Paolo, Milán, 2014.

FLORENSKI, P., *L'arte di educare*, a cargo de N. Valentini, La Scuola, Brescia 2015.

FLORENSKI, P., "*Non dimenticatemi". Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, ,a cargo de N. Valentini y L. Žak, traducción al ialiano. de G. Guaita y L. Charitonov, Mondadori, Milán 2015.

FLORENSKI, P., *Sulla superstizione e il miracolo*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de C. Zonghetti, SE, Milán 2015.

FLORENSKI, P., *Filosofia del culto*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de L. M. Pignataro, San Paolo, 2016.

FLORENSKI, P., *Early Religious Writings, 1903-1909*, a cargo de B. Jakim, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2017.

FLORENSKI, P., *Antonio del romanzo e Antonio della tradizione*, a cargo de N. Valentini, traducción al italiano de C. Zonghetti, Edizioni degli animali, Milán 2018.

FLORENSKI, P., *Simboli dell'eternità. Meditazioni e preghiere*, antología a cargo de A. Žakova y L. Žak, Lipa Roma 2020.

FLORENSKI, P., *The Meaning of Idealism: The Metaphysics of Genus and Countenance*, traducción al inglés de B. Jakim, Angelico Press, 2020.

FLORENSKI, P., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati,*a cargo de N. Valentini y L. Žak, traducción al italiano de C. Zonghetti, Mondadori, Milán 2021.

FLORENSKI, P., *Primi passi della filosofia*, a cargo de A. Dezi, Mímesis, 2021.

FLORENSKI, P., *Gli immaginari in geometria,* a cargo de A. Oppo y M. Spano, traducción al italiano de A. Maiorova, Mímesis, 2021.

FLORENSKI, P., *Lo stato futuro*, a cargo de K. Mamayusupova, Il Melangolo, 2022.

C. Estudios sobre Florenski

AA. VV., *P. A. Florenskij: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v ocenke russkoch myslitelei i issledovatelei,* RChGl, San Petersburgo,1996.

AA. VV., *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente*, a cargo de S. Tagliagambe, M. Spano, A. Oppo, PFTS University Press, 2017.

AA. VV., *Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia,* a cargo de M. Bertelé, Università Ca' Foscari Venezia, 2019.

ANEDDA, A., "L'icona e lo sguardo. Dalla bellezza alla comprensione", en *Humanitas* 4 (2003), 648-650.

AZKOUL, M., "Introduction to Russian Neo-Christianity: P. Florenskii", en *The Patristic and Byzantine Review*, 8, 1989, 101-122.

BETTI, R., *La matemática come abitudine del pensiero*, Mímesis 2022.

BERDJAEV, N., *Stilizovannoe pravoslavie*. *Otec Pavel Florenskij*, en EMEL'JANOV, B. V., NOVIKOV, A. O., *N. Berdjaev o russkoj filosofi* (2), Moscú 1914.

BIANCHI E., "La luce della sapienza si spense nel gulag", in *Nuntium*, nov. 1999, 154-156.

BIRYUKOV, D., "'Synergy', 'energy' and 'symbol' in Pavel Florensky and Palamism", en *Scottish Journal of Theology* (2021), 74, 147–157.

BONECKAYA N.K., "P.A. Florenski i novoe religioznoe soznanie", in *Vestnik RChD*, 160, (1990), 90-112.

BURZO, D., *Guardare alla totalità. Polarità e antinomia tra Romano Guardini e Pavel A. Florenskij* (2023).

CHORUZHI S.S., *Mirosozercanie Florenskogo*, Vodolej, Tomsk, 1999.

CIAMPA M., "Pavel Florenskij nel Regno del silenzio", in *L'epoca tremenda. Voci dal gulag delle Solovki*, Morcelliana, Brescia, 2010, 119-71.

DJERMANOVIC, T., "Florenskij y los pensamientos silenciosos", en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 (2009), 3-6.

FERRARI-BRAVO, D., "La parola e l'icona. Dalla verità della conoscenza alla verità della visione e ritorno in Pavel Florenskij", en *Humanitas* 4 (2003), 616-627.

FRANCO, F., "La luce della Verità. L'estetica teologica di Pavel Florenskij", en *Ricerche teologiche* 1 (1997), 71-89.

FRANZ, N., HAGEMESITER M., HANEY E., *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*, Frankfurt, Peter Lang, 2001.

FUDEL', S.J., *Ob o Pavle Florenskim*, YMCA-PRESS, París 1972.

GIOVANARDI, M., "*Il cuore sacrale del Rinascimento. Florenskij e Michelangelo*", en *La Nuova Europa*, 2, (2004), 43-60.

GORELOV, A., "Il rapporto della scienza con la realtà nella filosofia di Pavel Florenskij", en *Humanitas* 4 (2003), 663-684.

GRAHAM, L., KANTOR, J. M., *El nombre del infinito. Un relato verídico de misticismo religioso y creatividad matemática*, Acantilado, Barcelona, 2012.

GUERRISI, M. *Caleidoscopi e conchiglie. Introduzione alla simbolica di Pavel A. Florenskij*, Franco Angeli, 2017.

GULYGA, A.V., "Filosofija detsva", en *Literaturnaja gazeta* 9 (1985), 77.

HAGEMEISTER M., KAUCHTSCHISCHWILI N. (ed.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni*, Blaue Hörner Verlag, Marburg, 1995.

IVANOVA, L., *Vospominan'ja. Kinga ob otce*, Moscú 1992.

