

ES, ERGO SUM. INVOCACIÓN, LITURGIA Y DESEO EN LA FILOSOFÍA DEL CULTO DE PÁVEL FLORENSKI¹

Francisco José LÓPEZ SÁEZ

Resumen

Tras situar en sus coordenadas espirituales y culturales la emergencia actual de una reflexión filosófica en torno a la liturgia, el artículo examina la filosofía de la invocación del filósofo-teólogo ruso Pável Florenski, en diálogo con las concepciones del poeta Viacheslav Ivánov. La obra de *antropodicea* o justificación del hombre de Florenski se presenta como una mistagogía que pretende conducir, en un movimiento *a realibus ad realiora*, al hombre contemporáneo, que combate con Dios, hasta la afirmación existencial y filosófica de su santidad. Un punto esencial aflora en este proceso: el deseo, que, para Florenski, es salvaguardado eternamente en la memoria litúrgica.

Palabras clave: ateísmo, filosofía y liturgia, lo santo y lo sagrado, Eucaristía, pensamiento religioso ruso.

Es, ergo sum. Invocation, Liturgy and Desire in The Philosophy of the Cult by Pavel Florensky

Abstract

After locating the emergency of the philosophical reflection on liturgy in its spiritual and cultural coordinates, this paper examines the philosophy of the invocation of the Russian philosopher-theologian Pavel Florensky, in dialogue with the understandings of the poet Viacheslav Ivánov. The work of an *anthropodicy* or justification of the man by Florensky is showed as a mistagogy which tries to draw, in a movement *a realibus ad realiora*, the contemporary man who fights against God as far as the existential and philosophical assertion of his holiness. An essential aim appears in this process: the desire, which, according to Florensky, is eternally saved in the liturgical memory.

Key Words: Atheism, Philosophy and Liturgy, Holiness and Sacredness, Eucharisty, Russian Philosophy.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto propio de la Universidad Pontificia de Comillas titulado «Visiones del Cielo: espiritualidad, política y cultura» (ref. 301/109011103).

Escribía en 1995 Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Orientale lumen*: «A todas las Iglesias, tanto de Oriente como de Occidente, llega el grito de los hombres de hoy que quieren encontrar un sentido a su vida». ² La situación del hombre en la cultura del final de la Modernidad es la de aquel que «grita». Del grito de la Cruz al cuadro de Munch, muchas son las resonancias de este grito de los hombres al que aquí se alude. ³

En esta Carta, importante no solo para la espiritualidad o el ecumenismo, sino también para la filosofía, en cuanto que en ella se realiza un verdadero ejercicio de discernimiento espiritual del corazón del hombre contemporáneo, el Pontífice sitúa el punto neurálgico de la crisis de la visión del hombre en la pérdida de la *cruz* como lugar hermenéutico de lo humano. La antropología de Occidente ha pretendido nivelar en los últimos siglos las contradicciones del hombre con los postulados de un psicologismo sin alma, pero el resultado ha sido que el misterio del dolor de la persona humana, donde habita su raíz y su esperanza, no tiene ya cabida en las mismas concepciones tecnológicas de la humanidad. La planificación técnica o ingeniería social de lo humano condena al misterio al ostracismo, o lo intenta reducir a un momento, quizás inevitable pero pasajero, del progreso científico; pero al desvirtuar su propio misterio, el hombre cae en la desesperanza. En el fondo del ateísmo y de la aparente naturalidad con que hoy se presenta, ya no como drama, sino como condición existencial, subyace realmente, como resalta con agudeza J.-Y. Lacoste, una crisis de la *esperanza teologal*, y da qué pensar el hecho de que la misma teología no haya sido ajena a esta deriva. ⁴ Tras los siglos convulsos en los que la humanidad ha luchado contra sus propias raíces religiosas, en el ambiente sofocante del nihilismo, la humanidad grita porque siente que la «muerte de Dios» conlleva finalmente la muerte de lo humano. Muchas filosofías con-

² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Orientale lumen*. AAS 87 (1995), 748-774, nº 4.

³ En un sentido extensivo, la Carta subrayaba en un párrafo anterior la *universalidad* de este grito: «Amadísimos hermanos, tenemos este objetivo común; debemos decir todos juntos, tanto en Oriente como en Occidente: *Ne evacuetur Crux!* (cf. 1 Cor 1, 17). Que no se desvirtúe la cruz de Cristo, porque, si se desvirtúa la cruz de Cristo, el hombre pierde sus raíces y sus perspectivas: queda destruido. Este es el grito al final del siglo xx. Es el grito de Roma, el grito de Constantinopla y el grito de Moscú. Es el grito de toda la cristiandad: de América, de África, de Asia, de todos. Es el grito de la nueva evangelización», nº 3. Se trata de unas palabras del discurso después del Vía crucis del Viernes Santo (1 de abril de 1994): *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 8 de abril de 1994, p. 3.

⁴ «Le dédoublement de l'eschaton chez les théoriciens de la nature pure naquit peut-être du pieux désir de préserver la gratuité des dons divins, il signale aussi la volonté surprenante de signer un armistice avec la modernité avant même que celle-ci n'ait dit et fait tout ce qu'elle avait à dire et faire, et ceci compte plus que cela. Le conflit des facultés était réglé par anticipations. Mais la réalité ne devait pas correspondre à l'anticipation: elle devait voir la béatitude naturelle s'accomplir sous la forme du savoir absolu pour ne survivre au temps de la mort de Dieu que sous la forme d'une sérénité à laquelle toute espérance est étrangère, même si "seul un dieu peut nous sauver"; et elle devait aussi –bien sûr– connaître la marginalisation totale d'une Faculté de théologie gardienne d'un ordre surnaturel sans prise sur la nature des choses, et surtout sur la nature de l'homme. *Il n'est pas insensé de dire que Dieu "mourut" parce que les hommes cessèrent de vraiment espérer, avant de "mourir" parce que les hommes cessèrent de vraiment croire en lui*». J.-Y. LACOSTE, *Le désir et l'inexigible: pour lire Henri de Lubac*, recogido en *Le monde et l'absence d'œuvre*. París: PUF, 2000, pp. 53-54 (la cursiva es nuestra).

temporáneas del hombre son solo un reflejo del drama interior de la pérdida de suelo y de la crisis del sentido. ¿Quién es el hombre?, ¿un simple animal equivocado, un tanteo fallido de la naturaleza?⁵ ¿Qué queda de la dimensión del espíritu tras la catástrofe de un siglo que ha procurado al hombre los sufrimientos más escandalosos e inasumibles?

En definitiva, perdido en el presente de nuestra época tecnificada, que satura el espacio del misterio con deseos multiplicados y superficiales, el hombre es incapaz de decirse a sí mismo cuál es la hondura y el valor de su auténtico deseo, si es que no aparta de sí completamente el *dolor de desear*. Ahora bien, como ha puesto de manifiesto con singular profundidad el filósofo Claude Bruaire, si en la dialéctica de la libertad el hombre comienza negando la fuerza del deseo, siempre excedente y abierta al abismo de un profundo misterio,⁶ pierde con ello el acceso a la afirmación de Dios, porque «es una misma cosa anular nuestro deseo y negar la existencia de Dios».⁷ Por eso la búsqueda y el anhelo profundo del ser humano, que se desconoce a sí mismo y se siente oscuramente amenazado, se expresa de un modo *alógico*, en un grito de dolor. ¿Alguien lo escuchará? ¿Hay un espacio en el que el deseo del hombre pueda ser acogido, interpretado, sanado, transfigurado? Así, Prometeo se encontraría con el Crucificado...

El «grito» llega a todas las Iglesias. ¿Qué percibimos en ese grito? La frase siguiente está pensada desde la profundidad del discernimiento eclesial, el cual, incluso debajo del rechazo expreso y del ateísmo declarado, sabe comprender que, en el fondo, todo grito humano, también el de la desesperación extrema, es nada menos que una «invocación»: «Nosotros percibimos en ese grito la invocación de quien busca al Padre olvi-

⁵ Cf. G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?* París: Cerf, 2009.

⁶ «L'homme est l'être qui se reprend sur la nature et s'en dépend. Certes, mais le peut-il tout à fait? N'est-il pas lié invinciblement, dans l'usage même de sa liberté, dans l'exercice de sa raison, à des forces qui ne dépendent pas de lui et qui sont indispensables à son affranchissement, à ses moindres décisions? C'est ici qu'intervient la considération du *désir*, comme principe de la nature humaine. Nous croyons que toute la question d'une logique de l'existence liée à la recherche de Dieu doit être reprise avec lui. S'il s'avérait, en effet, que liberté et raison doivent, en nous, composer avec un désir qui les enracine dans l'élan de la vie, qui soit irréductible à l'une comme indispensable à l'autre, alors nous pourrions bien tenter de nous soustraire à notre nature mais nous en serions l'esclave en forgeant nos propres chaînes, à moins de nous satisfaire de velléités illusoires. Il y aurait une logique de l'erreur et de l'aveuglement, de la mutilation et de l'impuissance, qui révélerait en négatif la logique d'une existence pleinement humaine. Pourquoi cette considération du désir, terme si équivoque, capable de désigner le simple souhait comme la passion ardente? Parce qu'en nous-mêmes il semble à la fois un ennemi et un allié indispensable, le plus étranger et le plus familier, signe qu'il faut composer avec lui mais avec prudence et selon un rapport délicat sans cesse menacé de rupture. Sans lui nous ne pouvons rien mais réduits à lui nous perdriions toute existence personnelle. De même que le philosophe rêve de s'instituer créateur d'un ordre de vérités complet qui ne devrait rien à l'histoire, à ses devanciers et tout à la spontanéité de sa pensée, de même chacun convoite une liberté absolue qui n'aurait besoin d'aucun aliment, d'aucun élan qu'elle n'aurait pas inventé et créé. Mais ce qui est impraticable sur le plan théorique est vaine présomption de la volonté, car l'action puise à l'énergie d'un désir que porte l'homme, soif de connaître et d'être, qui lui permet de réaliser les projets que sa liberté détermine. Aucun commencement absolu n'est possible pour l'homme qui ne fait qu'informer un désir qui le hante et le précède, parce que ce rêve de commencement, lui-même désiré, n'est que la volonté d'annexer le désir et de s'en faire l'auteur». C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. París: Seuil, 1964, pp. 11-12.

