

En las vertientes del pensamiento y de la persona. Los inicios a la teodicea y a la antropodicea en Pável Florenski.¹

Juan Rosado Calderón

Doctorando en U. P. Comillas.

jrosado@comillas.edu

La reflexión filosófica en torno a la persona comporta la necesidad de ir a las fuentes del pensamiento y de la vida, como ejercicio continuo, y que compromete, que provoca, que juzga. Ir a donde la persona y el pensamiento nacen, en una aperturidad que en todo caso es combate y puesta en crisis. Propongo acercarnos a un ejercicio así a través de la obra, todavía escasamente conocida en español, del pensador ruso Pável Florenski (1882-1937); obra que él mismo concibió como *Teodicea* y *Antropodicea*². Florenski propuso este esquema de visión del mundo a partir de una dualidad fundamental de la persona: la existencia concreta y el sentido. «El hombre no es sólo existencia concreta, sino también *derecho justificado*, no es sólo vida, sino también *verdad*, no es sólo potencia, sino también *intelecto*»³.

Teodicea y Antropodicea no vienen a ser, pues, unos temas más excelentes que otros, ni la coronación de un sistema, sino que tienen el carácter de los trascendentales de la persona, los modos que alumbran y posibilitan a la persona, humana y divina. ¿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)? Porque se trata de que la persona sea posible, de que haya salidas para ella, de que haya un camino – diría Florenski – para todos y para cada uno de nosotros, legitimado por la propia experiencia y por el aprendizaje de los siglos. Que haya salidas para la persona, que la persona sea *viable*, capaz de vencer las aporías de la persona: esto supondría poder sacarla continuamente de sí misma haciéndole comulgar con una realidad que superase sus fronteras, su solipsismo. O sea: que haya para ella posibilidad de éxtasis y de diferenciación, de comunión en la singularidad. Pensar en estos términos, típicamente patristicos, podría hacernos mirar hacia una *metafísica del éxodo*. Aquello a lo que Gilson

¹ En Ildefonso Murillo Murillo (ed. lit.), *Conocer y pensar la realidad humana* /2023, págs. 345-350

² Una exposición riquísima de la complementariedad entre teodicea y antropodicea lo encontramos en LÓPEZ SÁEZ, Francisco José: *La belleza, memoria de la resurrección*, Monte Carmelo 2008.

³ FLORENSKIJ, Pavel: *Filosofía del culto*, San Paolo, Milano 2016, 217.

se refería con el acto de existir sería concebible sólo en cuanto acto-relación que es salida, éxodo; el éxtasis del que habló Dionisio Areopagita, o «la salida creativa de la propia autorreclusión»⁴, como la llamó Florenski. Y allí donde el éxodo de Dios y el éxodo del hombre estuvieran encontrándose, la persona y el pensamiento entrarían en un nuevo estado del filosofar. Pero para llegar a ese encuentro de éxodos hay que pensar cómo serían posibles el movimiento de Dios en cuanto persona y el movimiento del hombre en cuanto persona – a algo así quieren responder los momentos de Teodicea y Antropodicea. «¡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 divinización de todo el ser del hombre»⁵. La justificación de Dios no lo entiende Florenski como el moderno tribunal de la razón que problematiza a un Dios a causa del mal, sino el convencimiento metafísico y místico de que ese Dios es la Persona absoluta a la que dirigirse con todas las fuerzas, y no un usurpador. La justificación del hombre, por su parte, significa poner a prueba cuánto lo creatural sea capaz de lo divino, sin disolver lo uno en lo otro. La vocación de ambas es la *theosis* oriental, que para la persona se traduce en un equilibrio justo, no neutralizante, de las fuerzas que lo componen. Se trata de la *métrica* de cada persona, de lo que a cada uno nos constituya y de aquel máximo del que seamos capaces. Y ello, dentro de un movimiento relacional en primera persona (singular y plural) que no pone en juego un objeto de estudio, sino la propia vida. Lo religioso se aparece así a la filosofía no como una opción entre otras, pero tampoco como lo incontestable, sino como un *inevitable*. Dios resulta no menos incontestable de cuanto lo sea la persona humana, pero ésta, en su movimiento existencial, si quiere vencer sus aporías, sus no-salidas, se encontrará con puertas inevitables que atravesar, y Dios antes o después se presenta como uno de esos inevitables del hombre. Que esa inevitabilidad de Dios sea realmente salvífica, y no una pseudosalida, exige la revelación de la personalidad de Dios, demandada por la Teodicea.

