

PAVEL FLORENSKIJ: CIENCIA, CREACIÓN Y AMOR TRINITARIO. VIDA E IDEAS DE UN CIENTÍFICO, FILÓSOFO, TEÓLOGO Y SACERDOTE ORTODOXO

— Marisa Mosto*
— Marcos Jasminoy**

RESUMEN

Este trabajo consta en primer lugar de una reseña biográfica de Pavel Florenskij en la que se enuncia el itinerario de sus principales intereses especulativos y las diferentes vicisitudes existenciales que atravesara el pensador al permanecer en Rusia luego de la revolución bolchevique, siendo sacerdote de la Iglesia Ortodoxa. En segundo lugar, vincula su obra con las coordenadas generales del pensamiento ruso. Finalmente, en tercer lugar, señala algunas de sus ideas originales que relacionan la historia de la ciencia con el cristianismo y el concepto de creaturidad, y su particular proyección epistemológica, ética y metafísica en el concepto de *unitotalidad*.

Palabras clave: Pavel Florenskij, sentimiento de la naturaleza, creación, fundamento de la ciencia, teología.

ABSTRACT

This paper consists of, firstly, a biographical sketch of Pavel Florenskij, in which the authors trace the route of his main speculative interests and the different existential vicissitudes the thinker underwent for having remained in Russia after the Bolshevik revolution set out, as a priest of the Orthodox Church. Secondly, the paper links Florenskij's work with the general coordinates of Russian thought. Finally, in the third place, the paper indicates some of his original ideas linking the history of science with Christianity and the concept of createdness, as well as the question of *uni-totally* in epistemological, ethical and metaphysical terms.

Key Words: Pavel Florenskij, feeling of nature, creation, foundations of science, theology.

Hoy se ha perdido el esfuerzo de toda una vida, pues todos mis libros, el material, los borradores manus-

critos más o menos desarrollados, han sido secuestrados por orden del OGPU. [...] la confiscación de mis

* Pontificia Universidad Católica Argentina.

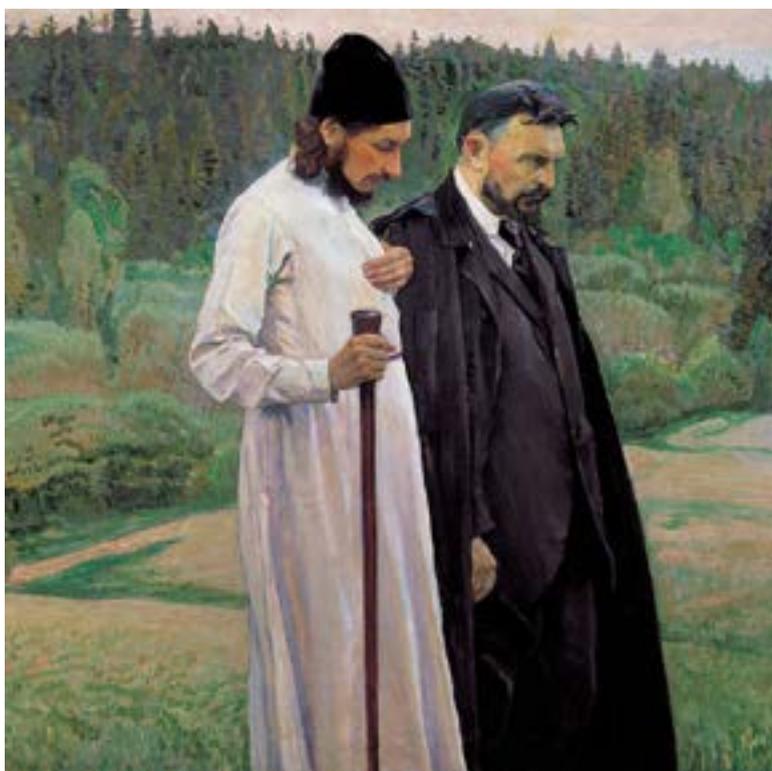
** ANCSA-CONICET.

libros y del resultado de mis estudios científicos y filosóficos [...] ha sido para mí un duro golpe [...] la destrucción de los resultados del trabajo de mi vida es para mí algo peor que la muerte física.¹

La acertada reflexión de George Steiner

fantasmas con los que se debatió Florenskij los últimos diez años de su vida, sino también porque la riqueza y vastedad de sus intuiciones desborda el alma de quien las recibe y lo impulsa a compartirla.

Pero... y entramos en el campo de las *antinomias* tan caro a Florenskij, la tarea de



PAVEL FLORENSKIJ Y SERGEI BULGAKOV

ÓLEO DE MIJAÍL NÉSTEROV, 1917, GALERÍA TRETIAKOV, MOSCÚ.

acerca de que “toda buena lectura paga una deuda de amor”², en el caso de la obra de Pavel Florenskij adquiere un renovado rostro. Nuestra deuda de amor no se supera simplemente mediante una buena lectura, sino que nos impera a la divulgación de su pensamiento. No solo porque de ese modo habremos contribuido en algo a disipar los

divulgar su multifacética obra excede por mucho nuestra capacidad. Como afirmaran Sergei Bulgakov y Pavel Evdokimov: “Para poder juzgar la grandeza de Florenskij, haría falta poseer su mismo genio”.³

Nuestro propósito, entonces, en este humilde artículo, será simplemente introdu-

cir al lector en algunos rasgos salientes de su vida y su pensamiento deteniéndonos particularmente en sus originales ideas sobre la creación, en la que sitúa el presupes-

to indispensable de la ciencia natural. Nos guía la viva esperanza de alentar al lector a adentrarse personalmente en la lectura de este autor monumental.⁴

1. RESEÑA BIOGRÁFICA

*...quería escribirte a ti y a los hijos que todas las ideas científicas apreciadas por mí han surgido dentro de mí a partir de la sensación del misterio.*⁵

Pavel Aleksandrovich Florenskij nació el 9 de enero de 1882 en Evlach, localidad perteneciente a Elizavetpol, en el distrito de Dževanšar, en el actual Azerbaiyán. Fue el mayor de los siete hijos que tuvieron Aleksandr Ivanóvich, ingeniero de ferrocarriles, y Olga Pávlovna Sapárova. En 1892 comienza la primera etapa de su educación que continuará hasta 1900 en Tibilisi, capital de Georgia.

Son de capital importancia para la comprensión de su obra, los años de su infancia y adolescencia⁶ que transcurrierán entre Batumi y Tibilisi, en los que experimentó no sólo la cálida cercanía de su numerosa familia —padres, hermanos, tías aficionadas a la música—, sino también la presencia deslumbrante de la naturaleza: el Mar Negro y el Cáucaso.

El pequeño Pavel dio muestras de una intensa sensibilidad; solía invadirlo un sentimiento de profunda y misteriosa familiaridad con la naturaleza: “En la orilla del mar sentía que me encontraba cara a cara

con la materia, solitaria, misteriosa e infinita Eternidad, de la que todo proviene y a la que todo retorna. Ella me llamaba y yo estaba con ella”.⁷ Esta experiencia del misterio aparecerá más tarde en su obra a menudo bajo el nombre de *los dos mundos*⁸ entrecruzados, el mundo de lo visible y lo invisible, de lo temporal y lo eterno, de lo fenoménico y lo nouménico, en definitiva, de lo terreno y lo divino.” Pavel intuía que todo aquello que percibía en la naturaleza: plantas, piedras, pájaros, animales, fenómenos atmosféricos y marinos, colores, aromas, sabores se entrelazaban recíprocamente en vínculos multiformes creando de ese modo el tejido de una única armonía universal. En otras palabras, percibía que entre los seres naturales y el mundo existía una unidad muy especial: un «misterioso parentesco».⁹

Lo que permanecía en mi corazón era la íntegra manifestación concretamente observada. La forma de su unidad era lo que me excitaba: *la forma era para mí una realidad*. No conociendo estas palabras, creía antes que nada en la sustancialidad de la forma, deseaba, si se puede decir así, [alcanzar] la morfología de la naturaleza, una morfología unitaria de todos los fenómenos, deseaba, es

decir, la comprensión de la forma en su integridad y singularidad.¹⁰

Este sentido del misterio o experiencia cuasi *mística* o mágica de la naturaleza, al que accede por otra parte desde el marco del cariño familiar de la infancia, desempeñará un rol fundamental en su resistencia al cientificismo, positivismo y escepticismo presentes en el espíritu de la intelectualidad pre-revolucionaria, incluso en la casa paterna. Obrará en él como una *forma mentis* que impulsará un devenir intelectual y vital cuyo itinerario atravesará los espacios de la ciencia, la filosofía, la filología, la teología, la liturgia, el matrimonio, la paternidad, el sacerdocio, la vida ascética y determinará también su muerte.