IVANOVA, L., *Nasledie o Pavla Florenskogo. A sud'i kto?*, en *VRCHED*, vol. 165 (1992).

IVANOVA, E. I., *Pavel Florenskii i simvolisty, Jazyki slavianskoi kul'turo*, Moscú 2004.

IVANOV, B. B., "L'esthétique de Pavel Florensky", en *Istina* vol. 37 (1992) 38-42.

JOOS, A. "La nouvelle création. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij, en *Irénikon* 63 (1990), 346-358, 463-482.

KAUCHTSCHISCHWILI, N., "Pavel Florenskij. Tappe di una formazione" en *Studi ecumenici*, 4 (1986), 377-389.

KAUCHTSCHISCHWILI, N., "Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche, en *Strumenti critici* 1 (1987), 113-150.

KAUCHTSCHISCHWILI, N., *Problemi di metodologia. A proposito di "Naplastavnija egejskoj kul' tury" di P. Florenskij*, in *Filosofia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di S. Graciotti*, a cura di G. Brogi Bercoff, Carucci, Roma 1990.

KIJAS, Z., "La sophiologie de Paul Florensky", en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 67, 1991, 36-56.

KIJAS, Z. "Jésus-Christ l'image et l'idée de l'être humain selon Paul A. Florensky", en *Miscellanea Francescana*, 1-2 (1991), 3-22.

KIJAS, Z., "La dimension philosophique du culte dans les écrits de Pavel A. Florensky", en *Miscellanea Francescana*, 92, (1992), 413-435.

KRAVEC S.L., *O krasote duchovnoi. P.A. Florenski: religiozno-nravstvennie vozzreniya*, Znanie, Moscú 1990.

LINGUA, G. *Oltre l'illusione dell'Occidente. P. A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Turín 1999.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., "Verso la filosofia del culto. Dalla teodicea all'antropodicea", en *Humanitas* 4 (2003), 715-732.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., «Cristo, vía para todo hombre. La recolección de toda religión en Cristo según Pavel Florenkij», Communio: revista católica internacional, Nº. 4, 2007.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., *La belleza, memoria de la resurrección: teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., "¿Qué es una obra de arte? Memoria y realismo simbólico en Pavel Florenskij", en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 (2009), 45-60.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., "El rostro de Cristo en el itinerario espiritual de Pável Florenski: a los 100 años de la publicación de "La columna y el fundamento de la Verdad"», *Revista de espiritualidad*, nº. 291, 2014.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., «Es, ergo sum. Invocación, liturgia y deseo en la "Filosofia del culto" de Pável Florenski», Vol. 17, Nº. 1, 2015.

LÓPEZ SÁEZ, F.J., «La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el "ángulo diverso" de la estancia en el lager de Pavel Florenskij», Vol. 83, Nº. 3, 2017.

LÓPEZ SÁEZ, F. J. «'A realibus ad realiora'. La frontera de la visión celeste en el arte y en la mística según Pável Florenski y Viacheslav Ivánov», en A.A.V.V.: *El cielo: historia y espiritualidad* (coord. por María del Mar Graña Cid,) U.P. Comillas, 2018, 89-114.

MARISTANY DEL RAYO, J., "Platón en P. Florensky y A. Losev", en *Comprendre: revista catalana de filosofia*, vol. 17, nº. 1, 2015, 47-60.

MARXER, F., “Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky”, en *Istina,* 25, (1980), 212-236.

Mazzanti, G., “La Trinità e l'ontologia dell'amore comunionale-ecclesiale. L'amico, il fratello e l'amore universale in Pavel Florenskij”, en *Humanitas* 4 (2003),. 685-71

MEN’, A., “Tutto il mondo nel cuore di un uomo”, en *La Nuova Europa,* 3, (2009), 10-23.

MOSTO, M., JASMINOY, M., “Pavel Florenskij: ciencia, creación y amor trinitario. Vida e ideas de un científico, filósofo, teólogo y sacerdote ortodoxo” en *Quaerentibus: teología y ciencias*, 5, 6, (2016).

MOSTO, M., “Ontología de la amistad: Giorgio Agamben-Pável Florenski”, en *Tábano,* 16 (2020), (Disponible en: https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11035).

MURA, G., “La actualidad de Pavel Florenskij”, en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 (2009), 7-30.

PAVLJUCENKOV, N. N., “L’influenza di Florenskij su Losskij”, en AA.VV., *Il pensiero polifonico,* 301-319.

POLOVINKIN, S. M., *P. A. Florenski: Logos protiv Haosa,* Znanie, Moscú,1989.

POSADAS, L., “El nombre verídico y no disimulado de Dios en Anselmo de Canterbury, Pavel Florenskij, Jacques Derrida y Gershom Scholem”, en *Nova et vetera: Pensamiento y mundo monástico,* año 34, nº. 70, 2010, 185-203.

POZDEEVSKI, F., “O duchovnoj istine. Opyt pravoslavnoi teodicei kn. P. Florenskogo. Moskva 1912g”, *Bogoslovski Vestnik,* 2, 1914, 140-181.

PYMAN, A., *A History of Russian Symbolism*, Cambridge University Press, 2006.

PYMAN, A.*, Pavel Florenskij. La prima biografía di un grande genio cristiano del XX secolo* Lindau, Turín, 2010.

RIZZO, V., *Vita e razionalità in Pavel Florenskik,* Jaca Book, Milano 2012.

SLESINSKI, R., *Pavel Florenskij: A Metaphysics of Love*, St. Vladimir’s Seminary Press, Nueva York, 1984.