⁷ C. BRUAIRE, *Le Droit de Dieu*. París: Aubier, 1974, p. 85.

dado y perdido (cfr. Lc 15, 18-20; Jn 14, 8)» (nº 4). Se presupone una mirada espiritual muy profunda y sana sobre el fondo del corazón humano para poder interpretar el grito inconsciente o rebelde como una *invocación* muda, como una oración al Padre. Quien busca el sentido busca al Padre: se declara así que Dios Padre, al que invoca la *liturgia*, es la fuente y la culminación del sentido humano, en cuya elucidación se empeña desde hace siglos la *filosofía*.

No es casual, entonces, que la filosofía, en cuanto urgentísima *quaestio de homine*, interroge en la actualidad directamente, desde los más diversos ámbitos, a la experiencia litúrgica y sacramental. El encuentro entre filosofía y liturgia ofrece un *kairós* interesantísimo para la reflexión sobre el destino y vocación del hombre. Para J.-Y. Lacoste, «la liturgia se plantea como núcleo posible desde el que organizar una indagación sobre la humanidad del hombre».⁸

Estas indicaciones sobre el contexto contemporáneo nos ayudan a percibir la importancia y la actualidad del trabajo de Pável Florenski sobre la *Filosofía del Culto*, que constituye la culminación del segundo momento de su reflexión filosófica y teológica, la *antropodicea* o justificación sacramental del hombre, tras el esfuerzo, llevado a cabo en *La Columna y el fundamento de la Verdad*,⁹ por afrontar la justificación de Dios o *teodicea*.¹⁰ Dada la tardía publicación de la edición crítica de las lecciones sobre el culto,¹¹ este aspecto del pensamiento del autor ruso ha sido poco estudiado, incluso entre los ortodoxos. De algún modo, la *Filosofía del Culto* emerge de los archivos de una memoria interrumpida, para situarse, como un guiño de la gracia, en el cruce de caminos de un presente convulso y olvidadizo, pero también necesitado de luz. La *antropodicea* de Florenskij vive en una paradoja: anclada en su propio tiempo (irrecuperable por muchos motivos, y no es el menor la tragedia de la interrupción forzosa de su reflexión), y aislada en un espacio de la memoria truncada,¹² con un lenguaje ajeno a las categorías hoy corrientes y respirando toda la herencia de una Ortodoxia que tampoco es la actual,

⁸ J.-Y. LACOSTE, *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Sígueme, 2010, p. 10.

⁹ P. FLORENSKI, *La Columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Edición y traducción de F.-J. López Sáez. Salamanca: Sígueme, 2010.

¹⁰ Cf. F.-J. LÓPEZ SÁEZ, «Verso la filosofía del culto. L'itinerario teologico-spirituale di padre Florenskij dalla "teodicea" all'"antropodicea"». *Humanitas*, 58, 4/2003, pp. 715-732.

¹¹ P. FLORENSKIJ, *Sobranie Sochinenii. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)*. Moscú: Mysl', 2004, lecciones editadas y completadas con documentos de archivo por el nieto de Florenski, el Igumen Andronik. Citada a partir de ahora como *FK*.

¹² Comenta el editor: «Del mismo modo que *La Columna*, la *Filosofía del Culto* se convirtió para una entera generación en una puerta abierta a la Iglesia. Pero, si *La Columna y el fundamento de la Verdad*, publicada en 1914, pudo continuar en el tiempo su propia vida independiente, no sucedió lo mismo con la *Filosofía del Culto*; estas lecciones, pronunciadas en 1918, se convirtieron en los años sucesivos en un mero patrimonio de la memoria. La presente publicación del texto completo de la *Filosofía del Culto* devuelve este trabajo a la vida», IGUMEN ANDRONIK (Trubachev), *Historia sozdania tsikla «Filosofija Kul'ta (Opyt pravoslavnoi Antropoditsei)»*, en *FK*, p. 24.

esta obra contiene, sin embargo, profundas intuiciones y desarrollos que convergen de manera sorprendente con muchas de las reflexiones contemporáneas sobre la relación de la filosofía con la liturgia, en búsqueda más o menos explícita de lo que podríamos denominar una «filosofía eucarística». Este tema, verdaderamente apasionante, ocupa a diversas corrientes de pensamiento provenientes de mundos diversos: desde la filosofía blondeliana de la acción y el *Vinculum* substancial,¹³ integrada y desarrollada por la cristología filosófica de Xavier Tilliette,¹⁴ a la fenomenología de Jean-Luc Marion,¹⁵ Jean-Yves Lacoste¹⁶ y Emmanuel Falque¹⁷ o la propuesta eucarístico-cultural de autores del movimiento *Radical Orthodoxy*, como la anglicana Catherine Pickstock¹⁸ o el católico William T. Cavanaugh.¹⁹ Desde otra perspectiva, ha reflexionado también sobre los entrecruzamientos entre la filosofía y la liturgia el benedictino Elmar Salmann,²⁰ sin olvidar la voz judía de Franz Rosenzweig, en cuya obra fundamental *La Estrella de la Redención* ocupa un puesto preponderante la configuración litúrgica de la existencia, tanto en el cristianismo como en la experiencia de Israel.²¹

En este contexto, nos interesa señalar algunas líneas de la antropología eucarística del ortodoxo Pável Florenski, antropología que describe el movimiento anagógico de una justificación sacramental del deseo humano: liturgia y deseo, sacramento y afecti-

¹³ Cf. M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*. Namur: Culture et Vérité, 1991; M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»* (1893) di Blondel. *La chiave di volta di un'apologetica filosofica*. Prefazione di Xavier Tilliette. Milán: Glossa, 1993; R. VIRGOULAY (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*. Paris: Desclée, 2003.

¹⁴ Cf. X. TILLIETTE, *Eucaristia e filosofia*. Brescia: Morcelliana, 2008.

¹⁵ Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1991, los capítulos: «Du site eucharistique de la théologie», pp. 197-222, y «Le présent et le don», pp. 225-258. Sobre su fenomenología de la Eucaristía: N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*. Roma: Città Nuova, 2001.

¹⁶ Además del ya citado *Experiencia y absoluto* (edición original: *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*. Paris: PUF, 1994), J.-Y. LACOSTE ha desarrollado importantes reflexiones sobre la relación entre liturgia y existencia en todas sus obras, algunas de ellas colecciones de artículos: *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*. Paris: PUF, 1990; *Le monde et l'absence d'œuvre*. Paris: PUF, 2000; *Présence et Parousie*. Ginebra: Ed. Ad Solem, 2006; *Être en danger*. Paris: Cerf, 2011.

¹⁷ E. FALQUE, *Les noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris: Cerf, 2011.

¹⁸ Señalo: C. PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford, 1997; tr. esp.: *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2005, y *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*. Prefacio de Olivier-Thomas Venard. Ginebra: Ed. Ad Solem, 2001.

¹⁹ W. T. CAVANAUGH, *Imaginación teo-política. La liturgia como acto político en la época del consumismo global*. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2007; *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2011. Su perspectiva lleva la curiosa y provocadora denominación de «anarquismo eucarístico».

²⁰ E. SALMANN, «Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie (Kant, Hegel, Rosenzweig)». *Ecclesia orans*, 7, 1990, pp. 309-333.

²¹ F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*. Edición preparada por M. García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997, en libro tercero: «La figura, o el supramundo eterno». Cf. H. M. DOBER, «Die Verwindung der Metaphysik im Gebet. Stern III als Antwort auf die Metaphysikkritik von Stern I», en H. WIEDERBACH (Hg.), «Kreuz der Wirklichkeit» und «Stern der Erlösung». Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig. Friburgo / Múnich: Verlag Karl Alber, 2010, pp. 205-219.

vidad. Buscamos enriquecer la reflexión filosófico-litúrgica con una voz que, si bien resulta extraña por el estilo y el lenguaje de su pensamiento, sorprende sin embargo por el eco actualísimo que sus propuestas pueden suscitar en el panorama contemporáneo, y que merecerían ser acogidas con atención y apertura. Como en su propio momento cultural, también hoy la obra del Padre Pável se ofrece en la encrucijada de múltiples caminos, llamada a acompañar y motivar la reflexión, a provocar cuestiones cuya radicalidad vence a la fuerza de disolución del tiempo.