A los 18 años ingresa en la Universidad de Moscú. Allí estudia matemáticas entre 1900 y 1904, disciplina a la que considera como un instrumento que lo abriría a la comprensión de la dinámica del pensamiento. En Moscú recibió la importante influencia del reconocido Profesor Nikolaj V. Bugaev, autor de varias obras sobre análisis y teoría de los números. Bugaev desarrolló hipótesis simbólico-matemáticas vinculadas al ámbito espiritual que atrajeron al joven Florenskij. Su interés se dirigió fundamentalmente hacia el principio de discontinuidad –sobre el que versará su tesis de doctorado– y la posible vinculación del ámbito de los números con cuestiones filosóficas.

En efecto, a partir del estudio de la *teoría de las funciones* de la variable real en los principios matemáticos de

Bugaev, Florenskij se aproximó gradualmente al descubrimiento de los *quanta*, al desarrollo discontinuo de la especie, a la discontinuidad de la vida psíquica y creativa, alcanzando una nueva teoría científica del concepto de espacialidad y del concepto de curvatura [...] La fecundidad *teorética* del principio de discontinuidad en el pensamiento ya maduro de Florenskij lo llevó a entrar en relación con *la teoría de los conjuntos* y con *la teoría de la relatividad* y, así desembocar en el problema filosófico de la antinomicidad de la razón.¹¹

Este último hallazgo ocupará más tarde un lugar central en su obra magna filosófico-teológica, *La columna y el fundamento de la verdad*¹².

A partir de ese momento su dedicación a la filosofía comienza a ser más fluida. Asiste a las lecciones sobre filosofía de importantes discípulos del padre de la llamada *época de plata* del pensamiento ruso, Vladimir Soloviov, como Serguej N. Trubeckoj, Lev M. Lopatin y A. I. Vvedenskij, quien fuera docente a su vez de la facultad de Teología.

Muy intenso resultó ser también su trabajo en la biblioteca, en el que frecuentaba las fuentes de la historia de la filosofía europea mediante un gran esfuerzo de traducción.

El siguiente paso en su formación lo dirigirá hacia la Academia de Teología de Moscú a la que concurre como estudiante entre 1904 y 1908. Sus estudios teológicos fueron acompañados y enriquecidos por la in-

fluencia espiritual de dos grandes *starcí*: el obispo-*starec* Antonij Florensov y el *starec* Isidor Gruzinskij, hieromonje del *skit* (ermita) de Getsemaní en la laura (monasterio) de la Trinidad de San Sergio. Fue el *starec* Isidor quien tocó las cuerdas más íntimas del corazón de Florenskij:

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.¹³

Su relación con el *starec* Isidor es un movimiento en su vida espiritual que lo hace palpar de modo personal, genuino, irreversible, la presencia y vitalidad del Reino del Espíritu. Un lugar donde se tocan los *dos mundos* y una provincia que no estará dispuesto ya a abandonar. La *roca* en la que quiere permanecer y a la que quiere atraer a aquellos que entren en la órbita de su obra¹⁴. Cuando escriba años más tarde *La columna y el fundamento de la verdad*, la iniciará con estas palabras:

«La experiencia religiosa viviente como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas»: así quisiera expresar la intención general de mi libro, o más exactamente,

de estos esbozos míos, escritos en distintos momentos y con distintos estados de ánimo.¹⁵

Luego de haber sido testigo privilegiado de la obra del Espíritu, Florenskij no se conformará con menos —con menos que con *la vida*—, con fórmulas vacías, desvinculadas de lo concreto, asépticamente abstractas, muertas.

Su compromiso como pensador con la vida concreta por otra parte, lo llevó durante sus años de estudiante de teología a involucrarse junto con otros pensadores, entre los que figuraba S.N. Bulgakov, con un movimiento crítico del régimen zarista —al que luego, cuando se radicaliza, abandona—, *Confraternidad de la lucha cristiana*, que demandaba de la Iglesia Ortodoxa su resistencia a la autocracia del régimen. Su posición frente a los abusos del régimen zarista le costó en 1906 tres meses de prisión en la cárcel de Taganka. Sería la primera evidencia de una larga y dolorosa relación con el poder político.

Mientras aún cursaba su cuarto año de teología, le ofrecen el dictado de la cátedra de Historia de la Filosofía. Asume esa función en 1908 luego de su defensa de la tesis *Sobre la verdad religiosa*, primera semilla de la obra *La columna y el fundamento de la verdad*.

En 1910 contrae matrimonio con Anna M. Giatintova con quien tendrán cinco hijos (Vasilij, Kirill, Olga, Micjail y Maria). Anna ayuda a Pavel a terminar de decidirse por asumir además del sacramento del ma-

trimonio, el sacerdocio. Pavel Florenskij se ordenará como presbítero en 1911.

Reparte su tiempo por esa época entre la dedicación a la filosofía, la matemática, la teología y el estudio de lenguas, fundamentalmente el hebreo como instrumento para la exégesis bíblica, cuyos primeros frutos se orientarán hacia la eclesiología¹⁶.

La enseñanza de filosofía en la Academia de Teología, además, lo insta a profundizar en una concepción del mundo “basada principalmente, por un lado, sobre la teoría de los números pitagóricos, la teoría de las funciones y de los conjuntos de Georg Cantor y, por otro lado, sobre la filosofía griega y medieval pasando a través del pensamiento patristico cristiano”.¹⁷

En 1914 publica finalmente esa especie de *Suma* de todos estos estudios que fue *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de una teodicea ortodoxa en doce cartas*.

Entre 1912 y 1917 se le confía la redacción de la revista de la Academia, *El mensajero teológico*, tarea en la que se le concede total libertad. La multiplicidad de intereses de Florenskij se vieron reflejados en sus publicaciones: matemática, arte, literatura, teología, filosofía, en las que las últimas novedades se articulaban sin dificultad con la tradición. Para esa época Florenskij se encontraba rodeado de la rica presencia de varios intelectuales reconocidos: los poetas simbolistas Andrej Bely (hijo de Bugaev) y Vjaceslav Ivanov, el pintor Michail Nestorov (a quien le debemos la conocida obra que

encabeza este artículo), el lingüista Nikolái Trubetskói, los pensadores Nikolaj Losskij, Sergei Bulgakov, Vasilij Rozanov, Vladimir Ern y Nikolaj Berdiaev (en cuya Academia Libre de Cultura Espiritual, Florenskij impartiera algunas conferencias). La primitiva intuición de la *sustancialidad de la forma* terminó por traducirse para esta época en sus reflexiones acerca de la centralidad del *símbolo* que parecía adquirir cuerpo como factor común de la multiplicidad de sus intereses. “Toda mi vida —reconocería más tarde— me he ocupado de un único problema, el problema del SIMBOLO”.¹⁸ La percepción mágica del mundo como *fábula viviente* de su infancia terminó cristalizándose en las ideas del simbolismo que “reconoce en el símbolo una «categoría universal» de la nueva *Weltanschauung* integral, y esto por su característica fundamental: la capacidad de unir en sí los «dos mundos», el mundo de la realidad empírica con el de la realidad «verdadera» y «original». Es por eso que denominó al símbolo «imagen de la intersección»”¹⁹

En 1917 la revolución de octubre, significó una tremenda irrupción de la vida socio-política rusa en el destino del “padre Pavel nada dispuesto a emigrar [quien] tendrá que compaginar su actividad sacerdotal con la colaboración científica y técnica en diversas instituciones del nuevo Estado, presentando en los ambientes de sus nuevas instituciones esa extraña figura de científico-inventor en traje talar, que no renunció a su dignidad eclesial”.²⁰

Se abocó entonces, a la enseñanza de física y matemática en la Escuela técnico-pedagó-

gica de Serguei Posad. Entre 1918 y 1920 fue responsable del cuidado del patrimonio de la Laura de San Sergio, corazón espiritual de Rusia. En esta época orienta sus investigaciones también hacia el tema del arte y la liturgia, lo que dará por resultado dos importantes obras: *La perspectiva invertida*²¹ y *Las puertas reales*²². Crea una nueva disciplina para el análisis del espacio en las obras figurativas en la que canaliza nuevamente sus múltiples intereses ahora también en torno a la cuestión del símbolo, inaugurando una interpretación novedosa de la obra de arte, la que dictará hasta 1924 en los Laboratorios Superiores de Artes y Técnicas de Moscú.