ŠPIDLÌK, T., “La creatività artistica nell’origine dell’icona secondo S.L. Frank e P.A.

Florenskij”, en *Il mondo e il sovra-mondo dell’icona,* (ed. S. Graciotti), , Fondazione Cini-Olschki, 1998, 7-17.

TAGLIAGAMBE, S. *Come leggere Florenskij*, Tascabili Bompiani, Milán 2006.

TAGLIAGAMBE, S., *Il cielo incarnato. L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, 2013.

TARASOV, O., “Florenskij, Malevîč e la semiotica dell’icona”, en *La Nuova Europa*, 1, (2002), 34-37.

TRUBACHEV, A., “K 100-letiju so dnja roždenija svaščennika Pavla Florenskogo (1882-1943)”, en *Bogoslovski trudy* 23, (1982), 264-276.

TRUBACHEV, A., “Osnovnye čerty ličnosti žizn’ i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo, en *Zurnal Moskovskoj patriarhii*, 4, 1982, 12-19.

TRUBACHEV, A., “O tvorčeskom puti svaščennika Pavla Florenskogo”, *Zurnal Moskovskoj patriarhii,* 4, 1982, 65-75.

TRUBACHEV, A., “Ukazatel’ pečatnych trudov svjaščennika Pavla Florenskogo”, en *Bogoslovski trudy* 23 (1982), 280-309.

TRUBACHEV, A., “Svjaščennik Pavel Florenskij - professor Moskovskoj Duchovnoj Akademii”, en *Moskovskaja Duchovnaja Akademija 300 let (1685-1985). Bogoslovskie Trudy. Jubilejnyj sbornik*, Moskva 1986.

TRUBACHEV, A., “Antropodicea svjaščennika Pavla Florenskogo”, en *U vodorazdelov mysli*, Moskva, Pravda, 1990.

TRUBACHEV, A., “Father Pavel Florenskij. That you remember the Lord”, en *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3 (1991), 24-27.

TRUBACHEV, A., *Teodiceja i antropodiceja v tvorcestve svjascennika Pavla Florenskogo*, Vodolei, Tomsk 1998,

TRUBACHEV, A., "*Obo mne ne pecal'tes…" zizneopisanie svjascennika Pavla Florenskovo*, Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, Moscú, 2007.

TRUBACHEV, A., "La vocazione di Florenskij", en *La Nuova Europa*, 5, (2007), 49-62.

TRUBACHEV, A., *Iz istorii knigi "Stolp i utverzhdenie istiny"*, en P. FLORENSKI, *Stolp*, II, 827-837.

TYSZKIEWICS, S, "Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky su l'Église", en *Gregorianum*, 15, 1934, 255-261

VALENTINI, N. "La simbólica della scienza in Pavel A. Florenskij", en P. A. Florenskij, *Il símbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, IX-LXIII.

VALENTINI, N., "Agostino nel pensiero di P.A. Florenskij", en *Agostino e la filosofia del Novecento*, (a cargo de L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini), Città Nuova, Roma, 2001, vol. II, 253-76.

VALENTINI, N., "Forme della ragione. Dialettica, antinomia e nuovi modelli di razionalità", en *Humanitas* 4 (2003), 574-597.

VALENTINI, N., *Pavel Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.

VALENTINI, N., "La rivelazione dell'amore. Il contributo di Pavel A. Florenskij", en *Path*, 2 (2006), 435-451.

VALENTINI, N., "Pavel A. Florenskij. La lotta tra maschera e sguardo", in Vinci, D. (ed.), *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, 203-220.

VALENTINI, N., *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna, 2012.

VOLKOV, *Vosmpominan'ja P. A .Florenskogo*, en *Simvol*, 29 (1993), 153-156.

ŽAK, L., *Verità come ethos. La teodicea trinitaria de P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma, 1998.

ŽAK, L., "L'interpretazione di Fil. 2, 6-8 e concezione della kenosis nell'opera di P.A. Florenski", en STRUS, A., BLATNICKY, R, *Dummodo Christus annuntietur. Studi biblico-patristici in onore del prof. Heriban*, Roma 1998, 349-371.

ŽAK, L., "Il mistero del tempo come quarta dimensione in Pavel A. Florenskij", en *Filosofia e Teologia*, 1 (2000), 49-64.

ŽAK, L., "Il símbolo come via teológica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij", *Humanitas*, 2003, nº4.

ŽAK, L., "Experientia crucis come luogo teologico. Fondamenti staurologici del pensiero di S.N. Bulgakov", en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 19/4 (2004), 421-445.

ŽAK, L., "Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov" (first part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 22/2 (2005), 117-136.

ŽAK, L., "Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofiologia di S.N. Bulgakov" (second part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 22/3 (2005), 233-253.

ŽAK, L., "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij" (first part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 20/4 (2005), 347-370.

ŽAK, L., "Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij" (second part), en *La Sapienza della croce. Rivista di cultura e spiritualità della passione* 21/1(2006), 13-37.

ŽAK, L., "Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria", en CODA, P.,TAPKEN, A., *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, 193-228.

ŽAK, L., "Entre el ocultamiento y la revelación. La palabra en Pavel A. Florenskij" en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 (2009), 31-44.