Para sondear el pensamiento filosófico-litúrgico del autor ruso, he elegido un método intermedio entre la exposición y el comentario de textos. Me parece interesante presentar los textos mismos de Florenski, inéditos todos ellos en español, en la versión más amplia que me permite el límite de un artículo. Por su gran belleza (y también dificultad) merecen ser tenidos en cuenta por ellos mismos. He acompañado el comentario con expresiones y estudios del poeta ruso Viacheslav Ivánov, al que continuamente se refiere Florenski como inspirador del trasfondo poético de sus temas y de muchas de sus grandes intuiciones, así como con fragmentos de su correspondencia con otra gran figura, controvertida, de la Edad de Plata de la cultura rusa: Vasili Rozanov.

1. *Es, ergo sum*. Lo santo como combate y rendición

Florenski da comienzo a su filosofía sacramental con una lección de un tono atronador: *El temor de Dios*. Esta lección representa la *obertura* de su entera composición y, como en toda obertura, resuenan ya los temas que el decurso de la obra irá entrelazando paso a paso. El autor quiere introducir *mistagógicamente* a sus oyentes en el ámbito del culto, subrayando fuertemente su extrañeza respecto a la experiencia cotidiana, para hacer salir desde un principio a los que van a seguirle del ámbito psicologista en el que los últimos siglos han encerrado lo religioso, anegando con ello la hondura del ser mismo del hombre. Se trata, en este movimiento anagógico «*a realibus ad realiora*»²² que caracteriza toda la *Filosofía del Culto*, de elevar hacia el encuentro supremo y conmovedor con la realidad sagrada el ánimo de una generación que está a punto de ver extirpado de sus raíces cualquier resto de sensibilidad hacia la experiencia religiosa de la humanidad.

²² Es el lema que resume la concepción del simbolismo realista, y más en general de todo el arte, propia del poeta Viacheslav Ivánov, figura esencial en la cultura rusa de la Edad de Plata, que inspiró en todo momento las búsquedas religiosas de aquella explosiva generación, conduciéndola del dionisismo nietzscheano que alimentaba una nueva conciencia religiosa al discernimiento espiritual sobre los fundamentos de la tradición eclesial rusa, por fidelidad a la cual el poeta arribó al catolicismo tras emigrar a Italia. Cf. V. IVÁNOV, *O granitsaj iskusstva*, en *Sobr. Soch.*, II. Bruselas, 1974, pp. 627-651; traducción italiana: *I limiti dell'arte*, en E. LO GATTO, *L'estetica e la poetica in Russia*. Florencia, 1947, pp. 449-470. Para un primer estudio de la obra y el pensamiento del poeta, cf. M. C. GHIDINI, *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di V. Ivanov*. Milán, 1997. Con frecuentes referencias a la comunidad de pensamiento con Florenski, cf. C. CANTELLI, *Simbolo e icona. Estetica e filosofia pratica nel pensiero di Vjaceslav I. Ivanov*, Bolonia: Pendragon, 2000.

Con expresiones que nos recuerdan de cerca a la obra clásica de Rudolf Otto²³ sobre *Lo Santo*, pero con una interpretación no psicológica, sino propiamente ontológica, de la emoción religiosa, el texto subraya fuertemente la Alteridad de aquello que se experimenta en el culto:

Aquí *lo nuevo* interrumpe lo habitual presentando un aspecto misteriosamente desacostumbrado. Pero no es en *el aspecto* de lo que irrumpe donde reside la fuente del temor, sino en la percepción del carácter transcendente de aquello que se manifiesta. Se ha revelado *algo que no es de aquí*, y por su impacto la realidad toda del mundo es sentida como inestable, movediza, inconstante: el ser pasajero ha palidecido ante lo que es verdaderamente. Y con lo pasajero se ha oscurecido también nuestro propio ser: nosotros mismos no parecemos ahora más que una llamita temblorosa en medio de los espacios enfurecidos por la ventisca, al límite de *la nada*, casi casi somos no-seres. Pero precisamente en esta experiencia hemos encontrado nuestro punto de apoyo para toda la eternidad, aquel que reside en el Ser que es por los siglos. Nuestra última experiencia de la nada (*poslednie unichizhenie nashe*) constituye también nuestro supremo enaltecimiento. El temor de Dios obra en las dos direcciones.

Hay una fuente incesante, que es la que suscita este movimiento antinómico: un motor continuo del *no* y el *sí* con respecto a nuestro ser. Es un cráter cuya *lava* nunca se ve recubierta por una corteza de piedras. Es una ventana abierta en nuestra misma realidad, desde la cual se vislumbran los otros mundos. Es una brecha de la existencia terrena, desde la cual afluyen impetuosas las corrientes del otro mundo, para dar alimento y firmeza a esta existencia. En una palabra: es *el Culto*.

5. La primera, fundamental y más simple definición del culto es precisamente esta: es aquella parte de la realidad (separada, sin embargo, de toda la realidad) donde se encuentran lo inmanente y lo transcendente, lo terreno y lo celeste, el mundo de aquí y el mundo de allá, lo temporal y lo eterno, lo condicionado y lo incondicional, lo corruptible y lo incorruptible.²⁴

Pero para poder percibir esta Alteridad, la *novedad* radical, el «*no*» que representa en un primer momento la liturgia para el mundo habitual de la experiencia, es necesario despertar la primera inquietud de la que nació y sigue surgiendo la pregunta filosófica: la admiración. Como si, parecería decir Florenski, fuesen juntas en la crisis que vive el hombre contemporáneo en relación con lo sagrado la pérdida de la inquietud filosófica, o de la capacidad primera de admirarse, con la pérdida de la conciencia del carácter tremendo de la realidad de lo santo. Y en ambas pérdidas está en peligro la humanidad misma del hombre, porque la ruptura epocal con las venas desde donde procede la savia de la raíz religiosa conlleva peligrosamente el sofocamiento de la pregunta filosófica

²³R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917.

²⁴P. FLORENSKI, *Straj Bozhij [El temor de Dios]*, en *FK*, pp. 29-30.

por el sentido de la existencia, y el hombre entonces se ahoga en el grito. Por eso la puerta que quiere abrir nuestro autor para una comprensión profunda del ser del hombre es la de una conmoción tan radical como el primer movimiento de admiración ante lo real. Veamos cómo conduce nuestro mistagogo desde la *admiración* filosófica hasta el *temor de Dios*:

3. El temor de Dios... Hemos escuchado muchas veces [...] que «el principio de la sabiduría es el temor del Señor» (Sal 110, 10). Son pocos, sin embargo, los que se han puesto a reflexionar sobre la irrefutable *justeza* (*pravdoi*) de estas palabras, tan cercanas al juicio de los filósofos respecto a la admiración como principio de la filosofía. Para poseer el conocimiento es necesario entrar en contacto con el objeto de conocimiento; la señal de que este contacto ha sido alcanzado la constituye el estremecimiento del alma, el temor. Efectivamente, este temor es suscitado al contacto con *lo nuevo*, lo completamente nuevo, contrapuesto a nuestra vida de todos los días. En la serie continua de las impresiones del mundo penetra como una cuña aquello que es *no-del-mundo*, no comparable con nada y a nada semejante, *lo Otro*. Y, al insertarse en ella, rompe el tejido de lo habitual y, con ello, también nuestra conciencia, que se mueve en el sentido de lo habitual; penetra, como una espada de doble filo, hasta la división del alma y el espíritu (cf. Hb 4, 12), hasta sondear aquel punto preciso donde nuestro núcleo noumenal entra en contacto con el ámbito de los fenómenos, con las manifestaciones sensibles y las cosas del mundo que calan en el interior. Tras haber penetrado, cauteriza con una quemadura nuestro Yo: desde el Tiempo hemos contemplado la Eternidad.²⁵

Filosóficamente, el esfuerzo de Florenski se dirige, en toda su obra, a recuperar la transparencia del *noúmeno* en el *fenómeno*, buscando un punto en el que pueda ser restaurada la sutura kantiana²⁶ entre ambas dimensiones. De aquí la necesidad del simbolismo como vía metodológica, aunque aquel punto donde la esencia y la manifestación, la idea y la vida, se encontrarán verdaderamente no será el simbolismo estético, sino el realismo sacramental. También aquí toda la obra del filósofo-mistagogo estará dirigida a educar la sensibilidad estética «*a realibus ad realiora*», para hacerla después capaz de descender a la encarnación y transfiguración de las realidades del mundo en el movimiento inverso: «*a realioribus ad realia*».