Luego se sucederán variadas y numerosas actividades en el ámbito de la ciencia y la técnica, más favorecido por el gobierno soviético que el de la teología. En 1919 fue consejero de una fábrica de material plástico (Karbolit). En 1921 trabajó como investigador en el Laboratorio de la Glavelektro para la Electrificación de Rusia y en el Consejo Superior de Economía Nacional. Entre 1927 y 1933, durante su dirección de la *Enciclopedia Técnica*, publicó más de cien estudios; registró algunos inventos y se empleó en el Instituto Electrotécnico del Estado (Goelro). En 1925 y en 1931, viajó al Cáucaso para desarrollar investigaciones científicas y mineralógicas

No abandonó sin embargo su actividad de presbítero, pronunciándose a favor de una visión cristiana del mundo. Fue guía espiritual del grupo artístico literario que difundía la revista *Makovek*.

Pero de ahí en más el sistema soviético dejará de tener paciencia con el Padre Pavel. Desde 1928 se iniciará e intensificará una persecución que acabará con su vida el 8 de diciembre 1937 a la edad de 55 años.

El primer objetivo del régimen que lo involucraba, fue justamente el corazón espiritual de Rusia, el monasterio de la Trinidad de San Sergio considerado por el estado soviético el *centro del oscurantismo clerical*, intervenido durante la primavera de 1928. Allí el 21 de mayo, siendo tildado de *elemento socialmente peligroso*, fue arrestado Florenskij y condenado a tres años de prisión. Condena que se redujo a tres meses gracias a la intervención de Ekaterina Pavlovna Peskova—ex mujer de Máximo Gorkij—, responsable de la Cruz Roja Política. En su lugar sufrió el exilio en Niznij Novgorod donde continuó su labor científica dedicándose al estudio de la radioactividad. En 1929 recuperó su puesto de trabajo en Moscú, desempeñando nuevos cargos técnicos: vicedirector del Instituto electrotécnico K. A. Krug (1930); miembro de la Dirección Central para el estudio del material aislante para lo que realizara investigaciones en el Cáucaso (1931); miembro de la Comisión para la estandarización de los símbolos y términos técnico-científicos en el Consejo del trabajo y de la defensa de la URSS.

El 26 de febrero de 1933 es vuelto a arrestar. Esta vez se lo acusa de pertenecer al *Partido para el renacimiento de Rusia*. La acusación es falsa, el *Partido* inexistente. El profesor P. Giduljanov fue obligado a presentar un testimonio fraudulento que termina-

ría provocando la sentencia de muerte de Florenskij. El padre Pavel no lo desmiente. Sabe que si lo desmiente obstaculizaría la liberación de varios prisioneros:

Ha habido justos que han advertido con particular agudeza el mal y el pecado presentes en el mundo, y que en su conciencia no se han separado de aquella corrupción; con gran dolor han tomado sobre sí la responsabilidad por el pecado de todos, como si fuese el propio pecado personal, por la fuerza irresistible de la particular estructura de su personalidad.²³

Estas palabras pronunciadas en honor a otros, terminaron pudiéndose predicar del mismo Florenskij. Debido a la vulnerabilidad en la que lo colocó su silencio, fue condenado a diez años en el *lager*. Primero permaneció detenido seis meses en la temible cárcel de la Lubjanka (KGB), en diciembre de ese año fue trasladado al *lager* de Svobodnyj y al año siguiente al *lager* de Skovorodino en Siberia oriental. Allí realizó estudios sobre los hielos perpetuos, los anticongelantes y las algas marinas. En Skovorodino, en el verano de 1934, vio por última vez a su mujer y sus hijos, de nuevo gracias a la intervención de Ekaterina Pavlovna Peskova. Durante los dolorosos años de su reclusión Florenskij mantuvo una intensa correspondencia con sus hijos y su mujer en la que supo manifestar una asombrosa templanza, sabiduría y ternura.²⁴

Estuvo encerrado varias veces en celdas de aislamiento, y fue transferido luego al *lager*

de Solovki en las islas del mar Blanco. Allí llevó adelante estudios sobre el yodo, fue guardián nocturno de la fábrica de ese elemento e impartió clases sobre matemática, tecnología y química de las algas. A partir del 24 de noviembre de 1937 se le prohibió seguir manteniendo correspondencia con su familia... Allí se perdieron sus huellas.

Recién en enero de 1990 —más de cincuenta años después— debido a una carta enviada a su familia por la KGB, se supo que luego de otras acusaciones de acción contrarrevolucionaria, la NVKD de Leningrado el 25 de noviembre de 1937 dio la orden de su fusilamiento, el que se llevó a cabo el 8 de diciembre de ese mismo año.

La lectura de las actas —largos años secretas— de la KGB, así como la carta de la propia KGB enviada a la familia que aclara las circunstancias de su muerte, revelan el calvario indescible de un hombre que fue hasta el fin, sacerdote ortodoxo, gloria de la ciencia rusa no sólo en las ciencias exactas sino también en la filosofía y en la teología rusa del siglo XX, como lo confirma L. K. Martens, director de la *Enciclopedia técnica*. Alguien que, en las palabras de su entrañable amigo S. Bulgakov al conocer la noticia de su muerte, «se ha ido ceñido por la aureola del mártir del confesor del nombre de Cristo».²⁵

En una carta a V.A. Kozhevnikov, en 1912 Florenskij había hecho un balance y proyección de su itinerario intelectual-vital, balance y proyección al que el destino se

ocupó extrañamente de dar cumplimiento. Allí ordenaba Florenskij su itinerario alrededor de tres etapas a las que denominó con los términos de la iniciación al misterio:

kátharsis, máth sis y práxis. Teniendo a la espalda la etapa purificadora del estudio matemático, Florenskij divide su etapa de aprendizaje teológico en dos partes: la «Teodicea» ya elaborada y en proceso de purificación, y la «antropodicea», en la que se encuentra trabajando y la que nunca llegó a publicarse en su integridad. Las dos etapas del proyecto abarcan temáticas diferentes. Los temas de la antropodicea (la Encarnación divina, la elaboración de la doctrina de los sacramentos) han sido separados del desarrollo de la teodicea, y esto no sólo metodológicamente, sino por

una razón más profunda: requieren un mayor crecimiento personal, una profundización de la experiencia religiosa. Efectivamente «‘escribir’ es posible sobre aquello que ha sido experimentado y vivido, y yo tan solo me estoy acercando (...) a la *práxis*» La antropodicea, por tanto, como segunda mitad del aprendizaje, será la cumbre de la teoría y el comienzo de la consagración final, en dirección a la *praxis* cumplida: «Es necesario crecer mucho, mucho para superar la *máth sis*, y sufrir muchísimo para alcanzar el misterio, para llegar a la *práxis*». Florenskij concibió la totalidad de su vida, por tanto, como una iniciación en el Misterio divino, que habría de culminar efectivamente, en la tragedia del sufrimiento y del silencio.²⁶

2. PAVEL FLORENSKIJ Y LAS COORDENADAS DEL PENSAMIENTO RUSO

bé de gnósis agápe gígnetai
(El conocimiento se
transforma en amor)
San Gregorio de Nisa
Epígrafe de *La columna y el
fundamento de la verdad*

Vincularemos ahora la obra de Florenskij con algunas características generales del pensamiento ruso a fin de presentar las coordenadas en las que situar los puentes entre ciencia y religión que ocuparán el final de este artículo.

Filosofía Rusa, señala una inspiración común entre los pensadores a partir de fines del siglo XVIII —época en la que Pedro el Grande promoviera las relaciones de Rusia con el resto de Europa— que continuará vigente en el siglo XIX y XX.²⁷ Esta inspiración común se reconoce en la presencia habitual de tres características mutuamente implicadas: el ontologismo, el panetismo y el integrismo, siendo a su modo de ver, en mayor medida determinante, la permanente gravitación del pensamiento ruso hacia el panetismo.