ŽAK, L., "L'unità e la molteplicità dello spazio e del tempo secondo la teoria della discontinuità di Pavel Aleksandrovič Florenskij", en AA.VV., *Tempo della Fisica e Tempo dell'Uomo: Relatività e Razionalità*, *Atti della seconda giornata di studio del ciclo di incontri annuali "Apeiron: scienza-filosofia-religione"*, I.I.S. "Leonardo da Vinci" - Akousmata: orizzonti dell'ascolto, Trapani - Ferrara 2009, 191-226

ŽAK, L., *Nulla va perduto. L'esperienza di Pavel Florenskij* (with Adriano dell'Asta) La casa di Matriona, Entratico (BG) 2009.

ŽAK, L. "Unita di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria", *PATH*, vol. 11, 2012, 2, 439-464.

ŽAK, L., "Il contributo della filosofia religiosa russa al ripensamento dell'ontologia alla luce della Rivelazione trinitaria" en CODA P., CLEMENZIA, A., TREMBLAY, J., *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, 145-165, 2016.

ŽAK, L., "Riflessioni sull'«allargamento della ragione» proposto da P.A. Florenskij" DISF.org (Documentazione Interdisciplinare di Scienza & Fede) 2017

ŽAK, L., "Il "realismo" come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità sviluppato da Pavel A. Florenskij" en AA.VV. *Pavel A. Florenskij* - "*Ho contemplato il mondo come un insieme". Teologia, filosofia e scienza di fronte alla complessità del reale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, 513-534.

ŽAK, L., "La complessità del reale secondo Edith Stein, Pavel A. Florenskij e Romano Guardini", en Dudáš, J., Gay-Šmondrková, M., Vančo, L. (eds.), *Liberté et Patrie. Mélanges offerts à Jozef M. Rydlo, membre de l'Institut slovaque*, Post Scriptum, Bratislava 2021-2, 844-860.

ZEGIN, L.F., "Vospominaniya o P.A. Florenskom"*,* en *Vestnik russkogo christianskogo dvizheniya*, 135 (1981), 60-70.

ŽUST, M., *À la recherche de la Veritè Vivante. L'experience religeuse de Pavel A. Florensky*, Lipa, Roma, 2002.

D. Otra bibliografía utilizada

AA. VV., *Il Convegno. Rivista di letteratura e di arte*, Anno XV - 25 Gennaio 1934 (XII).

AA. VV., *L'estetica e la poetica in Russia*, a cura di Ettore Lo Gatto, G. C. Sansoni, Florencia, 1947.

A. A.V.V.*, La svolta. «Vechi», l'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, Jaca Book, Milán 1990.

AA. VV., *Dalla Sofia al New Age*. Lipa, Roma, 1995.

A.A.V.V., *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell'ontologia*, a cargo de P. Coda y L. Zak, Città Nuova, Milán, 1998.

AA. VV., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona, Milán, 1991.

AA. VV., *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, BAC, Madrid, 2002.

A.A.V.V., *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. II (a cura di Francesco Zambon), Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

AA. VV., *La idea rusa. Entre el anticristo y la Iglesia. Una antología introductoria* (edición de López Cambronero y Mrówczynski-van Allen), Nuevo Inicio, Granada 2009.

AA.VV., «"Relazione"? Una categoria che interpella», *PATH*, vol. 10, 2011/1.

AA.VV., «"Pisteuomen eis hena Theon". Ripensare l'Unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria» *PATH*, vol. 11, 2012, 2.

AA. VV., *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai padri della Chiesa all'idealismo tedesco*, Citta ideale, Roma 2015.

AA. VV., *Los filósofos presocráticos*, (2 vols.), Gredos, Madrid, 2016.

AA. VV., *Dal profundo. 1918: la rivoluzione vista dalla Rusia*, Jaca Book, Milán 2017

AA. VV., *Russia, 1917. Il sogno infranto di un mondo mai visto,* La Casa di Matriona, Milán, 2017.

AA. VV., *Rusia y Occidente. Selección de textos sobre la cultura rusa y Occidente,* a cargo de O. Novikova y C. Lechado, (eds.), Tecnos, Madrid, 1997.

AGUSTÍN (SAN), *Las confesiones*, en *Obras II*, (ed. bilingüe) BAC, Madrid, 1974.

AGUSTÍN (SAN), *La Trinidad*, en *Obras completas*, V (ed. bilingüe), BAC, Madrid, 1974.

AGUSTÍN(SAN), *Soliloquios*, en *Obras completas*, I, *Escritos filosóficos*, (ed. bilingüe), BAC, Madrid, 1994.

AGUSTÍN (SAN), *La Ciudad de Dios*, edición y estudio de Salvador Antuñano Alea, Tecnos, Madrid, 2018.

ALTISSIMO, C.L., "La sofiologia nel mondo slavo" en *La via sapienzale e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione,* Atti del convegno di studio Trento 12-13 maggio 1993, Ed. Dehoniane, Bolonia 1997, 61-84.

ANSELMO (SAN), *Obras completas*, (dos vols.) BAC, Madrid, 1952.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2010.

ARCHIMANDRITA SOFRONIO, *Ver a Dios como Él es,* Sígueme, Salamanca, 2002.

ARCHIMANDRITA SOFRONIO, *Escritos de san Silouan el Athonita,* Sígueme, Salamanca, 2011.

ARCHIMANDRITA SOFRONIO, *Vida y enseñanza de san Silouan el Athonita,* Sígueme, Salamanca, 2014.

ASNAGHI, A., *Storia ed escatologia nel pensiero russo*, Génova 1973.

AVENATTI DE PALUMBO, C., "Hospitalidad nupcial y escritura. La antropología cisterciense en la poesía de Christophe Lebreton", en *Franciscanum* 173, Vol. 62 (2020), 10.