En el ámbito de la vida y de la experiencia, se trata de alcanzar, también con el sentimiento, el punto máximo en el que la persona es una *unidad* y no un conjunto impersonal de estados psíquicos o fisiológicos, aquel punto misterioso al que aludía el

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ Una exposición detallada de la compleja relación del pensamiento de Florenski con la obra de Kant la ofrecen N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997, ²2012; L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*. Roma: Città Nuova, 1998. Cf. también el valioso estudio filosófico de V. Rizzo, *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*. Milán: Jaca Book, 2012.

poeta Paul Claudel en su anuncio entusiasmado en el *Cantique de Palmyre*: «Tengo una buena noticia que anunciaros... hay otro en el fondo de vosotros que tiene la palabra... tengo una buena noticia que anunciaros... No hay más que cerrar los ojos para encontrar en la noche vuestro tesoro... Existen multitud de almas, pero no hay ni una sola con la que yo no esté en comunión por ese punto sagrado en ella que dice *Pater noster*».²⁷ Se trata de llegar, por la experiencia religiosa, al *noúmeno* substancial de la persona, que solo se alcanza en el reconocimiento extático de la realidad del «Tú» divino:

¡Ah sí, cuando sea cauterizada con un hierro candente la capa viscosa, entonces nadie se preguntará si quiere o no quiere, si gusta o no gusta! Entonces no habrá lugar para los psicologismos; «¡Verdaderamente es así, esencialmente!», dirá aquel que estará siendo cauterizado. Pero este: «¡es!» será él mismo el que se exprese, y no por reflexión, sino como un grito espontáneo. Así sucede también con el temor de Dios. Cuando de un modo verdadero (*voistinu*), no con melindres y pamplinas manieristas, percibimos la Divinidad como en el fondo de un bautismo, entonces no hay ya lugar para desahogos sentimentales. Entonces, conmovidos por un gran terror, gritamos desde lo más profundo: «Tú *eres*, verdaderamente». Lo primero que los sacerdotes de Delfos obligaban a decir al peregrino que venía a orar era: «*eî*», *Tú eres*. Pero este «*Tú eres*» no es una palabra ligera, solo puede ser dicha en una profunda conmoción.²⁸

«Tú eres», *Es, ergo sum*. Esta sería la divisa, profundamente eucarística, del realismo sacramental, aquí ejemplificado con la vivencia del bautismo: «percibimos la Divinidad como en el fondo de un bautismo». En otro lugar, ya al final de su magisterio filosófico, Florenski contrapondrá esta experiencia del núcleo de la persona, que paradójicamente solo se vivencia en la salida de sí, al cartesiano *cogito, ergo sum*:

En el motivo *gnothi seautón* del templo de Delfos se sobreentiende un conocimiento propio del hombre de tipo socrático-platónico, y no el conocimiento de sí mismo como un mero manejo de estados físicos. La tarea del conocimiento propio consiste en descubrir en sí mismo el auténtico rostro (*lik*) humano, reconocer la substancia, y no solo el sujeto, que es el centro geométrico de los fenómenos positivistas. La substancia es la causa eficiente creadora. Yo solo sé que no sé nada, todo es irreal, todo es no-yo, todo es vacío. Todo conocimiento, en la medida en que no reciba un punto de apoyo ontológico, es un conocimiento fantasmagórico. Pero he aquí lo que encuentro en la profundidad de mi esencia: *eî* –Tú eres–. He aquí el único conocimiento auténtico sobre el cual se puede construir todo. Podría compararse al cartesiano *cogito, ergo sum*, si bien entre Descartes y Platón la diferencia es muy grande, y este *cogito* de Descartes lo hemos de entender, no

²⁷ «J'ai une bonne nouvelle à vous annoncer... c'est un autre au fond de vous qui a la parole... j'ai une bonne nouvelle à vous annoncer... Il n'y a qu'à fermer les yeux pour retrouver dans la nuit votre trésor... Il y a beaucoup d'âmes, mais il n'y en a pas une seule avec qui je ne sois en communion par ce point sacré en elle qui dit *Pater noster*», P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*. Paris: Gallimard, 1935, pp. 117-119.

²⁸ *Straj Bozhii*, en *FK*, p. 29.

como un silogismo, sino como una vivencia profunda y mística de la propia realidad. En lenguaje eclesial, para conocerse a sí mismo es necesario entrar en contacto con las manifestaciones transcendentales, efectuar un traspaso más allá de las propias expresiones fenoménicas —*transcende te ipsum*—, y encontrar entonces en sí mismo la afirmación del Ser Supremo. En Él está la respuesta; nosotros le decimos: «Tú eres», y como respuesta recibimos de su parte: «también tú eres» (San Agustín). [...] Este es el punto de apoyo de nuestro ser. [...]

Una percepción mística de la propia realidad [...] puede darse en ciertas experiencias: 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. Solo 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.²⁹

Se unen en este texto tan profundo el movimiento socrático-platónico del *eros* ascendente con el «*transcende te ipsum*» agustiniano. Aparece con toda evidencia la influencia de la concepción nuclear del poeta Viacheslav Ivánov, resumida por su hijo Dimitri Ivánov en el *Posfacio* al volumen IV de las obras completas del poeta, dedicado a los artículos sobre otros poetas y literatos:

Todos estos artículos están unidos por el esfuerzo inicial de acceder al mundo espiritual del autor estudiado y a aquellos temas y leit-motive que les son comunes.

Estos temas y leit-motive entran en la configuración progresiva de la visión del mundo de Viacheslav Ivánov, en un cierto sistema, el cual, de una manera diferente cada vez, pero con una invariada consecuencialidad, se manifiesta en todas sus producciones líricas y teoréticas. Reconociendo estos motivos y temas comunes en los poetas que él considera sus maestros o hermanos espirituales, V.I. se alegra de esta herencia y cercanía. Se trata, ciertamente, de artistas profundamente diferentes entre sí, y V.I. es extremadamente sensible

²⁹ Kul'turno-istoricheskoe mesto i predposylki khrístianskogo miroponimania, en P.A. FLORENSKIJ, *Sochinenia v chetyrekh tomakh*. Tomo 3(2). Moscú: Mysl', 1999, pp. 432-433.

a la atmósfera específica de su mundo interior. Pero, a pesar de la diferencia —y divergencias espirituales—, un mismo hilo dorado resplandece en cada uno de ellos, en cada uno V.I. distingue unas voces consonantes con la suya.

[...] Lo que unifica a los poetas y escritores estudiados aquí es su percepción (*chuvstvo*) de la realidad ontológica, que a veces se transforma en la experiencia trágica del mundo «ilusorio» y en el «terror» del no ser. Todos ellos, por su configuración anímica, son «realistas en el sentido supremo de la palabra», como decía de sí mismo Dostoievski [...]. Todos ellos, en alguna medida, pertenecen al simbolismo «realista» o «eterno», aquel que «reconoce como símbolo toda realidad, considerada en su nexo con la realidad superior, es decir, con la realidad más real en la serie de lo real. Para el simbolismo realista la realidad superior es encontrada por un único acto de intuición, ya sea fuera de la realidad inferior que la refleja, sea de modo inmanente a la realidad inferior, que en este caso la envuelve. El simbolismo realista busca en las cosas el signo de su valor ontológico y de sus nexos, es decir, busca las *realia in rebus*. Pretende, por medio de esta representación del mundo, conducir todo aquello a lo que dirige su atención *a realibus ad realiora*, realizando así a su propio modo el movimiento anagógico de la estética medieval» (II, 665).

La afirmación del realismo ontológico, contra las orientaciones idealistas, es el problema central de aquella «nueva conciencia religiosa» que, para Ivánov, en la historia del espíritu ruso de nuestra época da comienzo con Soloviev y Dostoievski. Uno de los iniciadores de esta renovación espiritual fue Novalis. Este «fue el primer realista místico después de Goethe». Él fue «el primero que invitó poderosamente a la nueva humanidad rebelde, sin salir de sus filas, y en una lengua comprensible para ella, a volver a la antigua y familiar casa Paterna» (pp. 272 y 260).

El retorno al Padre del hombre, que ha sabido, después de un largo período de rebeldía, decirle a Dios: «Tú eres», y con ello reconocer y renovar su propia realidad ontológica: este es el tema fundamental de V.I. Va apareciendo de un modo progresivo y en diversas formas en su obra lírica, de *Kormchie zvezdy* (1903) hasta el *Diario romano del año 1944*, y se manifiesta de un modo capital en el poema *Chelovek*. A este tema le están dedicados especialmente los ensayos *Ty esi* (1909) y *Anima* (1937), pero es elaborado también en los ensayos y en el libro sobre Dostoievski.³⁰

Pero donde con mayor fuerza resalta la influencia de la profunda visión religiosa ivanoviana es en la lección temprana de 1906 *Dogmatismo y dogmática*. Aquí el joven Florenski, que está elaborando en aquellos años su *opus magnum* de teodicea, *La Columna y el fundamento de la Verdad*, encuentra la inspiración y la orientación de su trabajo en el tema ivanoviano del *bogoborstvo* (literalmente *teo-clasia*) o la lucha contra Dios, que del titán Prometeo al *homme tout-court* Job (acogido en la revelación bíblica

³⁰ D. IVANOV, *Posleslovie*, en *Sobranie Soch.* IV. Bruselas, 1987, pp. 683-685. El último libro aludido, que recoge en una síntesis madura todo el pensamiento religioso de Ivánov, y que supone un jalón imprescindible en la interpretación religiosa del novelista ruso, es: W. IVANOV, *Dostojewskij: Tragödie – Mythos – Mystik*. Traducción autorizada de A. Kresling, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1932. Cf. el precioso comentario de Gabriel Marcel, «L'interpretazione dell'opera di Dostoevski secondo V. Ivanov». *Il Convegno*, nº 8-12, 25 enero 1934, pp. 274-280. Este ensayo está en el origen del título y la orientación de su obra de recopilación *Du refus à l'invocation*, París: Gallimard, 1940.

precisamente como una figura que no pertenece al pueblo de la Alianza), culminando en el *pathos* del mismo apóstol Pablo, es vista, tanto por Florenski como por Ivánov, como el motivo fundamental de la inquietud religiosa de la humanidad y de su historia profunda, que atraviesa la rebeldía contra el Padre para culminar en la adoración de Dios. En las páginas iniciales, de un bello estilo literario, de esta lección del joven Florenski, la santidad se manifiesta al final de la lucha del hombre con Dios como aquella característica divina que permite reconocer en el Dios injustificado, rechazado porque obra sin motivos, al Padre ante el que la fuerza humana, sin perder nada de su potencia, puede inclinarse en el amor, repitiendo ante él la misma invocación eucarístico-bautismal: «Tú eres». Cito *in extenso* algunos párrafos de este magnífico discurso, añadiendo algunos comentarios en las notas:

Adorar a Dios «en espíritu y en verdad» [...], esta es la exigencia de los que han nacido por segunda vez. 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 solo 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 tan solo en su Verdad, en su justicia, en cuanto Padre. Antes de la justificación del hombre se ha de buscar la justificación de Dios, antes de la antropodicea se requiere la teodicea.