Florenski imaginaba además su remisión a las fuentes del pensamiento como un ir a la divisoria de las aguas. No sólo ir al origen, a la condición de posibilidad, sino a la frontera en la que se dividen dos tendencias distintas, las dos vertientes del pensamiento irrigadas por las aguas recogidas de lo alto. Es la divisoria, la dualidad antinómica de dos tensiones que configuran el interior del hombre: la contemplación y la acción, la verdad y la vida; o como decía continuamente nuestro autor: la existencia y el sentido. Sin concesiones a

⁴ FLORENSKI, Pavel: *La columna y el fundamento de la verdad*, Sígueme, Salamanca 2010, 98.

⁵ FLORENSKI, Pavel: *Il cuore cherubico*, San Paolo, Milano, 2014, 132.

dicotomías reduccionistas, Florenski planteó la existencia como haz de contradicciones integrables a partir de una estructura biunitaria (que a la larga se descubre como dual-trinitaria) de la razón y de la persona. Lo dado y lo demostrado, lo fáctico y la luz, la presencia y el movimiento, la unidad y la diferencia; esta polaridad es la esencia misma de la *-dicea (pravda, verdad como justicia)*. Que no basta con ser desnudamente, sino que hay que mostrar el derecho de ser, el amén dado a la realidad, un “así sea” a la existencia en un modo y no de otro.

El reclamo de justificación de lo existente tiene una primera manifestación en la rebeldía, en la protesta ante dos insuficiencias fundamentales, falsas salidas o bloqueos de posibles salidas. La primera protesta es contra una determinada ontología, que se silencia ante el hecho de ser y que pide aceptar la realidad última en lo que tiene de llanamente dada; ontología puesta en crisis al preguntar por qué ha de haber algo o alguien, y no más bien nada ni nadie. Es la vía del Sentido, que habría de pacificarse al encontrar una Realidad absoluta que fuera Logos, Luz, Verdad justificándose a sí misma: el recorrido de la Teodicea. La segunda protesta es contra la impotencia de la idea, que pretendería aceptar un sentido sin potencia de ser, no suficientemente transformador, ni salvífico, ni creador, un ideologismo inhabitable para la persona. Esta impotencia de la idea ha sido puesta en crisis mejor que nadie por Iván Karamazov, al rechazar la armonía universal del mejor de los mundos posibles. Y es la vía de la potencia de realidad, que habría de pacificarse al encontrar un Logos que fuera creador, en el que habitase la dilatación inacabable de la vida: el recorrido de la antropodicea.

Ambas protestas tienen el signo de la provocación, al mundo de Dios y al mundo del hombre, porque ni lo creado ni lo increado pueden detenerse en una falsa identidad de ser y de inteligibilidad. Pero la provocación no es otra cosa que una llamada a la comparecencia de la persona, a la revelación del principio personal. Que Dios esté mostrando su derecho divino a ser Dios, e igualmente que el hombre esté mostrando su derecho a ser hombre irreductible a Dios. Cuando esta provocación sea iluminada por el rango verdadero de la persona, llegará a comprenderse que el derecho de ser no se resuelve en una autoafirmación del propio estatuto ontológico, de Dios de cara al hombre ni del hombre de cara a Dios, sino en un éxodo aún mayor: del hombre que se descubre en el puesto de Dios y de Dios que pasa a ocupar el puesto del hombre. El frente a frente de la persona se transforma, mediante una salida de sí mismo hacia el otro, en un movimiento reconocible sólo mediante la sagrada palabra del amor.