AVERINCEV, S. *Cose attuali, cose eterne*. *La Russia d'oggi e la cultura europea*, La casa di Matriona, Milán 1989.

BALTHASAR, H.U: *Massimo Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milán, 2001.

BARON, R. "Intuition bergsonienne et intuition sophianique", en *Les Etudes Philosophiques* 18 (4), 1964, 439-442.

BARZAGHI, G., "Argumentum non apparentium", en *Divus Thomas*, Vol. 122, No. 2, 2019, 341-366.

BERDIAEFF, N., *Espirit et liberté: essai die philosophie chrétienne*, Je sers, París,1933.

BERDIAEFF, N., *L'homme et la machine*, Je sers, París, 1933.

BERDIAEFF, N., *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objetivation*, Aubier. Éditions Montaigne, París, 1946.

BERDIAEFF, N., *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y Europa*, trad. J. Renom, Apolo, Barcelona, 1951.

BERDIAEFF, N., *Reino del Espíritu y Reino del César*, trad. A. De Ben, Aguilar, Madrid, 1955.

BERDIAEFF, N. L*'idée russe. Problèmes essentiels de la pensé russe au XIX et debut du XXe siècle*, MAMe, París, 1969.

BERDIAEV, N, *El sentido de la creación,* Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978.

BERDIAEV, N., *El sentido de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid 1992.

BERDJAEV, N., *Filosofia dello spirito libero*, a cargo de G. Riconda, San Paolo, Milán 1997.

BERDJAEV, N., *Autobiografia spirituale*, a cargo de Adriano dell'Asta, Jaca Book, Milán, 2006.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Alcan, París 1907.

BERNARDO DE CLARAVAL (SAN), *Libro del amor a Dios*, en *Obras completas* II, BAC, Madrid, 1983.

BERNARDO DE CLARAVAL (SAN), *Sermón 79 Sobre el Cantar de los Cantares*, en *Obras completas*, V, BAC, Madrid, 1987.

BERNARDO DE CLARAVAL (SAN), *Sobre la gracia y el libre albedrío,* en *Obras completas* I, BAC, Madrid 2016.

BORGHESI, M. "Cristo y Prometeo. Tragicismo, titanismo, redención", Open Insight, vol. V, nº 7 (2014), 9–31.

BOSCO, N., *Il penisero religioso russo*, in AAVV, *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di Gibellini - Penzo), Queriniana, Brescia 1993.

BOUYER, L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, Editions du Cerf, París, 1994.

BULGAKOV, S., "Rossija, emigracija, pravoslavie", en *Vestnik russkogo studencheskogo christianskogo dvizhenija*, nº2/4, 1975, 155-165.

BULGAKOV, S., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato,* a cargo de P. Coda y O. Nobile Ventura, Lipa Roma 1990.

BULGAKOV, S., *La philosophie du verbe et du nom*, L'age d'homme, 1991.

BULGAKOV, S. *Sophia: The Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, Lindisfarne Books, 1993.

BULGAKOV, S., *Presso le mura di Chersoneso. Per una teologia della cultura,* a cargo de M. Campatelli, Lipa Roma 1998.

BULGAKOV, S., *La luce senza tramonto,* a cargo de P. Coda y M. Campatelli, Lipa Roma 2002.

BULGAKOV, S., *La scala di Giacobbe,* a cargo de M. Campatelli, Lipa Roma 2005.

BULGAKOV, S., *Lo spirituale della cultura,* a cargo de M. Campatelli, Lipa Roma 2006.

BULGAKOV, S: *La Sposa dell'Agnello,* trad. C. Rizzi, EDB Roma 2013.

BULGAKOV, S: *El Paráclito,* a cargo de M. Montes y F. J. López Sáez, Sígueme Salamanca 2013.

BULGAKOV, S. "Capitoli sulla Trinità", en CODA, P. *Sergei Bulgakov*, Morcelliana, Brescia, 2003

CABASILAS, N: *La vita in Cristo*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1971.

CACCIARI, M. *Icone della Legge*, Adelphi, Milán 1985.

CACCIARI, M. *Dell'Inizio*, Adelphi, Milán 1990.

Chialà, S., *Discese agli inferi,* Qiqajon, Comunità di Bose, 2000.

CIOFARI, G., *Breve storia della teologia russa*, Bari 1987.

CIOFFARI, G., "La Sobornost' nella teologia russa. La visione della Chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo", in *Nicolaus* 5, 1997.

CIOLA, N. *Teologia trinitaria. Storia-metodo-prospettive*, EDB, Bolonia 1996.

CLEMENZIA, A., «Ontología y razón trinitaria», *Isidorianum* 22/44 (2013) 381-399.

CSELENYI, I., *The Maternal Face of God? Explorations in Catholic Sophiology* (ed. Kindle Scribe), 2017.

CODA, P., *Evento pasquale, Trinità e storia*, Città Nuova, Roma, 1984.

CODA, P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma Città Nuova, 1987.

CODA, P., *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio-Trinità*, Città Nuova, Roma,1992.

CODA, P., TAPKEN, A., *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.

CODA, P. *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia, 2003.

CODA, P., ZAK, L., *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998.

CODA, P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma, Città Nuova 2012.

CODA, P., *L'Essere è Uno perché è Trino: per un'intelligenza ontologica dell'unità come evento di/in Dio*, en *Unità. Metafisica Teologia Cosmologia*, a cargo de M. Marianelli e E. Pil, (DDOT, 3 – *Parole*/1), Città Nuova, Roma, 61-97.