¡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»,³¹ es decir, el descenso real de Dios hacia el hombre, la *auto-exinación* (*samounichizhenie*) de Dios o su *kénosis*. Pero para que la humanidad pueda acoger esta autohumillación de Dios, salvadora y purificadora (catártica), el sacrificio divino hasta la propia inmolación³² 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 el ascenso contemplativo de la humanidad hasta Dios, la exaltación de la humanidad o divinización, la *téosis* (pero sólo contemplativa). Ahora reflexionaremos solo sobre este último momento, el del carácter ineludible de Dios, o el momento del dogma, que establece el derecho de Dios a exigir a su vez la justificación del hombre.

No se inclinará por temor o por interés, o movido por el deseo de adular, aquel que puede decir: «Por el Sol de Emaús / han sido dorados mis días» (V. Ivanov),³³ ni tampoco aquel sobre el que ha incidido, aunque solo sea por sus reflejos disociados en múltiples experiencias, un rayo refractado de este Sol. Rste se inclinará solo por pura veneración

³¹ En la lengua litúrgica rusa, como en la tradición patristica griega, se ha mantenido el uso del término «misterio» (*tainstva*) aplicado de modo preponderante no al aspecto intelectual de la fe, sino a todo aquello que la tradición latina entiende como «*sacramentum*».

³² *Auto-exinación*, autohumillación, sacrificio divino hasta la propia inmolación: tres modos de explicitar el sentido teológico de la misma palabra rusa: *samo-unichizhenie*.

³³ V. Ivánov, *Mi fur le serpi amiche*, en *Cor ardens*. Moscú: Skorpion, 1911, p. 93.

hacia las cosas santas. El *Trisagio*, tomado en préstamo de las fuerzas celestes, es el canto que caracteriza del modo más conveniente al hombre nuevo: él dirige el grito: «¡ten piedad!» al Ser que es reconocido como Dios, al Ser Santo que se manifiesta como Fuerte precisamente en su santidad y es, por eso, Inmortal; no lo adorará por otra cosa, sino por su misma santidad. La aclamación: «Santo», que precede a cada invocación, no representa un atributo equivalente a los otros; es con mucho el atributo central, más fundamental que las otras caracterizaciones del Bien, tanto que se convierte para la conciencia en la condición de posibilidad del resto de los atributos.

[...] Pero 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 con Dios al modo de Jacob.³⁴

En la conciencia ha aparecido una nueva exigencia, la exigencia de adorar a Dios «en espíritu y en verdad». Sea cual sea el modo en que los hombres de los tiempos nuevos se relacionen con el cristianismo, el hecho es que esta exigencia ha zaherido a cada alma y ha germinado en ella con unas raíces tan profundas que no hay ni puede haber retorno al pasado. Aquel que caminaba hacia Damasco, a quien le cegó la vista el súbito rayo de la renovación, no se encuentra ya orgánicamente en estado de reconocer a Dios como un simple dato. 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 este 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. Pero es precisamente esta profundidad de la

³⁴ Florenski se refiere a la lucha nocturna de Jacob con el ángel, cf. Gn 32, 24-28. El joven Pável hubo de afrontar en la maduración de su experiencia religiosa una etapa en la que la cuestión de la teodicea ocupaba el lugar central. Él recuerda de este modo esta etapa en las Memorias de su infancia: «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 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 Aquél 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 yo 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 causalidad 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», *Vospominan'ja*, pp. 145-146.

conciencia cristiana la que en algunas ocasiones ha producido los más ardientes Saulos, así como ha podido engendrar los más violentos ateos. 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.³⁵

«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. [...] 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 del 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 transcendente de Dios. Y así lo que para el cristianismo constituye ahora un fundamento dado se muestra como aquello que para la lucha con Dios exterior a la fe cristiana era tan solo algo buscado. 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 solo 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 justificación. Solo 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. [...] 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 sol diminuto que va progresivamente refulgiendo resplandece Dios en cuanto Padre, se descubre luminoso, 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 (*istinnosti*). No eres tú el que reclamas de mí la confianza en tu voluntad, sino que yo mismo 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 tu santidad».³⁶

³⁵ La inscripción se lee sobre el frontispicio del ingreso occidental de la catedral de la Dormición, en la Laura de la Santísima Trinidad de San Sergio.

³⁶ La misma argumentación, e incluso el mismo lenguaje mitológico, propio de los simbolistas rusos, la encontramos en Ivánov: «Los momentos agónicos del incesante y trágico diálogo entre el hombre y Aquel que, creándolo libre e inmortal y conforme a Su imagen, y designándolo como hijo Suyo en la virtud, le entregó incluso Su Nombre arcano,

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.³⁷

En estos textos lo Santo ha sido afrontado por Florenski como conmoción que lleva a experimentar, en la salida extática de sí, el *noúmeno* del ser personal. La vía paradójica de la santidad es el *combate* del hombre con Dios por su Verdad (teodicea) y de Dios con el hombre por la justificación de su rostro humano (antropodicea). El culmen de la experiencia del encuentro es la adoración de la santidad del Padre, donde el hombre llega a ser verdaderamente en la medida en que puede decir desde su profundidad noumenal: *Tú eres*. En todo y por todo: *es, ergo sum*. Esta dinámica de combate y reconocimiento no se limita a la experiencia singular del orante, sino que es universalizada y acogida por la memoria litúrgica eclesial.

2. ¿Quién escuchará el grito inexpressado del hombre? La objetivación de la afectividad en la memoria litúrgica eclesial

En la lección *Sacramentos y ritos*³⁸ investiga Florenski la ontología del culto en relación con el conflicto afectivo que constituye el entramado de la vida del hombre: el culto tiene la función de objetivar, elevar y dar un sentido absoluto a los estados casuales de la afectividad humana, que conducen, por sí mismos, a la desesperación. El culto se inserta, de este modo, en el centro de la contradicción, presente en todos los campos, pero esta vez el filósofo tiene en cuenta el campo afectivo: a partir de los sentimientos humanos, el culto forja lo humano eterno por la acogida de la vida del hombre en el seno del Hombre Ideal (Cristo), y en su Iglesia, esencia de la humanidad. La Memoria divina se convierte en memoria cultural.

Yo soy, con el fin de que pudiese un día, hijo pródigo, después de tantos errores y abusos, extravíos y traiciones, decir a Aquel que lo engendró: "Tú eres, y por eso soy yo: yo no puedo ser sin Ti ni fuera de Ti, y ni siquiera tengo ya deseos de ello; porque mi alejamiento de Ti me confunde, y ya estoy saciado de esta apariencia del ser, que es la red de mi libertad vacía después de aquel alejamiento; pero, porque Tú quieres que yo sea, y no me es dado apagar en mí Tu Nombre que me consume, haz de modo que yo pueda ser en verdad, es decir, unido a Ti, y haz de modo que este nombre mío, que es Tu Nombre —mi yo-soy que es Tu fuego devorador en mí—, no sea nunca más la señal de Caín sobre mi frente, sino el sello de Tu paternidad". Tal será, según el concepto cristiano, la última palabra del Hombre universal en aquel diálogo, la suprema afirmación de su libertad consumada y renaciente como el Ave Fénix en la llama del amor, su definitiva superación de sí mismo en cuanto criatura, el inicio de su real filiación en Dios», V. I. Ivanov, *Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la «docta pietas»*, en V. IVANOV; M. GERŠENZON, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*. Milán, 1976, pp. 150-151.

³⁷ *Dogmatizm i dogmatika [Dogmatismo y dogmática]*. Discurso programático, leído el 20 de enero del año 1906 en la sesión del grupo filosófico en la Academia Teológica Moscovita], en P.A. FLORENSKI, *Sochinenia v chetyrekh tomakh* [Obras en cuatro tomos]. Ed. A. Trubachev, M. S. Trubacheva, P. V. Florenski. Tomo 1. Moscú: Mysl', 1994, pp. 550-570.

³⁸ Lección 4ª: *Tainstva i obriady, FK*, pp. 126-152.