La provocación se resuelve en la invocación, en una llamada unitiva. No se pierde con ello, sin embargo, la infinitud deseada por ambas tendencias al sentido y a la realidad, sin sombra alguna de falsas detenciones, o de concesiones a una presencia poco convincente. La coincidencia -siempre trascendente- de los opuestos en Dios aquí se manifiesta como la plenitud de posibilidades de la vida y de la verdad, para un camino infinitamente atravesable, con tal de que ninguno pretenda someter o desvirtuar al otro. Merece la pena una lectura atenta al modo en que nos lo presenta Florenski: «Son precisamente dos *justicias*. Su unidad no puede ser alcanzada mediante concesiones recíprocas. Siendo infinitos en su tensión, ambos principios de la esencia humana exigen la *infinitud* de su manifestación, el máximo de su propia afirmación. No será por la *restricción* del uno al otro, sino por el recíproco reconocimiento de sus derechos irrevocables (por el derecho de su infinitud, a semejanza de Dios), como podrá realizarse su armonía, es decir, la integridad del hombre. No de un modo inmediato, tal y como se presentan por sí mismos, sino únicamente en sus límites absolutos, agotando sus posibilidades infinitas, estos dos derechos se encontrarán el uno al otro. Cualquier detención suya en el camino es una falsedad. Debe ser *agotada* la búsqueda de la realidad concreta, alcanzando la realidad divina última. Debe ser agotada la búsqueda de sentido, alcanzando el sentido divino último. No de otro modo quedarán satisfechos ambos principios del hombre. Alcanzados así estos dos extremos en Dios, mediante vías diversas, divergiendo completamente en su camino, ambos principios del hombre llegan hasta el Único, hasta Aquel en quien desde toda la eternidad coinciden la plenitud de la realidad y la plenitud del sentido, llegan hasta Dios»⁶.

Los movimientos de ambos principios, a los que quieren atender la Teodicea y la Antropodicea, para Florenski representan las tendencias de dos categorías fundamentales de la persona: la *hipóstasis* y la *ousía*. Categorías que, a partir de la teoría trinitaria de la persona, fueron fecundas para la visión cristiana del hombre; sin embargo, denuncia Florenski, el pensamiento contemporáneo «simplifica al hombre, olvidando su estructura bipolar antinómica, y pretende reducir al ser humano, viendo en él o bien la mera persona, una hipóstasis que no hunde sus raíces en la substancialidad del ser, o bien una nuda fuerza primordial, una ousía que carece de la facultad de autodefinición personal»⁷. Y de estos dos unilateralismos antropológicos, continúa Florenski, se derivan dos corrientes que cercenan la potencia personal: el objetivismo abstracto de los valores y el

⁶ FLORENSKIJ, Pavel: *Filosofía del culto*, 218.

⁷ FLORENSKIJ, Pavel: *Filosofía del culto*, 222.

endiosamiento autoafirmativo del propio deseo. ¿Pero cómo se da esa brecha entre lo hipostático y lo sustancial? Porque en Dios, la persona revela enteramente la hondura de su ser, y su potencia de ser se realiza en la persona; en el hombre, en cambio, ambos principios están sublevándose mutuamente: la persona neutraliza a la potencia de ser, y la potencia tiende a destruir a la persona. Hay un desequilibrio que pide el camino de la integración.

Pedir el camino de la integración no consiste en postular simplemente una idea de reconciliación, que por lo demás se correspondería con una descripción de la situación de caída. Aquí hay algo que ya está aconteciendo, que está jugándose en nosotros, así que no cabe una descripción objetivante de los términos. Estamos en vías de integración o de desintegración, y pensar no es otra cosa que seguir una u otra dirección, estar ya jugándose, estar ya juzgando, estar ya en crisis. Seguir las huellas del desequilibrio, en una u otra dirección, significa abrir o no la Teodicea y la Antropodicea, preguntarse por el nacimiento y por el destino de la persona, por el alfa y el omega de su movimiento. Ir a las fuentes del pensamiento y de la persona, hacer Teodicea y Antropodicea, es estar continuamente preguntándose y respondiendo sobre la razón íntima de la génesis del movimiento, que Florenski se cuida de no confundir con el principio de razón suficiente. Podría proponerse una visión “integral”, integradora del mundo que salvase de las insuficiencias del presente, que respondiera a la desintegración de la persona, pero aún habría que levantar una cuestión más profunda: ¿qué estaríamos buscando al buscar? ¿Se trata solo de la meta de un movimiento iniciado por la falta de conciliación en el hombre? ¿Se trata de un motivo natural, creatural, inducido sin más por el objeto de la búsqueda? Si fuera solo eso, no habría motivos necesarios para hacer una *-dicea*: bastaría una metafísica o una antropología. Teodicea y Antropodicea no son metafísica ni antropología, son las vertientes del pensamiento por las que se entretajan estas disciplinas filosóficas, cauces para el flujo de la vida estructurados según lo que se está poniendo en riesgo: el examen de la existencia. La *dicea* es la pregunta por la presencia y por el movimiento. Aquí aventaja – pero sólo “metodológicamente” – la pregunta por el Sentido, por la Verdad, aunque “ontológicamente” la primera cuestión sea la de la Realidad ya iniciada (en su movimiento y en su presencia). Antes de articular el movimiento y la presencia hay que preguntar si ellos son legítimos, hay que preguntar a santo de qué ir a la cima de la montaña espiritual y beber de sus fuentes. Aquí la razón parece desdoblarse, preguntándose por sí misma. «¿Cómo es posible la razón?», es la pregunta con la que Florenski inicia su Teodicea. Pero no creo que se trate de un desdoblamiento crítico-