Basile Zenkovski en su obra *Historia de la*

Zenkovski menciona en primer lugar al

ontologismo en contraposición con la centralidad que ocupaba para esa época el problema del conocimiento en los filósofos de Europa occidental. Los pensadores rusos no se refieren primeramente al tema del conocimiento como una antesala obligada o preámbulo determinante del pensamiento filosófico:

...hay en la filosofía rusa ciertas particularidades que relegan a la teoría de conocimiento hacia ‘un plano secundario’ [...] el conocimiento no es más que una parte y una función de nuestra actividad en el mundo, un determinado proceso en el acontecimiento de la vida; también su sentido, sus funciones y sus posibilidades se definen a partir de nuestra relación general con el mundo [...]el ontologismo del pensamiento ruso [...] no expresa la preeminencia de la ‘realidad’ sobre el conocimiento, sino la inclusión del conocimiento en nuestra relación con el mundo, en nuestro actuar en el seno de este último.²⁸

La experiencia cognoscitiva es una experiencia de mutua imbricación entre el hombre y la realidad que a su vez es parte de una experiencia vital *integral*. Y esto es, así pues, a juicio de Zenkovski, el ontologismo a su vez, depende de aquella otra característica aún más esencial al pensamiento ruso, su *antropocentrismo* o mejor, como la habíamos denominado más arriba, su *panetismo*:

Nuestra filosofía no es ‘teocéntrica’ (aunque es profunda y esencialmen-

te religiosa en buen número de sus representantes), ni cosmocéntrica (aunque la filosofía de la naturaleza llamó muy rápidamente su atención); se preocupa sobre todo por el ‘tema del hombre’, por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia [...] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una ‘perspectiva moral’, [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso.²⁹

El *panetismo* termina derivando los problemas teóricos al ámbito de la vida y la libertad, de la responsabilidad del hombre no sólo frente a sí mismo, sino también frente a la sociedad y la historia.

No es raro encontrarse con autores como es el caso de Vladirmir Soloviov o el mismo Florenskij cuyo pensamiento evoluciona desde la ciencia a la filosofía y la teología para desembocar en la eclesiología, el lugar en la historia en el que el hombre colabora efectivamente en la construcción del Reino.

El *panetismo* impide una consideración abstracta del conocimiento al margen de la integralidad de vida. El conocimiento es parte de la vida y el pensamiento se ve impelido a transformarse en vida, a transformar la vida. Lo que nos lleva a la tercera característica, el *integrismo*:

La inseparabilidad de la teoría y la práctica, del pensamiento abstracto y de la vida, dicho de otra manera, el ideal de la «integridad», configura,

en efecto, una de las aspiraciones capitales del pensamiento ruso. Salvo raras excepciones, nuestros filósofos buscan, precisamente la integridad, la unidad sintética de todos los aspectos de la realidad y de todos los movimientos del espíritu humano. Y, en rigor, es en el ser histórico, más bien que en el estudio de la naturaleza o en los conceptos puros del pensamiento abstracto, donde el principio de la integridad se hace inevitable y necesario. Por el hecho de su antropocentrismo, la filosofía rusa busca constantemente la «explicación» de la integridad que nos es «dada y propuesta».³⁰

“La verdad es la vida” afirmaba Florenskij³¹, poniendo en conjunción los tres elementos fundamentales: *ontologismo*, *panetismo* e *integrismo*. Enseguida lo veremos con mayor detalle.

Nos detendremos ahora en la implicancia del *integrismo* sobre el acto de conocimiento. El primer filósofo ruso que reflexiona sobre ese tema es Ivan Kireievski. Sostiene Zenkovski refiriéndose a Kireievski:

... cuando comunicamos con la realidad por medio del conocimiento, lo hacemos con todo nuestro ser completo y no sólo con el pensamiento. La condición primordial para conservar el contacto con el ser consiste en vincular el proceso cognoscitivo con todo lo espiritual humano, es decir, alcanzar la integridad del espíritu. Desde que ésta disminuye o se pierde,

desde que el trabajo de conocimiento se hace *autónomo*, aparecen el pensamiento lógico o el entendimiento, y estos ya se hallan fatalmente apartados de la realidad. «Al fragmentar la integridad del espíritu y atribuir al pensamiento lógico una conciencia superior de la verdad, cortamos, en lo profundo de nuestra conciencia de sí, toda relación con la realidad» [...] [La ruptura se realiza en el centro interior de la persona y no sólo en el pensamiento:] Cuando rompemos nuestra relación inicial con la realidad, además de que el pensamiento se hace *abstracto* y vacío «el hombre mismo se convierte en un ser abstracto»; pierde la relación activa con el ser, que poseía en el origen. [...] «Un pensamiento lógico separado de las otras fuerzas del conocimiento constituye el carácter natural del espíritu decaído de su integridad». [...] «vivimos en un plano, en lugar de vivir en una casa; habiendo trazado el plano creemos haber construido el edificio».³²

El verdadero conocimiento, podríamos decir así, es el conocimiento desde el *corazón*, centro en el que se cruzan la multiplicidad de las facultades humanas

«En el fondo del alma hay un centro viviente de las diversas energías de la razón, centro que se halla disimulado en el estado ordinario del espíritu humano». Algunas líneas más allá señalan la necesidad de «elevatorla razón por sobre su nivel ordinario» y

«buscar en el fondo del alma la raíz interior de toda comprensión, en la que todas las energías se funden en una sola visión, viviente e integral del espíritu». ³³

«Conocer» lo real es entrar en verdadero «contacto» con lo real, con todo lo el hombre es y con todo lo que la realidad es. De ahí la tendencia a no separar en compartimentos estancos, la razón, la fe, la afectividad, las sensaciones, por un lado, y a la ciencia de la filosofía y la teología por el otro, y éstas de la vida concreta. Sigue Kireievski:

La principal característica del pensamiento creyente es la *tendencia* a reunir en una sola todas las energías particulares del alma, la tendencia a encontrar un centro interior del ser donde la razón y la voluntad, el sentimiento y la conciencia, lo bello y lo verdadero, lo asombroso y lo deseado, lo justo y lo misericordioso, y toda la amplitud del espíritu, se funde en una viviente unidad, *restableciendo* de esta manera la persona esencial en su *inicial indivisibilidad*. ³⁴

Por eso para Florenskij a su vez, el verdadero conocimiento implica una comunión íntima entre el sujeto (unidad en el *corazón* de la multiplicidad de facultades) y la realidad (a su vez unidad en su forma entre múltiples aspectos):

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 lo conocido. Esta es la afirmación fundamental y característica de toda la filosofía rusa y en general de la oriental. ³⁵

El fruto del conocimiento será para Florenskij, *el contacto vivo con la «verdad»*. Y aquí volvemos al *ontologismo* que mencionábamos antes. «Verdad» para el alma rusa no es sólo un aspecto inteligible del ser, sino lo que verdaderamente existe. Luego de hacer un cuidadoso análisis etimológico de la palabra rusa *istina*, (verdad) Florenskij concluye:

[*Istina* es] «la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es difícil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofía rusa. ³⁶

Para encontrar alguna equivalencia con el pensamiento de la tradición occidental tendríamos que intentar una suerte de traducción existencial, viva, encarnada, del trascendental «verdad». Verdadero es «lo que es». Salirnos por un momento de la idea de verdad como *adaequatio* del pensamiento humano a la cosa y tratar de entenderla en toda la fuerza de su dimensión ontológica. Esto podríamos comprenderlo sin grandes dificultades, pero surge inmediatamente la

pregunta: *¿Lo qué «es» y la vida, se identifican? ¿Todo lo que es, es un ser vivo?* “La verdad es la vida”, lo viviente, decía Florenskij. Para entender esto, creo, tendremos que hacer un esfuerzo más y tratar de contemplar en conjunto, de forma de nuevo viva, encarnada e integrada, al trascendental verdad y bondad desde su fuente, el amor divino. Todo lo existente como tal existente, existe porque está siendo sostenido por el amor de Dios y conservado por la Memoria divina. Lo existente entonces es *símbolo*, testigo, testimonio de ese amor vivo. Conocer lo existente es entrar en comunión con el Amor. “Hay una directa dependencia entre el conocimiento y el amor a lo creado. El centro de irradiación de ambos es mi permanencia en Dios y Dios en mí”.³⁷

El Amor es la Verdad. El Amor es la Vida. Quizás sea ese núcleo especulativo lo más fascinante de Florenskij: su determinación al señalar la equivalencia entre el amor y la verdad. Todo comienza a verse traspasado por la participación de los seres en el Amor que los mantiene en la existencia:

El que ama ha pasado de la muerte a la vida, del reino de este siglo al Reino de Dios. Se ha hecho «partícipe de la naturaleza divina, *theías koinonós phýseōs* (2 Pe 1, 4). 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.³⁸

Nuevamente volvemos a gravitar *con naturalidad* hacia un *panetismo* que termina por *resolver* las profundas cuestiones que impulsaran la búsqueda de Florenskij desde su infancia:

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 conocimiento de la Verdad. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él». (Zózi-ma, *Los hermanos Karamazov*).³⁹

Pero profundizar en este aspecto nos alejaría quizás del objetivo principal de este artículo. Basten estas ideas para delinear un apretado contexto introductorio al pensamiento de Pavel Florenskij.