Una experiencia personal, el llanto ante la tumba, la conmoción ante la muerte de los seres queridos, le sirve de ejemplo para ilustrar el trabajo que el culto lleva a cabo con el material de la afectividad humana. En una carta de 1912 a su amigo Vasili Rozanov, Florenski le comunica sus sentimientos ante la muerte. Esta carta será el germen de la lección que comentamos:

La muerte me obliga a pensar sobre mí mismo: no tengo iglesia, y esto significa que el único servicio litúrgico de los serios que es posible realizar con frecuencia es el *panijid* (oficio de funeral). Y así sucede, pero de tal forma que en todo momento muere alguien de mis conocidos. Se me representa que la liturgia eclesial constituye una serie de recursos sabiamente inventados, que mitigan los golpes de la vida, y si no existiera este canal inventado para distribuir correctamente la pena y la alegría, este canal irrigador de la vida, si no existieran unas formas canónicas para los poderosos movimientos del alma, estos destruirían nuestro pobre ser, y enloqueceríamos en el impulso mudo e impotente por expresar el mundo interior. Somos siempre lo bastante inhábiles para que se nos pueda proponer llorar a nuestro propio modo y alegrarnos como nos venga en gana: precisamos de una especie de sistema de resortes que, debilitando el primer choque, extienda de modo conveniente su energía hacia los campos de nuestra vida cotidiana. K. D. Balmot, en algún pasaje –como a mí me parece, no sin cierta broma, dice: «De llantos, poco; hay que aprender / a sollozar con orden y armonía. / Hay que actuar serenamente / para ofrecer un rostro embellecido. / Pocos tormentos sincerados, / que tú en el mundo no estás solo...». En un primer momento, pensaba que esto no es más que «decadentismo», pero después me he convencido que es una profunda verdad: permitiéndonos, no «llorar», sino «sollozar armoniosamente», la liturgia de la Iglesia contiene la explosión de la aflicción, porque para la armonía (el luto, los funerales, las campanas, etc.) son necesarias fuerzas particulares, y en la armonía se acumula una parte de la energía de la pena, que después se extiende hacia toda la vida. No gritamos a voluntad, pero por ello no olvidamos, como agua que se escapa, a los difuntos. El ritmo de las celebraciones fúnebres (a los 3, 7, 9, 20, 40 días, el aniversario, etc.) nos recuerda nuestra aflicción y de nuevo la suscita, y de este modo los muertos, para nosotros, no están muertos, sino solo dormidos. Y en todo es así.³⁹

Florenski ha quedado vivencialmente impresionado por la fuerza de un verso de la liturgia fúnebre: «Que el sollozo ante la tumba se convierta en canto de aleluya», que reúne muchos aspectos de la vida eclesial en un solo punto de vista, y explica la naturaleza de la liturgia. Este canto toca el corazón del problema radical del hombre, cuando «mil motivos de desaliento nos tientan»:⁴⁰ Es el problema de la muerte. El canto invita a que la alabanza al Dios trino, la palabra de la suprema exultación, que abraza al universo entero, el «aleluya», sustituya y transfigure el sollozo natural ante la tumba:

³⁹ De la carta del sacerdote Pável Florenski a V. V. Rozanov del 9 de septiembre de 1912, en *FK*, nota 124, pp. 619-620.

⁴⁰ *Tainstva i obriady*, en *FK*, p. 128.

La oscuridad inhumana impenetrable, no transfigurada, de la desesperanza, se vuelve humana cuando es iluminada, cuando es transfigurada, cuando se transforma en el impulso de la alabanza del Altísimo. El velo impenetrable del nubarrón que hace opaco al corazón se vuelve luminoso. No es suprimido nuestro dolor, no es prohibido, no es dejado de lado, no es encerrado en el sótano, en la clandestinidad del alma, no. Esto significaría desgarrar el alma, conducir a la desesperación al alma que tiene una losa en el corazón en el desfile fúnebre. Esto significaría dejar que el sordo dolor animal siguiese siendo animal, que el hombre no superase lo animal. Es necesaria otra cosa: su mismo dolor ante la tumba transformarlo en la más grande alegría espiritual: aquella fuerza que está a punto de arrancar una blasfemia contra el Creador, transformarla en un canto de alabanza a Él; la *maldición* que hormiguea en el día de la desesperación, convertirla en acción de gracias, la exclamación: «que no sea así» en el consentimiento: «que así sea», el sollozo sobre la tumba en la canción de «aleluya» sobre la tumba. Es necesario curar las *heridas del alma*, los *traumas del alma*.⁴¹

«Curar el alma» es precisamente la tarea del culto, que toma el «simple dato», casual y contradictorio, de la afectividad natural, para encarnar en él la luz de la Verdad eterna, transfigurándolo en su Memoria viviente. El culto transforma el sentimiento natural en canto y en gesto sagrados: «lo casual es constituido por el culto en algo debido, lo subjetivo es sosegado en lo objetivo. El culto transforma el dato natural en ideal». Pero lo ideal no es abstracto, sino que afirma, transfigurándola, toda la plenitud del dato natural; por eso el culto pretende «no impedir los movimientos naturales, no entorpecerlos, no reducir la riqueza de la vida interior, sino, por el contrario, afirmar esta riqueza en su plenitud, consolidarla, cultivarla, garantizar el afecto –¿con qué derecho?, ¿en virtud de qué «idea» abstracta o de qué norma?– significaría «desechar en su misma raíz la naturaleza del hombre, un abismo que es generador de afectos y que no contiene en sí mismo otra cosa más que afectos». Luchar contra los afectos significa emponzoñar el corazón humano con nuevas pasiones, porque «el afecto contenido consume el alma y el cuerpo», y, si la operación tuviera éxito, supondría «castrar y matar la humanidad, privándola de su vitalidad, de sus fuerzas, y finalmente, también de la misma vida».⁴²

La tarea del culto, idéntica a la del dogma en relación con las contradicciones de la razón, es descubrir a la afectividad una ley *nueva*, espiritual, no suprimiendo el afecto, sino conduciéndolo hasta su último límite contradictorio e invitándolo al salto de la fe:

«La actividad del culto es otra. Afirma toda la naturaleza humana, con todos sus afectos; conduce cada afecto a su máxima amplitud posible, para abrirle el espacio libre, ilimitado, de una salida; lo conduce a una crisis benefactora, purificando y curando estos *traumata tes psyches*. No solo permite al afecto llegar hasta el final, sino que *exige* su máxima intensidad, lo amplía, lo agudiza, incluso sugiere e instiga al afecto. De este modo,

⁴¹ *Ibid.*, p. 128.

⁴² *Ibid.*, p. 129.

otorgándole un pleno reconocimiento, confirmando al afecto en su derecho, el culto lo transfigura. Los «sollozos ante la tumba» se transforman en el «aleluya» de alabanza, lo que ha sido cantado dirigiéndose hacia lo alto, lo terreno, en celeste. Es transfigurado, porque el culto saca a la luz el afecto, y lo pone en evidencia con más fuerza y potencia de lo que el afecto puede ser evidenciado en su estado meramente natural. El culto suprime las prohibiciones [...]. Ahora nuestro afecto, suscitado y llamado desde arriba, existe ya sobrenaturalmente, de un modo más que natural; y no está ya sometido a sus propias leyes, sino a otras, que no provienen de su misma naturaleza; es arrastrado hacia el torbellino celeste. Y, arrastrado, gira en él, adentrándose cada vez más alto, cada vez más lejos de nuestra existencia terrena y subjetiva; ahora deja de ser un mero estado casual nuestro, y se convierte en una verdad universal objetiva».⁴³

En esta labor del culto se manifiesta, como en su fuente, la tarea de la misma cultura, que procede del culto. Esta tarea es «transformar la vida en armonía, toda la vida, en todas sus manifestaciones». Sería un ideal imposible e ilusorio si la «Verdad universal objetiva» a la que hay que elevar los estados casuales de la vida no fuese una Verdad personal, que llevase a cabo la transfiguración y en la que esta fuese acogida eternamente. El hombre, en efecto, «no es dejado solo en su subjetividad impotente, en su propio autoenclaustramiento, en su ser condicionado». El culto es el «ámbito en el que los simples estados son elevados a norma», afirmando «idealmente» (en un nivel supremo de realidad, el de las *realiora*, con Viacheslav Ivánov) lo personal: «el culto da salida a las lágrimas, sugiere estos lamentos concretos, que nunca se nos hubiera ocurrido proferir, los más adecuados, *proprios* para cada uno, personales para cada uno, llora con nosotros y por nosotros, expresa aquellas palabras que constituyen aquello mismo que habríamos querido decir, pero que nunca nos hubiéramos atrevido a pronunciar».⁴⁴ Y da a nuestros estados casuales la forma universal de la humanidad ideal, los humaniza en la fuente misma de la humanidad, Cristo Jesús:

Por medio de la palabra, otorga a nuestra turbia pena individual, que es caótica, articulada casualmente, y quizá se presenta incluso ilícita en nuestra conciencia, una forma universal, la forma de la humanidad pura: eleva nuestra pena natural en nosotros, y a nosotros mismos en ella, hasta la humanidad ideal, hasta la misma naturaleza humana universal, creada a imagen de Cristo, y con ello transfiere nuestra pena desde nosotros hasta la Humanidad Pura, hasta el Hijo del Hombre, y nos descarga individualmente, nos libera, nos cura, nos aligera. ¡Él es el Liberador!⁴⁵

Esta «pena transfigurada», esta afectividad que ha entrado en el seno de la humanidad ideal y se ha objetivado en la Verdad, vuelve a la vida para humanizarla. Ella sí

⁴³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 130.

puede ya «transformar la vida en armonía, toda la vida, en todas sus manifestaciones»: «Y entonces, iluminada y transparente, no ya personal y subjetiva, sino ontológica y objetiva, no casual, sino preestablecida en la Verdad, nuestra pena se convierte en el motor de la vida, se hace recuerdo de los difuntos, se constituye en la fuente de nuestra humanización. Y no sabemos ya si no hemos recibido más de lo que hemos perdido».⁴⁶

El culto es la Memoria de la Iglesia, y esta es el alma de la humanidad. Es la memoria litúrgica de la Iglesia la que recoge las palabras más íntimas del corazón humano. Las palabras no pueden quedar encerradas, no pueden no comunicarse a otro. Las palabras que no tienen salida arden por dentro y consumen el alma. Pero, ¿quién puede escuchar las palabras más secretas?