CODA, P., CLEMENZIA, P., *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*. Bologna, EDB, 2020.

CODA, P., DONÀ, M., *Unità,* Città Nuova, Roma, 2022.

CODA, P., BERGAMO, A., BUFFO, R, *Lessico di ontologia trinitaria*, Citta nuova, Roma, 2023

COLOMINA TORNER, J., "Los textos litúrgicos trinitarios y la identidad del pueblo mozárabe en la historia", en *Anales Toledanos*, nº37, 1999, 39-52.

COPLESTONE, F.C., "The concept of Sophia" en *Russian Religious Philosophy. Select Aspects*, Kent-Notre Dame, 1988, 85-99.

CORBON, J, *Liturgia alla sorgente,* Qiqajon, Comunità di Bose, 2003.

CRUZ, J. *Ontología de la razón en el último Schelling: sobre la "Introducción a la filosofía de la revelación*", Universidad de Navarra 1993.

DÁNIELOU, J. *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse,* Aubier, 1954.

DELL'ASTA, A., "La via russa all'esperienza cristiana", in *La nuova Europa* 277, 1998.

DONÀ, M., MILBANK, J., *Neoplatonismo e teo-logia. Il IV secolo*, Città Nuova, Roma 2023.

DOSTOIEVSKI, F: *Los endemoniados*, (3 vols.), Calpe, Barcelona 1924.

DOSTOIEVSKI, F: *Memorias del subsuelo*, Cátedra, Madrid, 2006.

DOSTOIEVSKI, F: *Los hermanos Karamazov*, Simanca Ediciones, Palencia, 2015.

DJUDJEVIC, M. "Las principales características de la filosofía religiosa rusa", en Erytheia, 29 (2008), 113-133.

ECKHART, *El fruto de la nada,* Siruela, Madrid 2011.

ELAGIN, N. A., *Materialy dlja biografi I. V. Kireevskago*, en *Polnoe sobranie soĉinenij I. V. Kireevskago*, vol. I. Moscú 1912.

ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos, 2014.

ELREDO DE RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, Edizioni Ares, Milán, 2013.

EVDOKIMOV, P*: Conocimiento de Dios en la tradición oriental: la enseñanza patrística, litúrgica e iconográfica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1969.

P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza,* Publicaciones claretianas, Madrid 1991.

EVDOKIMOV P., *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*, col. Jésus et Jésus-Christ, 67, Desclée, Paris 1996.

EVDOKIMOV, P. *Las edades de la vida espiritual*, Sígueme Salamanca 2003.

EVDOKIMOV, P, *Dostoievskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma, 2009.

EVDOKIMOV, P*., Dostoïevski et le problème du mal*, Editions de Corlevour, 2014.

FERNÁNDEZ CALZADA, M. "Nietzsche, el profeta del renacimiento religioso de occidente. Sobre la recepción del pensamiento de Nietzsche en Rusia (1890-1917)", en

Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, nº.2 14, 2014, 117-129.

FLOROVSKIJ, G., *Vie della teologia russa,* Dabar, Génova, 1987.

FORTE, B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Roma 1985.

FRANK, S., *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e Pensiero, 1977.

FRANK, S: *El objeto del saber*, Sígueme, Salamanca 2018.

GARCÍA MARQUÉS, A., "*Ousía*: su significado y traducción", en *Pensamiento*, vol. 77 (2021), nº. 293, 171-194

GERSCHENSON, M. O., IVANOV, V., *Correspondencia desde un ángulo a otro*, «Revista de Occidente», nº 117-118, 1933.

GERSCHENSON, M. O., IVANOV, V., *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe con una nota di A. Rudnev e un inedito di Vjač. Ivanov*, La Casa di Matriona, Milán 1976.

GHIDINI, M.C., *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di V. Ivanov*, Vita e pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore Milán 1997.

GILBERT, P. *La paciencia de ser,* Sígueme, Salamanca, 2008.

GORODETSKY N., *El Cristo humillado. Ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*, (tr. española: Nadezhda Gorodetski), Sígueme, Salamanca 2010.

GREGORIO DE NISA (SAN), *Comentario al Cantar de los cantares*, Sígueme, Salamanca, 1993.

GREGORIO DE NISA (SAN), *Sobre la vida de Moisés*, Ciudad Nueva, Madrid, 2019.

GREGORIO DI NISA – ORIGENE, *Sul Cantico dei cantici*, Bompiani, Milán, 2016.

GRENZ, S. J., *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, Westminster/John Knox Press, 2005.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta de oro y oraciones meditadas,* Monte Carmelo, Burgos, 2003.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta a los hermanos de Monte Dei*, Sígueme, Salamanca, 2005.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Naturaleza y dignidad del amor*, Sígueme, Salamanca, 2023.

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

HEMMERLE, K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005.

HERNÁNDEZ, J.P, *Nel grembo d della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente. Napoli IV secolo,* San Paolo, Napoli, 2004.

ISIDORO DE SEVILLA (SAN), *Etimologías,* BAC, Madrid 2018.

IVANOV, V., *Cor ardens,* Ed. Skorpion, Moscú 1911.

IVANOV, V., *Dostoïevski. Tragédie, mithe, religion*, Éditions des Syrtes, Ginebra, 2000.

IVANOV, V. *L'uomo*, Fratelli Bocca, Milano, 1946.