3. EL FUNDAMENTO OLVIDADO DE LA CIENCIA MODERNA Y EL ASCETISMO

Entre los diversos temas que toca *La columna y el fundamento de la verdad*, se encuentra el del *status* metafísico, ético y

epistemológico de lo creado. Florenskij resume toda la cuestión en un fragmento elocuente al comienzo del capítulo dedicado a

La criatura, en la que reitera la idea de los dos mundos:

La objetividad *existe*: es la creación, obra de Dios. Vivir y sentir en compañía de toda la creación, pero no de aquella creación que el hombre ha profanado, sino de la que salió de las manos de su Creador; volver a percibir en *esta* creación otra naturaleza más alta; atravesando la corteza del pecado, palpar el núcleo puro de la creación divina... Expresar esto es proponer la exigencia de la persona restaurada, es decir, espiritual. Y de nuevo se plantea la cuestión del ascetismo.⁴⁰

En el pensamiento de Florenskij, que pone como centro de toda su doctrina a la Unidad Trina, como “el objeto de toda la teología, el tema de toda la liturgia y finalmente el precepto que orienta la conducta de toda la vida”,⁴¹ la figura del asceta reluce como la figura más plena del hombre. El asceta es quien sigue este precepto en su praxis vital, pues ha aprendido a vivir según la antinomia de la unidad tri-hipostática de Dios o, en otras palabras, según el dogma paradójico de que Dios es Amor.

El asceta, “siempre y en todas partes, descubre en las cosas los signos divinos y las letras de Dios” y “toda la naturaleza se convierte en un «libro» para él, como dijo refiriéndose a sí mismo san Antonio el Grande”.⁴² Por eso hay que indagar más profundamente en el vínculo entre el ascetismo ético-religioso y los fundamentos epistemológicos de la ciencia que se ocupa

de la naturaleza.

Florenskij, además de ilustrar esta tesis de carácter ético-religioso con ejemplos históricos, enuncia, sin muchos rodeos, una afirmación novedosa:

únicamente en el cristianismo la creación ha recibido su auténtico significado religioso, sólo con el cristianismo se ha abierto un espacio para el «sentimiento de la naturaleza», para el amor hacia el ser humano y para la ciencia de la creación que se deriva de aquí: «La ciencia moderna de la naturaleza, con todo lo paradójico que pueda sonar, debe su aparición al cristianismo», dice E. du Bois Reymond.⁴³

Para corroborar esta afirmación, debe primero mostrar que el paganismo no alcanza ninguna de las dos condiciones que aportaría el cristianismo para el surgimiento de la ciencia moderna: el sentimiento de la naturaleza y el amor hacia el ser humano. El paganismo, en opinión de Florenskij, aunque aparentemente politeísta y cosmológico, es en el fondo *ateo* y *acósmico*. La frase atribuida por Aristóteles a Tales según la cual “todo está lleno de dioses”, que vendría a captar el espíritu fundamental de todo paganismo, expresa que “el «todo» no es más que un fenómeno, y un fenómeno privado de realidad auténtica”.⁴⁴ Es decir, es mera *apariencia*, una “cáscara vacía”, una forma bella que, *en sí misma*, no es *nada*. En ella no hay, propiamente, un “sí mismo”, todo es semi-real, todo es fantasmagórico.

¿Puede encontrarse aquí, aun de manera perceptual-subjetiva, es decir, *estética*, lo divino? Florenskij cree más bien que se trata de un “demonio agazapado detrás de la forma bella”.⁴⁵ Por ello el sentimiento religioso de los antiguos habría descansado sobre todo en el “temor y temblor”, en la experiencia del miedo frente a algo que no es meramente desconocido, sino vislumbrado ya como terrible, como *caótico*, como *demoníaco*. Sólo la idea antigua del “Destino” se opone a este sentimiento religioso del temor, ora como recuerdo de lo inmemorable, ora como “lejano presentimiento del monoteísmo por venir”.⁴⁶ La antigüedad oscila entre un estado de abatimiento y trágico optimismo que busca olvidar.

En estas condiciones, la ciencia antigua asume un carácter estrictamente formal, como se ve en el desarrollo de la geometría o la astronomía; una ciencia real del mundo hubiera resultado un contrasentido, porque hubiese implicado no sólo intentar explicar el caos, sino también *atreverse* a hacerlo bajo la mirada de los dioses o demonios, que desconfiaban de la curiosidad humana. La ciencia del mundo hubiera pecado de desmesura: hubiera implicado una *hýbris*. El mismo Aristóteles, recuerda Florenskij, cúspide del pensamiento independiente de la Antigüedad, afirma que es imposible el amor entre dioses y hombres.

El nacimiento de la ciencia, tal como la entendemos hoy, necesitaba de dos *sentimientos* que se cristalizan, a su vez, en correspondientes *ideas*. Por un lado, el sentimiento y la idea de la *unidad de las leyes de la creación*, que se opusiera al capricho de

los demonios del paganismo. Por otro lado, el sentimiento y la idea de la *realidad auténtica de la creación*, que se opusiera a la fantasmagoría acósmica que resultaba en última instancia el politeísmo.

Estos dos sentimientos-ideas los introduce de manera novedosa el cristianismo a partir de dos dogmas teológicos. El primero es el dogma de un *Único Dios* que, como tal, es *providente*. El segundo es el dogma de la creación del mundo un *Dios Bueno* que, a su vez, implica que lo creado tiene un ser propio, autónomo y, en el caso del hombre, *libre*. La *Unidad* y la *Bondad*, la *Providencia divina* y la *Libertad humana*: todo esto puede resumirse en un único dogma *del amor de Dios hacia la creación*. El amor divino a lo creado halla su fundamento en la esencia misma de Dios, a saber, en la idea de Dios-Amor que, en términos de Florenskij, no es otra cosa que el carácter tri-hipostático, tri-unitario, trinitario, de la Divinidad. Este dogma teológico, que pone en palabras una auténtica *antinomía*, paradójal para todo entendimiento, es la base olvidada de la ciencia moderna. En otras palabras: el fundamento sobre el cual descansa todo el aparato de las ciencias de la naturaleza, tal como las entendemos hoy en día, es el presupuesto de un Creador Uno y Bueno.

Desde luego, ambas ideas estaban ya delineadas en el Antiguo Testamento. La idea de un Dios Único, es decir, el *monoteísmo*, es originariamente judía. Y del *Dios Uno* a la *unidad de la creación* hay sólo un paso. Para ilustrar esto, Florenskij cita a dos pensadores judíos del siglo XII: rescata en

Maimónides la idea de que “*la creación de Aquel que es Uno ha de ser también realmente algo único*”⁴⁷ y de rabbi Behaí menciona la exigencia de estudiar la naturaleza, pues este estudio consiste en “penetrar en los signos de la sabiduría del Creador, que se reflejan en sus obras creadas”.⁴⁸ El universo no es uniforme (lo que llevaría al mecanicismo), sino que está constituido por una variedad de formas que, contenidas en una unidad, apuntan en última instancia a una única Voluntad creadora.

Florenskij ve que, por el contrario, las condiciones históricas de las sociedades politeístas tienden a “separar y disociar los fenómenos del mundo”.⁴⁹ La ciencia se distanciaría entonces del paganismo politeísta y acosmista, y se acerca en cambio al monoteísmo, con el que comparte el gesto de unificar y asociar los fenómenos mundanos.

Esto estaría confirmado en una serie de hechos históricos que Florenskij toma del pensador ruso Bazilevski: que en ningún pueblo se desarrolla la ciencia como consecuencia de una confesión politeísta; que en la antigua Grecia politeísta no existió nada parecido al desarrollo del conocimiento científico (la filosofía no tuvo efectos directos sobre el pueblo); que cuando los árabes aceptaron el monoteísmo islámico desarrollaron el conocimiento hasta volverse el pueblo más cultivado de la época; que los hebreos han manifestado el deseo de conocimiento, a pesar de todas las dificultades históricas a las que se vieron sometidos; y que es en la Europa del monoteísmo cristiano donde comienza el gran movimiento in-

telectual que culmina en el establecimiento de la ciencia moderna.⁵⁰

Entre los primeros cristianos, sin embargo, no hubo desarrollo alguno de la ciencia natural. La opinión de de Florenskij al respecto es iluminadora de la relación intrínseca entre la creación y el asceta: esto se debe a que “no tenían tiempo para ello, como en general es probable que no tenga tiempo para la ciencia un cristiano enteramente entregado a la ascesis, a pesar de que sólo él está en posesión de las aptitudes necesarias para una ciencia verdadera”.⁵¹

El juicio con respecto a los primeros cristianos es luego matizado, aduciendo, por un lado, motivos históricos; y, por el otro, mostrando cómo, si bien no hubo ciencia propiamente, sí hubo una auténtica admiración por “la regularidad racional de la naturaleza”, pues con el cristianismo “la percepción de la naturaleza se ha vuelto más interior, sincera y penetrante”.⁵² Florenskij cita a Clemente Romano y luego a Clemente Alejandrino para mostrar el desarrollo de las ideas monoteístas de la Providencia y la regularidad de las leyes de la creación en los primeros siglos de cristianismo.