No hay alma humana capaz de escuchar esta palabra. Existe, sin embargo, el Alma de la Humanidad, la Humanidad Misma, lo Humano en sí Mismo (*Samoie Chelovechestvo, Samaia Chelovechenost*), la cual, infinitamente atenta a cada alma particular, es capaz de escuchar toda palabra humana, y no con repugnancia, no con menosprecio, sino gustosamente, porque en cada una de las palabras se revela su propia resonancia. Sí, un hombre es demasiado sordo para poder escuchar las palabras que me queman por dentro; pero lo Humano Puro es la Iglesia, que no desdeña mis susurros más lastimosos. [...] El culto da siempre más de lo que pedimos, e incluso más de lo que podemos desear, infinitamente más, y siempre, siempre hay suficiente para nosotros en este tesoro de la humanidad.⁴⁷

Es la Iglesia, pues, en su anámnesis litúrgica, lo Humano Puro y universal, el ámbito de gracia sobreabundante que recoge y transfigura la palabra inexpresable y perecedera del individuo, palabra que, de otro modo, quedaría encerrada y sepultada en el ser singular, quedaría sin Memoria eterna que la hiciera verdadera. Pero, por la palabra de la liturgia, el mismo dolor mudo, la afectividad y el deseo más profundos de la persona, que la pretensión de la libertad es incapaz de dominar o de rechazar, son convertidos en prenda de la misma resurrección.

«El culto –concluía Florenski en el párrafo apenas citado– da siempre más de lo que pedimos, e incluso más de lo que podemos desear, infinitamente más, y siempre, siempre hay suficiente para nosotros en este tesoro de la humanidad». ¿Qué ofrece, finalmente, el culto a la afectividad?: La realización de la *antropodicea* o justificación del hombre en el corazón mismo de la afectividad. Justificar es aportar la Luz de la Verdad al dato pasajero y sacarlo de su carácter fortuito, insertándolo en el *tipo ideal universal*, en la Humanidad Universal (*ideal-concreta*) del Hijo del Hombre. La oración, en su

⁴⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 131.

formulación litúrgica, constituirá la encarnación de la Verdad personal *en los deseos* profundos del corazón del hombre, de modo que el dogma se convierte, finalmente, en la justificación transcendente del deseo. Es cuanto expresa Florenski en otra carta dirigida al mismo Vasili Rozanov, bella y conmovedora, sobre el significado de la muerte y la luz de la fe en la resurrección. La carta está concebida como un pequeño tratado bajo el título «La muerte». Merece la pena darlo a conocer por entero:

La muerte es un fenómeno tan *singular*, que el sentimiento interno habla sobre ella de un modo completamente diverso a la observación exterior.

La muerte está esparcida por todas partes, de ella respiramos, y la bebemos, y la comemos. Por todas partes se extiende el aliento de la muerte. Esto no es una hipérbole. Al menos, *yo* no puedo verlo de otro modo. *Todo* es portador de muerte, *todo* «amenaza destrucción», *todo* acaba resultando aniquilador. Si Usted no vive con esta percepción, ¿cómo sería entonces yo capaz de explicarle la eterna angustia que me subyuga, mi estado de incesante disposición a recibir el golpe? Para mi observación exterior, la Muerte es aquello que permanece, lo más cotidiano, lo que está por todas partes, lo irrevocable. La realidad efectiva (*deistvitel'nost'*) es el reino de la Muerte. Hasta el punto que resulta inconcebible, es incomprensible cómo y por qué en este reino sigue, a pesar de todo, palpitando la vida. Esto es un verdadero *milagro*. Es un milagro cómo puede vivir un ser, aunque sea por un minuto, cuando está respirando una atmósfera empapada por la muerte, camina por la muerte, está enteramente en la muerte. Hay solo *una* posibilidad de vida frente a miles de miles de posibilidades de muerte. Todo colabora a abreviar la vida, pero no hay nada que pudiera alargarla. Desde todos los rincones soplan vientos terribles, y todos ellos pretenden sofocar la pequeña candela, que arde a campo abierto.⁴⁸ Y, al contrario, *incluso* si, por una razón cualquiera, los vientos no hubieran sofocado la vela, ella se apagará del mismo modo, ardiendo hasta el final. No hay nada que pueda incrementar la duración de una vela, pero apagarla antes de tiempo pueden hacerlo millones de diferentes causas de muerte. Y si, a pesar de todo, la candelita sigue ardiendo, ¡qué increíble resistencia supone esto a los elementos enfurecidos! Caminamos entre una multitud donde nadie nos va a dar un beso, sino que todos tratan de clavarnos un puñal en la espalda o en el pecho. Lo que resulta incomprensible es cómo, entre millones de enemigos, ni siquiera uno hasta ahora ha conseguido culminar su obra. La Muerte representa la ley, la vida es la excepción. Esto es lo que me sugiere toda la realidad fáctica. Pero una observación más atenta descubre que la Muerte está entrelazada con el mismo proceso de la vida, y que la vida no es otra cosa más que un morir. El torrente de la Muerte nos lleva consigo, y nosotros, que

⁴⁸ Con expresiones similares le confesará al final de su vida el prisionero Florenski a su hijo Kirill: «La vida me recuerda a una delgada candela, que arde en medio de una violenta tempestad. Causa más maravilla el que no se extinga de pronto en un momento cualquiera, que el hecho de que, a pesar de todo, no siempre se apague. Teóricamente tenemos en esto una demostración palpable de que la vida, en su conjunto, es más fuerte que todos los elementos del mundo. Esto, sin embargo, no es una verdad muy consoladora, aunque tenga una importancia capital en la comprensión general del mundo: porque nosotros amamos, no la vida en general, y no en su totalidad, sino en su particularidad y en sus partes, amamos a un ser determinado, y su muerte no se justifica por la conservación de la vida en general», Carta desde la islas Solovki del 24.XI.1936, en P. A. FLORENSKIJ, *Sochinenia v chetyrej tomaj* [Obras en cuatro tomos]. Ed. por A. Trubachev, M. S. Trubacheva, P. V. Florenski; Tomo 4, *Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov* [Cartas desde el Extremo Oriente y las Solovki]. Moscú, 1998, p. 601.

somos sus gotas, brillamos en la superficie, y de nuevo nos hundimos. A esta superficie, con sus destellos momentáneos, la llamamos *la vida*... Realmente, *esto* es lo que parece, pero ¿será así?

El sentimiento interno, el sentimiento de la misma vida, considera a la muerte, esta ley universal, tan solo como una excepción, como un enemigo imprevisto, imprevisto en cada ocasión, inesperado en cada ocasión. La ley es la vida, y no la muerte, y la realidad es la vida, y no la muerte. La muerte, así, es una ilusión. Sin embargo, *por alguna razón*, esta ilusión cobra fuerza. Cobra fuerza siempre. Y, a pesar de todo, no creemos en ella. Morimos, y no creemos en la muerte. Y yo sé que algo no es aquí *como parece*, que la muerte, envuelta en sus misterios, ha sido vencida, que su raíz ha sido extirpada. Y aún más: sabemos que, si la muerte es la ley de *este* aspecto del ser, entonces, para que sea la vida la que se convierta en la ley manifiesta del ser, es necesario que se convierta en *otro* el aspecto mismo del ser. «Pasa la figura de este mundo» (1 Cor 7, 31). El apóstol no dice que el mundo desaparezca, sino que se cambia la figura de su ser. 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 (*zhizni zhitel'stvuiuschei*)», resulta incomprensible entonces la misma vida temporal.

Aun así..., no es, sin embargo, comprensible la *aspereza de la muerte*, resulta inexpressable, no se amolda a ninguna descripción en palabras su mordiente aguijón. No es una pena, no es una mera aflicción, sino una total conmoción y un quebranto, un ser arrastrada el alma por los suelos, por la ruina *de todo* en absoluto. Solo hay una cosa que, en su propia aspereza e incomprensibilidad, quiebra el aguijón de la muerte: los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Cristo. Siendo ellos mismos inaceptables, superan lo que no puede ser aceptado, la experiencia de la muerte. Como un clavo metido en el alma nos penetra esta experiencia... Y qué triviales resultan los consuelos en la muerte, que no hacen más que recubrir las agujas sobre las cuales, de todos modos, el alma se desgarrará en heridas.