IVANOV, V., *Ellinskaja religia stradajuscego boga*, en *Obras*, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1974.

IVANOV, V., *Syny Prometeia*, en *Russkaia mysl'*, 1915; *Sobr. soch.*, t. 2, Bruxelles 1974.

IVANOV, V., *O granitsaj iskusstva*, en *Obras* II, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1974.

IVANOV, V. *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, en *Sobranie Sočinenij* vol. III, 1074, 303.

IVANOV, V. *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, en *Sobranie Sochinenii*, vol. III, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1979.

IVANOV, V., *Liriche Teatro Saggi*, a cura di Donata Gelli Mureddu, col. Homo Europaeus 2, Librería dello Stato, Roma 1993.

IVANOV, V. *A realibus ad realiora, Poesie e testi scelti*, Lipa, Roma, 2018.

IZQUIERDO, C., "Fides qua - Fides quae: la permanente circumincesión", en *Teología y catequesis*, 125 (2013), 57-77.

JOOS, A., «La conciliarità o l'insiemità conciliare nella teologia della Sobornost' ortodossa russa recente», in Nicolaus 18, 1991.

JUAN DE LA CRUZ (SAN), *Obras*, Apostolado de la prensa, Madrid, 1943.

KARSAVIN, L, *O načalach*, Berlin, 1925.

LEVINAS, E., *Ética e infinito,* A. Machado Libros, Madrid, 2000.

LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2020.

LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2021.

LIALINE, C. *Le débat sophiologique*, in Irenikon XII, 1936.

LINGUA, G. *Kenosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2000.

LÓPEZ CALLE, J. A., "Los rusos y el Quijote: Dostoievski", en *El Catoblepas*, nº129, 2012, 6.

LOSSKY, N.O., *Preemniki Vl. Solov'eva*, en *Put'3* (1926) 14-28.

LOSSKY, N.O., *History of Russian Philosophy,* GAU Londres 1952.

LOSSKI, V., *Spor o Sofii. Dobladnaya zapiska prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoi Patriarchii*, París, 1936.

LOSSKI, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Les éditions du Cerf, París, 2010.

LOSEV, A. F., *Ocherki antichnogo simbolizma i mitoligii*, Moscú 1993.

LUQUE, D., "El desarrollo de la antropología trinitaria en la teología reciente. Una perspectiva antológica y ecuménica", en *Cauriensia*, nº. 17, 2022, págs. 243-275.

GILSON, E. *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

GILSON, E. *El espíritu de la filosofía medieval,* Rialp, Madrid, 2004.

GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona, 2014.

MARCEL, G., *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1998.

MASPERO, G., *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma, 2013.

MASPERO, G., *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia, 2018.

MATEO SECO, L. F., "La unidad y la gloria (Jn 17, 21-23 en el pensamiento de Gregorio de Nisa)", en CHAPA, J. (ed.). Sign*um et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio Garcia-Moreno en su 70 cumpleaños*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, 179-198.

MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita,* Bompiani, Milán, 2003.

Mena, T. M., *Alteridad y amor. Estudio de ontología trinitaria*, Secretariado Trinitario, Granada, 2023.

MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Napoli, 1984.

MILBANK, J., "Can a Gift be Given? *Prolegomena* to a Future Trinitarian Metaphysic", in *Modern Theology* 11 (1/1995).

MILBANK, J., PICKSTOCK, C., WARD, G., *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, Londres,1998.

MONTERO DÍAZ, S. *Cervantes en Turguenief y Dostoyevsky,* Aguirre, 1946, 111-142.

MORENTE, G. *Idea de la Hispanidad,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1939.

NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, EUNSA, Universidad de Navarra, 2009.

NICCOLÒ CUSANO, *Opere filosofiche teologiche e matematiche*, (ed. bilingüe), Bompiani, Milán, 2017.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 2011.

PATOČKA, J., *Libertad y sacrificio*, Sígueme, Salamanca, 2007.

PEANO, L. *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2022.

PIOVESANA, G. *Storia del pensiero filosofico russo*, Ed. Paoline, Milán, 1992.

PIOVESANA G.,«Il lungo prologo del pensiero russo dal X al XVII secolo», *Seminarium* XXXVIII (1987).

PLATÓN, *Diálogos*, (IX vols.) Gredos, Madrid, 2015.

PLESTED, M., *Wisdom in Christian Tradition: The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology,* Oxford University Press, 2022.

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA: *Obras completas,* BAC*,* Madrid 2019.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo,* Sígueme Salamanca, 2013.

La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa, Ed. Encuentro, Madrid, 2013.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *Lo sterminio del male*, Il leone verde, Turín, 1999.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, Sígueme, Salamanca, 2015.

ROZANOV, V., *Gustaja kniga, Novoje Vremija* 2, 1914.

ROZANOV, V., *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraia*, Respublika-Rostok, Moskva-Sankt-Peterburg 2010.

RUPNIK, M. I., *L'arte, memoria della communione. Il significato dell'arte in Vjačeslav I. Ivanov*, Lipa, Roma 1994.

RUPNIK, M. I., *El arte de la vida. Lo cotidiano en la belleza*, Fundación Maior, Madrid 2013.

SCHELLING, F. W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Madrid 1989.

SCHELLING, F. W.J., *Obras*, Gredos, Madrid 2012.

SCHEMEMANN, A. *I fondamenti della cultura russa*, Lipa, Roma 2023.

SEQUERI, P. A., «La nozione di persona nella sistematica trinitaria*»*, in Teologia, 10, 1985.