Sobre los sentimientos-ideas de la Unidad y Bondad de Dios, de su Providencia y de la Libertad de lo creado, se erige el *sentimiento de la naturaleza*, que Florenskij define como “la relación con el ser de *la criatura misma*, y no sólo con sus formas abstractas”, “más que un placer estético subjetivo buscado exteriormente en las «bellezas naturales»”.⁵³ Un sentimiento tal de “enamoramiento de la creación” y “compasión

enamorada hacia todos los seres⁵⁴ es, en su opinión, enteramente cristiano.

Esta relación con lo creado es novedosa del cristianismo y presupone haber ya aprendido a ver la creación con nuevos ojos. Ni como emanación divina ni como velo fantasmagórico, sino “como una criatura de Dios responsable de sí y que posee en sí misma autonomía e independencia, criatura amada por Dios y capaz, por tanto, de responder a su amor”.⁵⁵

Al contrario de lo que podría parecer, eliminar a Dios de la ecuación no le da a lo creado mayor autonomía e independencia, sino que lo condenan a una auto-determinación imaginaria. La “sustancia”, del tipo que fuera, cognoscible o incognoscible, que pretende darle autonomía a la realidad, se muestra como insuficiente en la medida en que no puede dar cuenta de una fundamentación de ser que escapa a sus propios límites. Sólo el amor trinitario, la idea cristiana del Dios-Amor y, concomitantemente, del amor de Dios fuera de sí mismo, es decir, de su humildad y su auto-empequeñecerse, de su *kénosis* manifestada ya por primera vez en el acto creador; sólo este Amor puede fundamentar la realidad, el ser, de lo creado. Allí deben buscarse las bases “para el reconocimiento de una creación autónoma y, como tal, moralmente responsable de sí misma ante Dios”.⁵⁶

Esta responsabilidad moral era impensable en el mundo pagano porque no existía

una idea de la libertad de lo creado. Ella se concretiza en el hombre, que recapitula la creación entera y que es responsable por ella como por un hermano. Halla su fundamento en la alianza de Dios, que no alcanza sólo al ser humano sino a toda criatura. El cuerpo humano, frontera entre el hombre y el resto de la creación, es el vínculo “con toda la carne del mundo, y este vínculo es tan estrecho que los destinos del hombre y los de la entera creación son inseparables”.⁵⁷ En ese sentido, resume Florenskij:

Por eso, si el hombre, cayendo de su relación Dios, ha arrastrado consigo a toda la creación y, pervirtiendo su propio ser, ha pervertido igualmente el orden de la naturaleza entera, una vez restaurado por Dios introduce la armonía primordial y el orden en la creación, la cual, en su conjunto, «gime hasta el presente y sobre dolores de parto» (Rom 8, 22), y «desea vivamente la revelación de los hijos de Dios». ⁵⁸

La práctica ascética aparece entonces como el obrar que ha asumido la herida, pero también confía en la salvación, y por eso el asceta busca “llegar a percibir la creación entera en la belleza en que fue primordialmente creada, su victoriosa hermosura”.⁵⁹ Lo esencial de la ascesis es la *pureza*, entendida fundamentalmente como “un corazón que tiene misericordia de toda la naturaleza creada” y como “el arder del corazón por toda la creación”.⁶⁰

4. CREACIÓN Y UNITOTALIDAD

El famoso historiador de la filosofía rusa Zenkovski, ofrece una interpretación negativa de uno de los conceptos centrales del pensamiento de Florenskij —concepto que comparte con otros pensadores como V. Soloviov, S. L. Frank o M. Bulgakov—: la unitotalidad. Para Zenkovski esta idea es incompatible con la idea cristiana de *creación*.⁶¹ La unitotalidad no es sólo un *concepto*, sino que, como sucede a menudo en Florenskij y otros pensadores rusos, expresa un *sentimiento* fundamental: que todo se halla intrínsecamente unido, que el conjunto de lo que existe conforma una unidad verdadera y, en última instancia, viva.

La unitotalidad abarca al hombre y al mundo y a Dios. Zenkovski cita un artículo de Florenskij titulado *Las raíces universalmente humanas del idealismo*: “El conjunto de la naturaleza está animada, viva —como un todo y en sus partes. Todas las cosas están interrelaciones por vínculos misteriosos... Las energías de las cosas dejan una impresión sobre otras cosas; cada una vive en todas y todas en cada una”.⁶²

Zenkovski critica lo que él llama “panhelenismo” —del griego *pan*, “todo”; y *hen*, “uno”—, cuyos orígenes rastrea en los antiguos estoicos, y luego en Plotino y Proclo. En Filón de Alejandría, sin embargo, se produce el encuentro con la noción judeocristiana de la creación. En este sentimiento del mundo como un *todo viviente* habría, finalmente, una mezcla de hilozoísmo estoico y de la doctrina cusana del todo y las partes.

Pero aceptar la interpretación de Zenkovski

implica presuponer que Florenskij parte de una decisión intelectual, de un compromiso previo con ciertas doctrinas o teorías. No hay nada semejante en Florenskij: la raíz es siempre la experiencia, entendida a modo no-reduccionista, es decir, no supeditada a los mandatos del intelecto. En este sentido, Florenskij defiende que “lo natural es algo vivo y por lo tanto concreto, imposible de encerrar en conceptos”.⁶³

Habría que hacer una distinción entre dos matices de la idea de *totalidad*. El primero es el que han denunciado filósofos como Franz Rosenzweig⁶⁴ y Emanuel Levinas⁶⁵: una totalidad abstracta, que pretende englobar la multiplicidad e irreductibilidad de los seres, actuando como principio extrínseco que homogeneiza la riqueza inagotable de la realidad. Aun sistemas como el hegeliano, que pretenden encontrar el fundamento de la totalidad en un principio inmanente al devenir de la historia, caen en esta trampa que obedece, en el fondo, a la desmesura de querer *pensarlo todo*. Una totalidad tal, que el pensamiento abstracto ha buscado desde su amanecer en Jonia hasta su atardecer en Jena, no puede darse si no es con violencia. Es evidente, además, las dificultades que un concepto tal de totalidad trae para una religión monoteísta.

Por otro lado, sin embargo, puede concebirse la totalidad de una manera radicalmente distinta: como el entrecruzamiento de, por un lado, una tendencia —incluso podría decirse: una teleología— del mundo y del actuar humano hacia una vivificación plena; y, por el otro, del siempre inminente advenimiento del Reino de Dios en el que

se encuentra esta plenificación última. Esta totalidad no está realizada, sino que es escatológica: es un ideal que, a la vez que replica el paulino “todo en todos” (1 Cor 15, 28), mantiene la trascendencia divina: *uno*, sobre *todo*, porque “la Unidad infinita es trascendente para los logros humanos”.⁶⁶ Esta totalidad o, como la ha intuido el pensamiento ruso, esta *unitotalidad*, no sólo es compatible con ideas religiosas como las de *creación*, sino que puede incluso profundizarlas.

En efecto, Florenskij tiene buenas razones para defender, a la vez el creacionismo y la doctrina de la unitotalidad. Podemos dividir las en tres grupos: razones epistemológicas, éticas y metafísicas. Y cada grupo, a su vez, se apoya sobre los grandes presupuestos del pensar ruso: el integrismo, el panetismo y el ontologismo, respectivamente.