Es *ontológicamente* comprensible por qué la resurrección de Cristo vence a la muerte. Pero, por otro lado, *psicológicamente*, resulta también comprensible que la fe en la resurrección («lo imposible») deshaga el ovillo del horror, la helada conmoción que se ha hecho de pronto dura como una piedra. No es posible vivir con este endurecimiento en el alma, con esta tumefacción que asfixia y atormenta. La fe en el Resucitado extirpa este tumor y libera las fuerzas para continuar actuando. Ciertamente, seguimos sintiendo que es pesado, doloroso, insoportable... Pero esto es así en los límites de esta vida, y no se trata ya de la intrusión de la muerte misma en el alma durante el tiempo de la vida corporal. La fe descubre nuevos hechos y factores; pero, además de esto, la *misma* fe es un hecho y un factor, y la significación del *dogma* desde esta perspectiva todavía ha sido poco valorada. Porque este dogma crea para el corazón una coraza de tal calibre que él puede ahora palpar correctamente. Ciertamente, un día va a acelerar sus pulsaciones y a morir, porque nada humano le será ajeno. Pero, tras el muro del dogma, no aparecerá ya

desprotegido del tsunami que penetra violentamente en él, del terror que aúlla en el mundo paralizándolo todo lo viviente aun en mitad de la vida.⁴⁹

El deseo humano fortuito y singular es acogido así en la liturgia por el dogma o *tipo ideal universal* con el que está relacionado, del que es un reflejo.⁵⁰ De este modo, parafraseando las expresiones de Florenski en la carta que acabamos de citar, podemos decir que el deseo de vivir es en el hombre la expresión *real* del *ens realissimum* contenido en el dogma de la resurrección. En este *tipo ideal* y realísimo de todo deseo que representa el dogma de la resurrección, vivido eucarísticamente en el ámbito del sacramento y expresado en el peculiar lenguaje «transubstanciador» de la liturgia, tiene, pues, acogida el grito más oscuro del ser humano. La fe invita, en definitiva, no a cubrir la herida ni a anular el grito, sino a dejarlo resonar y penetrar en el ámbito litúrgico lleno de un nuevo sentido: de este modo nuestro afecto, lejos de representar un escándalo para la libertad que desearía *ser Dios*, se convierte así, para acompañar las intuiciones de Florenski con las expresiones similares del filósofo Claude Bruaire,⁵¹ en el deseo mismo *de Dios*:

Por sí mismo [nuestro deseo, si no estuviese inserto en la dinámica de la invocación orante] no estaría demostrado ni justificado en su sentido, en su significatividad interna, en su legitimación, en su verdad espiritual, y seguiría siendo algo subjetivo: poco importa lo que yo desee, y si solo yo, en mi propio aislamiento subjetivo, deseo algo, ¿cómo puedo acercarme a la Verdad con esto que es propio mío, y en la medida en que es solo mío? Pero en el *tipo*, cuando mi deseo es sometido al tipo [al acontecimiento o aspecto divino invocado por la oración, es decir, al *dogma*], esto que es propio mío encuentra que de por sí es insuficiente para demostrar la propia veracidad, y por esto, siendo elevado en el tipo hasta la Verdad, el deseo es expresado, no ya como algo subjetivo, sino como un derecho (*pravda*) objetivo. Ahora me mantengo en mi deseo, no como *propio*, sino como me mantengo en la Verdad: la referencia, que precede su formulación, al tipo místico, otorga una fórmula a mi deseo, y lo hace partícipe de la Verdad eterna universal. El deseo, apoyándose en su propio esquema metafísico ya manifestado, entra él mismo en la constitución de la Verdad, y entonces ya no se me puede reprochar que el deseo es mío, ahora es mío y de la Verdad; por la realización de la Verdad deseada yo no estoy de ningún modo obligado a afligirme (según Kant);⁵² por el contrario, puedo y debo, según el Apóstol, «alegrarme en la Verdad». Un impulso psicológico fue *mi* deseo; pero, en el fundamento ontológico de lo subjetivo, se mostró como objetivo, en este fundamento lo

⁴⁹ Carta de P. Florenski a V. Rozanov del 19 de agosto de 1913, en V. V. ROZANOV, *Literaturnye izgnanniki*. Moscú-San Petersburgo: Kniga vtoraja, Respublika-Rostok, 2010, pp. 136-137.

⁵⁰ Cf. P. FLORENSKI, *Slovesnoie sluzhenie*, lección final de la serie de la *Filosofía del Culto*.

⁵¹ C. BRUAIRE, *L'affirmation de Dieu*, o. c., III, 2, *Le désir d'être Dieu*, pp. 194-204.

⁵² Sobre la afectividad en el pensamiento de Kant, cf. el valiosísimo estudio de J. DE GRAMONT, *Kant et la question de l'affectivité. Lecture de la troisième critique*. París: Vrin, 1996.

que «se quiere» es la idea creadora divina sobre la creación; lo subjetivo (*sub'ektivnoie*) se ha manifestado como siendo «del sujeto» (*sub'ektnoe*). Y cuando esto se ha mostrado, entonces ha aparecido la razón para hacer descender la idea divina hasta las raíces de la realidad, y la idea se convierte, no en un derecho (*pravda*) privado de fuerza, sino en el poder de la Verdad (*Istina*). Nuestro deseo se convierte en el motivo para contemplar la unidad entre un aspecto particular de Dios (como una cierta idea) y el deseo, también particular (como una cierta energía). Los que han objetado contra la oración, como si esta supusiese un manejo del Ser Absoluto como una marioneta, ante todo pecan de una ínfima valoración de sí mismos: también al hombre le ha sido dado el carácter ontológico, de modo que, dirigiendo espiritualmente la atención a las propias tendencias, podemos descubrir en ellas un derecho objetivo, y acceder entonces ante el Trono de Dios no como los que manejan las marionetas, sino poseyendo un rayo de la luz de aquel Sol eterno. Es hora de comprender: en la oración y por la oración no nos contraponemos a Dios, sino que nos aproximamos a Él y nos unimos con Él. [...] Y por eso cuando el deseo, primeramente concienciado por mí en tanto que es *mío*, se me ha revelado como un deseo que, aunque esté *en mí*, es un deseo de Dios, entonces yo actúo por la fuerza de Dios, o la fuerza de Dios actúa por mi medio.⁵³

Toda la reflexión en torno a la afectividad y la liturgia llevada a cabo tan bellamente por la *Filosofía del Culto* de Pável Florenski puede así resumirse en el descubrimiento, en el mismo grito ahogado del abandono del hombre que busca al Padre perdido, de una invocación muda que tiene sus raíces en el mismo *deseo de Dios*:

En la invocación, por consiguiente, salimos auténticamente de nosotros mismos y el nombrado entra auténticamente en nosotros, de modo que se hace posible la relación y la vinculación. En nosotros puede existir una emoción subjetiva relativa a Dios, concienciada por nosotros como subjetiva [...], podemos querer a Dios, ser atraídos por Dios, pero esto es solo *nuestra* emoción, un estado de *nuestra* psique, en último término, según *nuestra* comprensión: porque aún no nos hemos decidido a la misma comunicación, todavía no nos hemos *dignado* a entregarnos. La emoción se desarrolla, nuestro querer se intensifica, se refuerza, se condensa, y llega a objetivarse por la invocación. Sea solo pensada, murmurada, dicha en alta voz o gritada, el hecho es que la invocación, gnoseológica y ontológicamente, supone siempre lo mismo: la apertura de sí, el descubrimiento de nuestro ser secreto, la anulación de la barrera, el derribo de los parapetos defensivos de la autoconservación, del autoaislamiento, la entrega de las profundidades del propio ser, al Nombrado. La invocación es el deseo conducido a la determinación de realizarse, es precisamente un acto de la *voluntad*, de la voluntad de comunión.⁵⁴

⁵³ P. FLORENSKI, *Slovesnoie sluzhenie*, en FK, p. 391.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 392.

«En el mundo nada se pierde»⁵⁵ cuando se inserta el fracaso de la existencia en la Memoria litúrgica del Resucitado. Frente al olvido en el que es anegada la afectividad del hombre sufriente cuando la cultura no inventa las palabras adecuadas para acogerla, la filosofía de la liturgia proclama la victoria de *la belleza de la memoria*:

A menudo hoy nos sentimos prisioneros del presente: es como si el hombre hubiera perdido la conciencia de que forma parte de una historia que lo precede y lo sigue. A esta dificultad para situarse entre el pasado y el futuro con espíritu de gratitud por los beneficios recibidos y por los que se esperan, en particular las Iglesias de Oriente manifiestan un marcado sentido de la continuidad, que toma los nombres de Tradición y de espera escatológica [...]. Debemos mostrar a los hombres la belleza de la memoria, la fuerza que nos viene del Espíritu y que nos convierte en testigos, porque *somos hijos de testigos*; hacerles gustar las cosas estupendas que el Espíritu ha esparcido en la historia; mostrar que es precisamente la Tradición la que las conserva, dando, por tanto, esperanza a los que, aun sin haber logrado que sus esfuerzos de bien tuvieran éxito, saben que otro los llevará a término; entonces el hombre se sentirá menos solo, menos encerrado en el rincón estrecho de su propia actividad individual.⁵⁶

Nada queda sin fruto cuando es vivido y entregado en una *voluntad de comunión*. *Es, ergo sum*: Tú eres, por tanto yo soy... tu mismo Deseo. Por toda la eternidad.

Francisco José LÓPEZ SÁEZ
Universidad Pontificia de Comillas
franjolosa@eresmas.com

Article rebut: 6 de novembre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.

⁵⁵ Es una de las últimas expresiones de Florenski en el campo de las Solovki antes de morir fusilado, la noche del 8 de diciembre de 1937, en los alrededores de Leningrado. Reacciona así a la noticia, dada por su mujer, de que su biblioteca ha sido confiscada y el trabajo de toda una vida ha sido reducido a ruinas: «En mí ya, desde hace tiempo, vive la firme convicción de que en el mundo nada se pierde, ni de bueno ni de malo, y más pronto o más tarde producirá un signo, aunque por un cierto tiempo, a veces incluso muy largo, haya permanecido escondido. Para la vida personal esta convicción quizá no sea bastante consoladora. Pero si nos miramos a nosotros mismos desde fuera, como a un elemento de la vida universal, gracias a la convicción de que nada se pierde se puede trabajar tranquilamente, aunque en el mismo momento no se obtenga un efecto externo claro y directo», Carta nº 93, del 23 de febrero de 1937, a su mujer, en P. FLORENSKI, *Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov*, o. c., 677.

⁵⁶ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Orientale lumen*, nº 9. Este párrafo recoge de algún modo el testimonio citado de Pável Florenski.