reflexivo, porque la pregunta «¿cómo es posible la razón?» no concierne solo a una cuestión normativa, descriptiva, sobre cómo opera la razón o dónde halla la razón su teleología. El desdoblamiento implica más bien la pregunta por la pregunta misma, si la búsqueda tiene sentido, y por qué hay racionalidad en la realidad. Una racionalidad así no puede proceder, según Florenski, de las fuentes clásicas de la lógica, de la lógica de identidad. ¿Por qué no “puede”? No porque nos resulte menos completo, menos explicativo, sino porque no está fundado. Y no estar fundado para la persona significa que no hay salida, que no comulga con una realidad diferente, que no hay ontología extática. Que la razón no esté fundada en la lógica inferior de identidad, que la razón no sea posible, viable, en la lógica inferior de identidad, significa que la razón ahí sigue siendo inferior, o sea, no extática, no ha ido más allá de sí misma, es incapaz de preguntar por el sentido de sí misma. Si la respuesta fuera «la razón es posible porque $A=A$ », en cualquiera de sus versiones (la superior de las cuales sonaría: «la razón es posible porque Dios es»), entonces la razón sería últimamente imposible, no se estaría diciendo por qué la razón ha de buscar, por qué hay racionalidad, por qué ir a la cima. Y sin embargo, es algo que nos estamos preguntando y respondiendo a cada paso. Luego las respuestas de la ontología clásica son una apariencia de respuesta, una pseudosalida. No se habla de un código interno de la razón que la haga operar correctamente, sino – si así puede decirse – que la razón tiene sentido, más aún, un sentido apremiante fuera del cual la persona fracasa.

La cuestión del fundamento de la razón ha significado para Florenski dar paso al fundamento de la Verdad misma, en la confianza de que la Verdad ponga a la luz su justicia íntima. Y este es el lugar de la fundamentación viva de la persona. Las fuentes de la razón son en Florenski el espacio de la metarracionalidad, de la que se deriva – para la razón – una singular estructura trinitaria de la persona, que hoy probablemente es uno de los puntos más prometedores de la filosofía florenskiana. Análogamente, las fuentes de la acción en Florenski son sacrificiales, en la audacia de confiar el destino de la persona a las manos de otro, y de lo que se deriva una singular estructura creativa de la persona, vertiéndose en una concepción simbólica tal y como ha quedado reflejado en las teorías florenskianas del icono, cada vez más célebres.

Ahora que, si hemos hablado de las vertientes y de la cima del pensamiento y de la persona, hemos de imaginar el dinamismo de Teodicea y Antropodicea como un ascenso y un descenso, respectivamente. Independientemente de las notas propias de cada uno, en las que no podemos entrar aquí, pensemos que ascender y descender son dos tipos de

movimiento exigibles para la persona, hijas de los principios hipostático y sustancial, en lo que tiene de centrífugo el primero y de centrípeto el segundo, según enseña Florenski, como diástole y sístole del corazón espiritual. A la persona se le hace imprescindible ascender, para encontrar el sentido preparado para él desde la fundación del mundo, y se le hace imprescindible descender, como una auténtica fuerza apremiante a bajar hasta lo inferior y más oscuro, no sólo para comunicar lo que ha visto en lo alto, sino para seguir la estela de aquello que ha visto, a saber: una inmolación fundante, preparada para que otro pueda reencontrarse a través de ella en una ofrenda sacrificial de amor. El ascenso es la iluminación de sí mismo; el descenso es la libertad para darse y abandonarse despreocupándose de sí mismo. Son dos modos de estar de la persona, ambos necesarios, como vertientes de la contemplación y de la creación. Teodicea y Antropodicea vienen a ser, pues, los dos vestidos de la persona en sentido absoluto que no cabe desgajar según ningún unilateralismo. Estas son las valencias de la verdad como justicia, de la *-dicea* como tensión de infinitud, como pathos y medida racional, que portan consigo el combate y el riesgo de la razón.