En cuanto a las razones epistemológicas, estas se apoyan en el carácter *integrista* del pensamiento ruso. La experiencia no se reduce a la experiencia sensitiva ni al pensamiento intelectual, sino que abarca un mundo mucho más amplio, cuyo centro y fundamento es lo que la tradición ha denominado *corazón*. La experiencia es siempre integral, y asume ribetes sensibles-empíricos y racionales, sin duda, pero también místicos. Así pues, la experiencia *integral* de Florenskij es la de una Verdad que no se deja atrapar ni en intuiciones (juicios inmediatos) ni en el discurso (juicios mediatos). Y esta Verdad, que se da en la experiencia, que es “intuición-discurso”⁶⁷, es, en su riqueza absoluta, susceptible de experimen-

tarse como *unitotalidad*, pero también en las innumerables manifestaciones en que ella se declina. Y, entre ellas, la experiencia de la realidad de la creación como obra del Creador, es decir, la experiencia de la verdad de la creación como obra de la Verdad, que no la anula ni disminuye en nada, sino con la que se complementa, pues “cuando se introduce un objeto religioso en la esfera de la razón, entonces lo más apropiado es la conjunción «y»”.⁶⁸

En lo que respecta a las razones éticas, ciertamente hallan su punto de apoyo en el *panetismo*, pues sus preocupaciones teóricas están siempre orientadas hacia el *ethos* humano y, en particular, hacia su piedra angular: la *tseolomudrie*, es decir, la *integridad-castidad* de la vida humana. El mismo Florenskij se refiere a esta *virtud de las virtudes* en el capítulo que nos ocupa:

La vida espiritual: esta es la salvación con que nos ha agraciado el Señor Jesucristo; la ascesis es el movimiento que a ella se encamina. Pero entonces, para comprender no sólo la *tarea* asignada a la ascesis, sino también su naturaleza específica, resulta necesario penetrar más de cerca en la *distribución* de los órganos de la vida, buscando aquello que podemos denominar justificadamente como el *orden* propio del hombre, es decir, su integridad-castidad (*tseolomudrie*).⁶⁹

La integridad-castidad conforma la unidad y el orden de la vida humana, y puede ser abordada desde múltiples ópticas. El camino que desarrolla aquí Florenskij es el del

cuerpo, que lo llevará ulteriormente a diferenciar las tres místicas: la mística de la cabeza, la mística del vientre y la mística del tórax. Mientras las otras místicas serían proclives a romper el equilibrio de la persona, la mística del tórax, es decir, aquella del *centro* del ser humano y en especial del *centro del centro* que es el corazón, nos acercaría a la vida de integridad espiritual o *tselomudrie*.⁷⁰ Ella coincide con la vida ascética y la pureza del corazón.⁷¹ En el asceta hay un movimiento vital desde el centro, desde el corazón, que se expande integralmente por todo su cuerpo: es la *unitotalidad* vivida éticamente. Pero a la vez es el cuerpo en su integridad vivida el que actúa, como ya hemos mencionado, como frontera con el resto de la creación, con cuya carne está estrechamente vinculado y con la cual compartimos el mismo destino.

Hay finalmente razones de orden metafísico, pues el conocimiento *integral* y la *integridad* de la vida espiritual conllevan un contacto vivo con la Verdad. Florenskij acentúa el carácter ontológico del conocimiento y del actuar humanos, es decir, su pertenencia al orden del ser y de la realidad: el hecho de ser *integrantes* de la Verdad. Allí culmina el ontologismo, que tiende ciertamente hacia la doctrina de la unitotalidad.

Sin embargo, esta doctrina de la unitotalidad es matizada por dos cuestiones —que aquí no podremos sino apenas mencionar— eminentemente teológicas que, no obstante, tienen una significación metafísica. Se trata de dos temas, típicos del pensamiento ruso, a los que Florenskij no sólo les de-

dica un capítulo especial a cada uno, sino que impregnan toda *La columna y el fundamento de la Verdad*, y permiten compatibilizar la integración del hombre, con su conocimiento y su actuar, en la Verdad, a la vez que defender una postura creacionista.

En primer lugar, la comprensión del Espíritu Santo como el Reino de Dios.⁷² Esto significa que, si el Espíritu acompaña y consuela a la humanidad, también es el principio de su devenir hacia la plenificación y consumación que supone el Reino. Así, rezar para que “venga a nosotros tu Reino”, significa pedir la acción del Espíritu sobre la historia para que alcance su realidad más verdadera, redimida, en compañía de Dios. El mismo Zenkovski cita una frase iluminadora de Florenskij: “Este mundo es semi-ser que está siempre fluyendo y temblando, y más allá de él [...] el oído sensorial detecta *otra* realidad... Todo tiene un significado misterioso, una *existencia dual*, y una esencia diferente, metaempírica...”.⁷³ La esencia metaempírica no existe aún, sino que, dado que el mundo está fluyendo, su esencia le advendrá.

En el capítulo dedicado a lo creado, Florenskij remarca que:

La plenitud de la virginidad se dará sólo en la plenitud del Espíritu, esto es, *al final* del esfuerzo ascético de toda la humanidad eclesial, en el cuerpo divinizado de la criatura universal; un anticipo de esta plenitud de inocencia cumplida no la encontramos más que en la plenitud anticipada del Espíritu, esto es, *al final* del

esfuerzo ascético del cristiano singular, en la carne divinizada del santo.⁷⁴

Queda claro con esto el carácter eminentemente escatológico de la cuestión. No hay peligro de una “mala” totalidad y ni siquiera de panteísmo, porque la unitotalidad sólo advendrá *al final*, es decir, en “el cuerpo divinizado de la criatura universal”, en la creación redimida. Si bien es obvio que hablar del Espíritu y el Reino implica un lenguaje teológico, las conclusiones con respecto al devenir del mundo y su inacabamiento son propiamente metafísicas.

En segundo lugar, está la cuestión de origen místico-teológico de la Sofía.⁷⁵ Se trata de una “cuarta hipóstasis” divina que, sin embargo, no es una hipóstasis absoluta y no necesaria para la vida intratrinitaria, y que conviene por ello llamar *persona divinizada*:

La Sofía es la Gran Raíz del conjunto de la creación (cf. Rom 8, 22: *pasa he ktísis*, es decir, la creación *integral*, y no simplemente *todo* lo creado), por

lo cual lo creado se sumerge en las entrañas de la 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...⁷⁶

Es una sustancia que actúa como intermediaria, como mediadora entre la vida intratrinitaria y la creación, y en ese sentido vendría a resolver la antigua oposición entre *teología* y *economía*.⁷⁷ A pesar de ser creada, precede al mundo, “constituyendo la reunión (*sóbraniem*) hipostática *pre-mundana* de las imágenes divinas primordiales de los seres”.⁷⁸ Ella no conforma parte de la Divinidad Tri-hipostática, no “es” el Amor Trinitario, sino “que sólo *entra* en comunión con el Amor, *es admitida a entrar* en esta comunión por la inefable, inalcanzable, incomprensible humildad divina”.⁷⁹ Metafísicamente quizá pueda entenderse como esa *creatura spiritalis* del libro XIII de la *Confesiones* de san Agustín,⁸⁰ es decir, el fundamento inteligible de la realidad y, así, también de las regularidades universales a las que se aboca la ciencia.

CONCLUSIÓN

Estos dos últimos temas nos reconducen a la cuestión que, para Florenskij, es la definitiva: el paradójico Amor intratrinitario, que hace posible la antinomia de un Dios Uno y Trino. Si Dios existe, “entonces Él, necesariamente, es el amor absoluto”.⁸¹ No se trata, ciertamente, de un atributo, sino de su naturaleza propia, pues Él es acto substancial de amor, acto-substancia. Que

Dios sea Amor constituye “la cima de conocimiento teórico («negativo») y el paso que conduce al conocimiento práctico («positivo»)”.⁸² Pero por este camino sólo nos conduce la experiencia personal. El conocimiento efectivo de la Verdad sólo puede pensarse en el amor, en un amor que no es sólo psicológico sino también ontológico, en un amor que implique una “*salida* fuera

de lo empírico y un *traspaso* a una realidad nueva".⁸³ Este amor espiritual se manifiesta y concretiza, *negativamente*, en la salida de sí mismo encerrado en sí, o sea, de la *aseidad*; y, *positivamente*, en la comunión espiritual con los otros, que no sólo replica la comunión Trinitaria del Amor Divino, sino que la comunica. Allí, en el Amor, en la Comunión, se encuentra el fundamen-

to de todo. Sin ese principio, es imposible para el pensador ruso concebir la unitotalidad, la creación, la integridad de la vida espiritual, el conocimiento integral y, también, la ciencia. Hasta estas deslumbrantes regiones se ha dejado llevar Florenskij siguiendo las intuiciones que desde su infancia lo invitaron a penetrar en el misterio de la naturaleza y el hombre.