SHESTOV, L., *Atene e Gerusalemme*, Bompiani, Milán 2005.

SHESTOV, L., *Speculazione e rivelazione*, Bompiani, Milán 2011.

SICLARI, A.D., *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, en "Orientalia christiana periodica", Volumen: 43, nº2, 1997.

ŠPIDLÍK, T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico,* San Paolo, Milán, 1995.

ŠPIDLÍK, T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo,* Lipa, Roma 1995.

ŠPIDLÍK, T., *Il cuore e lo spirito. La dottrina spirituale di Teofane il Recluso,* Libreria Editrice Vaticana, 2004.

SOLANO PINZÓN, O., "La espiritualidad como crecimiento constante. Aporte de Gregorio de Nisa." *Perseitas,* 6(1), 2018, 48-70

SOLOVIEFF, V., *Rusia y la Iglesia Universal.,* EPESA Madrid, 1946.

SOLOWIEW, V., *Los fundamentos espirituales de la vida*, a cargo de B. Agüero, Plantín Buenos aires 1953.

SOLOV'ËV, V., *La crisi della filosofia occidentale*, a cargo de Adriano Dell'Asta, La casa di Matriona, Milán 1998 .

SOLOV'ËV, V., *La conoscenza integrale*, a cargo de Adriano Dell'Asta, La casa di Matriona Milano, 1998.

SOLOVIOV, V., *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, a cargo de M. Abella, Sígueme Salamanca 2006.

SOLOVIEV, V., *El significado del amor*, a cargo de C. Granados y E. Stefanyan, Monte Carmelo, Burgos 2009.

SOLOVYOV**,** V., *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov,* ed. Judith Deutsch Kornblatt, Cornell University Press, 2009.

SOLOV'ËV, V, *Il dramma della vita di Platone*, (edición italiana de Emanuele Marini, Marco Sabbatini, Glauco Tiengo y David Accendere) Bompiani, Milán 2010.

SOLOVIOV, V: *La justificación del bien*, a cargo de J.M. Vegas F.J. López Sáez, Sígueme Salamanca 2011.

SOLOVIEV, V, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, trad. J. Soley Climent, El Buey Mudo, Madrid 2016.

SOLOVIOV, V: *La trasfiguración de la belleza*, a cargo de M. Fernández Calzada, Sígueme, Salamanca 2021.

TAGLIAGAMBE*,* S., *Chiralità. La vita e l'antinomia. Gli eroi dei due mondi*, Mímesis, 2021.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, (16 vols.) BAC, 2013.

TOMATIS, S., *Kenosis del Logos: ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma, 1994.

UNAMUNO, M. *Poesías,* Cátedra, Madrid, 2001.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del Amor de Dios,* Tecnos, Madrid, 2005.

VASILESCU, E. E. "The epektasis and the exploits of the soul in Gregory of Nyssa's *De anima et resurrectione*", en *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 2021, n. º 32, 16-32

VERDÚ, I., "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera", *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas,* nº. 14, 2019, 117-130.

VERDÚ, I., "Reflexiones en torno a la escolástica, el humanismo y San Juan de la Cruz", en AA. VV., La *Universidad de Salamanca en la historia del pensamiento,* Síndéresis, 2020, 123-136.

WILLIAMS, R., «Trinity and ontology» en *Christ, Ethics and Tragedy*. Cambridge University Press (1989).

YANNARAS, C., *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milán, 1973.

YANNARAS, C., *Person and eros*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2007.

YANNARAS, C., *La libertà dell'ethos*, Edizioni Qiqajon, Communità di Bose, 2014.

ZANDER, Z. *Christianstvo i sovremennaja zizn*, París, 1925.

ZEN'KOVSKI, V., *Istorija russkoj filosofía*, Leningrado, 1991.

ZERNOV, N., *The russian Religious Renaissance of the XX Century*, Longman and Todd, Londres, 1963.

ZIZIOULAS, I., *Eucaristia e Regno di Dio,* Edizioni Qiqajon, Communità di Bose, 1996.

ZIZIOULAS, I., *El ser eclesial,* Sígueme, Salamanca, 2003.

ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad,* Sígueme, Salamanca, 2009.

ZIZIOULAS, I., *Remembering the future: an eschatological ontology*, London: T & T Clark, 2009.

ZIZIOULAS, I., *Lo creado como Eucaristía. Aproximación teológica al problema de la ecología*, Centre de Pastoral Liturgica, Barcelona, 2015.

ZIZIOULAS, I., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi,* Lipa, Roma, 2018.

Agradecimientos

Agradezco a Ignacio Verdú por su paciencia y disponibilidad, por las correcciones y consejos que me ha sugerido durante la escritura de la tesis, por su entusiasmo, y especialmente por nuestros largos diálogos y paseos, con los que se ha fraguado una verdadera amistad.

Agradezco también al P. Francisco José López Sáez, por haberme hecho conocer a Pavel Florenski y a tantos otros autores del Oriente cristiano, por los materiales y ayudas que generosamente siempre me ha prestado, por haberme remitido a otros estudiosos en Italia y por su cercanía, de la que tanto he aprendido.

Agradezco profundamente a la Fundación Oriol-Urquijo, cuyo apoyo ha hecho posible esta tesis, habiéndome permitido encontrar una hermandad en el estudio con otros investigadores, de tan gran calidad humana.

Agradezco, sobre todo, a mi mujer, a mis padres y a mi hermano por su presencia incondicional en mis estudios, en mis viajes y en mis dificultades.