(ENDNOTES)

- 1 De una carta de Florenskij a una autoridad del OGPU (siglas del Directorio Político Unificado del Estado), policía secreta del estado soviético. Cfr. Lubomír Žák, *Verità come ethos, la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij* (Roma, Città Nuova, 1998), 23. La traducción es nuestra.
- 2 Cfr. George Steiner, *En diálogo con Ramin Jahanbegloo* (Madrid, Anaya, 1994), 89.
- 3 Cfr. Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 52.
- 4 Pavel Florenskij figura entre los autores a los que hace referencia Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (nro. 74), como ejemplo de capacidad de diálogo entre razón y fe: "La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe. Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro, continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad".
- 5 Pavel Florenskij, de una carta a su mujer del 23 de marzo de 1936 desde el *lager*. Citado por Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 72.
- 6 "Mis convicciones posteriores religioso-filosóficas no provienen de los libros de filosofía que, salvo excepciones, leía poco y sin ganas, sino de las observaciones de mi infancia". P. Florenskij, citado por Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 68. Para la reseña biográfica de Florenskij, nos hemos basado en las siguientes fuentes: el ya citado libro de Lubomír Žák, *Verità come ethos, la teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*; Francisco José López Sáez, "Introducción" a la edición de la obra de Pavel Florenskij, *La sal de la Tierra* (Salamanca, Sígueme, 2005), 7-23; también de Francisco José López Sáez, "Presentación" a *La columna y el fundamento de la verdad* (Salamanca, Sígueme, 2010), 9-29; Héctor Padrón, "Pavel A. Florenskij, pensador del icono", *Philosophia* (Universidad Nacional de Cuyo) (2002), 113-154.
- 7 De las Memorias de Florenskij, citado por Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 81.
- 8 Cfr. *La columna y el fundamento de la verdad*, principalmente en la *Carta primera*, *Los dos mundos* y el en *Posfacio* pero también en diversos lugares a lo largo de toda la obra.
- 9 Citado por Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 84. Aquí encontramos en germen el magno tema de la realidad como "unitotalidad" (*vseedinstvo*) que reúne lo terreno y lo divino, originado en Vladimir Soloviev y que emparenta a Pavel Florenskij con

Semen L. Frank y Sergei Bulgakov.

- 10 Ibid., 85.
- 11 Héctor Padrón, "Pavel A. Florenskij pensador del icono", 115-116.
- 12 Pavel Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Publicada en español gracias a la traducción de Francisco José López Sáez, en 2010 por la editorial de Salamanca, Sígueme. Dedicada Florenskij la *Carta sexta, La contradicción*, al tema de las antinomias; también es central la idea de la antinomia y la necesidad de su superación en la carta segunda en la que conduce al lector mediante un camino de lógica magistral desde la duda a la certeza de que si existe la verdad esta no puede no ser una y trina. Retoma a su vez la cuestión de las antinomias de la razón en el epílogo del libro, subrayando el peso de este tema en la construcción de la obra.
- 13 Pavel Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 292-293. Florenskij escribió un libro-homenaje en el estilo de los antiguos relatos de los padres del desierto, donde recoge la vida y las enseñanzas del *starets* Isidor: *La sal de la tierra. Relato de la vida del starec hieromonje Isidor del skit de Gestsemani, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pavel Florenskij* (Salamanca, Sígueme, 2005). Sobre los *starci*, Tomáš Špidlík quien en su libro *Los grandes místicos rusos* (Madrid: Ciudad Nueva, 1986), titula el capítulo sobre los *starci*, "Los «Padres espirituales» del pueblo" haciendo explícita la vinculación entre el término ruso *starec* (anciano) y el concepto semítico de *abba* (padre) de gran tradición bíblica y ascética. El ejercicio de la paternidad espiritual aparece allí como una de las fuentes de la vida religiosa del pueblo ruso. La esencia del *satercestvo* es aunar la sabiduría del anciano o de la madurez espiritual, al amor paternal y la vida en comunidad religiosa abierta al pueblo en general.
- 14 Cfr. el capítulo 12 de *La sal de la tierra*, "Conversación acerca de la Piedra". Allí se refiere a la vida *eclesial* encarnada y difundida en la persona del *starets* Isidor. Aquella unidad cosmológica terminará confluyendo en el pensamiento de Florenskij con la eclesiología, con la patencia y percepción de la muta imbricación de los seres en el Cuerpo Místico.
- 15 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 35.
- 16 El concepto de Iglesia en la Sagrada Escritura. *Ekklesiologia kei materialy: Ponjatiecerk' vi. V sv. Pisani in Bigoslovskie Trudy*. 12 (1974), 78-183. Cfr. H. Padrón, "Florenskij, pensador del Icono", 140 y 157.
- 17 Héctor Padrón, "Florenskij pensador del icono", 124.
- 18 Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 96.
- 19 Ibid., 181.
- 20 Francisco José López Sáez, "Introducción" a *La sal de la tierra*, 13.c
- 21 En esta obra reflexiona sobre la simbología espiritual de la perspectiva al modo de Erwin Panofski. Fue Traducida al español por Xenia Egórova y publicada por Siruela —Madrid— en 2005
- 22 Publicada en italiano en 1977 por la editorial Adelphi- Milano y al francés en 1992 por L' âge de l' homme —Paris.
- 23 Pavel Florenskij, citado por Francisco José López Sáez, en la "Introducción" a *La sal de la tierra*, 15
- 24 Publicada como *Cartas de la prisión y de los campos* (Pamplona: EUNSA, 2005)
- 25 Héctor Padrón, "Florenskij, pensador del icono", 133.
- 26 Francisco José López Sáez, "Presentación" de *La columna y el fundamento de la verdad*, 12-13.
- 27 Basil Zenkovski, *Historia de la Filosofía Rusa* (Bs. As.: EUDEBA, 1967). Cfr. La introducción general del libro.
- 28 Basil Zenkovski, *Historia de la Filosofía Rusa*, 5.
- 29 Ibid., 5-6.

- 30 Ibid., 7.
- 31 Citado por Lubomír Žák, *Verità come ethos*, 123.
- 32 Basil Zenkovski, *Historia de la Filosofía Rusa*, 203-205
- 33 Ibid., 198-199
- 34 Ivan Kireivski, en: *ibid.*, 200.
- 35 Pavel Florenskij, *La columna y el fundamento de la verdad*, 94.
- 36 Ibid., 49. A su vez la palabra *nastoiashi* significa a la vez verdadero y presente y *Pravda*, significa verdad y justicia (*ontologismo y panetismo*).
- 37 Ibid., 102.
- 38 Ibid.
- 39 Ibid., 108. Un tema central de Florenskij en el que culmina su obra es el de la *philia*. La *philia* es el lugar privilegiado de la Revelación y es la célula básica de la vida de la Iglesia. "La 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. (...) aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es decir, del Espíritu Santo)". Ibid., 376.
- 40 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 247.
- 41 Ibid., 423.
- 42 Ibid., 256.
- 43 Ibid.
- 44 Ibid.
- 45 Ibid.
- 46 Ibid., 258.
- 47 Ibid., 260.
- 48 Ibid.
- 49 Ibid.
- 50 Cfr. *ibid.*, 262-263.
- 51 Ibid., 264.
- 52 Ibid., 265.
- 53 Ibid., 267.
- 54 Ibid.
- 55 Ibid.
- 56 Ibid., 268.

- 57 Ibid., 254.
- 58 Ibid.
- 59 Ibid., 285.
- 60 Ibid., 288.
- 61 Vasiliy Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy* (vol. II) (New York: Columbia University Press, 1953), 877.
- 62 Ibid., 878-879.
- 63 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 273.
- 64 Cfr. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997), 43-62.
- 65 Cfr. Emanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 2012).
- 66 Cfr. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 70.
- 67 Cfr. *ibid.*, 68.
- 68 *Ibid.*, 294.
- 69 *Ibid.*, 248.
- 70 Cfr. *ibid.*, 250.
- 71 Cfr. *ibid.*, 252.
- 72 Cfr. capítulo VI. *Carta quinta: El Paráclito*.
- 73 Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, 879.
- 74 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 283.
- 75 Cfr. capítulo XI. *Carta décima: La Sofía*.
- 76 *Ibid.*, 297.
- 77 Cfr. Johannes Miroslav Oravec, *God as Love. The Concept and Spiritual Aspects of Agape in Modern Russian Religious Thought* (Eerdmans: Grand Rapids/Michigan, 2013), 70.
- 78 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 314.
- 79 *Ibid.*
- 80 Cfr. Oscar Velásquez, "La creación como retorno al Creador en *Confesiones XI-XIII*", *Teología y Vida* XLIII (2002), 397-402.
- 81 Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, 92.
- 82 *Ibid.*
- 83 *Ibid.*, 106.