

PAVEL A. FLORENSKIJ: TEÓLOGO ORTODOXO

Héctor Jorge Padrón
Conicet

Abstract: Pavel A. Florenskij's philosophical and theological beliefs have been subject to critical considerations which can and should be signalled with some serious and even harmful misconceptions. On the other hand, they have received their fair and necessary appreciation, given their value and their influence on important developments in western philosophy and theology. The article examines the manifest oscilation of this critique, and focuses on three main issues: (1) the question of the epistolary style in "Stolp", (2) the question of orthodox theodicy, and (3) the question of a renewed reason in view of the mystery of grief.

Key Words: Theodicy – Philosophy of Religion – Iconology

Preliminar

El propósito de este trabajo es examinar uno de los textos más importantes y decisivos de la obra teológica del P. Pavel A. Florenskij, intitulado *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teología ortodoxa en doce cartas* y, allí, mostrar la realidad y la importancia de una *inteligencia icónica* en esta teología de la Iglesia ortodoxa rusa.

1. La crítica y sus equívocos

La columna y el fundamento de la verdad, fue publi-

cada en Moscú, en 1914: *Stolp i utverzdenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach*. Pero ya en 1908, después de años de estudio intenso apareció la primera huella, aunque incompleta, de la obra en la Revista moscovita *Voprosy religii (Problemas de religión)*. En este texto se registran las primeras siete cartas cuyos títulos son los siguientes: *Dos mundos, La duda, Trinidad, La luz de la verdad, El Consolador, La contradicción, La gehena*. Estos escritos con algunas adiciones y una integración confluyeron en 1912, en la estructura de una tesis de teología intitulada: *De la verdad espiritual*. Contemporáneamente en la Revista *Bogoslovskij Vestnik*, dirigida por el obispo ortodoxo Fedor Pozdeevskij, aparecieron las cartas intituladas: *La soñá, La amistad*. La edición ya citada de 1914 añade las siguientes cartas: *El pecado, la creatura, El celo*, y con esto aparece completa. El Autor añade dieciséis capítulos de aclaraciones complementarias al corpus del epistolario y, además, un *Apéndice* con más de doscientas notas que asombran, todavía hoy, por la vastedad y la complejidad de los conocimientos que comportan y que son, al mismo tiempo, una fuente preciosa para reconstruir el rico mundo cultural en el que Florenskij vivía y se movía intelectualmente¹.

Apenas publicada, la *Stolp* suscitó las más vivas reacciones entre los críticos. Así, por ejemplo, hay que mencionar aquí a G. Florovskij, V. Zen'kovskij y N. Berdjáev, quienes, en general, dirigieron a la obra críticas ásperas.

G. V. Florovskij, filósofo, religioso e historiador del pensamiento teológico ortodoxo, fue ordenado sacerdote ortodoxo en la emigración. Enseñó durante un largo período en París y después pasó a los EE.UU. donde fue decano de la Facultad de Teología Ortodoxa. Florovskij acusaba a Florenskij de ignorar el auténtico espíritu de la ortodoxia y, en cambio, de estar animado de tendencias filo-occidentales que, a su juicio, derivaban de la

influencia que habría ejercido sobre Florenskij el pensamiento de V. Solov'ëv. Florovskij advertía además una seria y pesada influencia del espíritu escéptico del romanticismo tardío². Añadía que la *Stolp* no respondía al necesario rigor científico esperable de una obra de tal naturaleza -un tratado de teología ortodoxa- ya que sus deducciones se apoyaban en la mayor parte de los casos sobre la *Perezvanie*, (*Erlebnis*), la *experiencia vivida* entendida -según Florovskij- en un sentido psicológico-filosófico en la huella del pensamiento de W. Dilthey y, después, de la escuela de Marburgo, la cual parece haber tenido en Rusia un eco importante. En la obra principal de Florovskij intitulada: *Vías de la teología rusa*³, el Autor señala que la *Stolp* es un libro *intencionalmente subjetivo* porque está construido sobre el estilo de las *epístolas*, donde prima un *pathos intimista*, un *esoterismo psicológico*, una especie de *sno-bismo de la amistad*⁴.

Pero esto no es todo; para Florovskij "toda la gno-seología religiosa de Florenskij se reduce en su conjunto al problema de la conversión, y de allí no sale. Pero aparece la cuestión: ¿cómo es posible un conocimiento superior? Y Florenskij *reduce* todo a la *emoción*"⁵. Para este crítico, la *Stolp* en su conjunto es un producto del escepticismo kantiano en el que se olvida la encarnación y, en general, la cristología. "En suma: el libro es intrínsecamente *occidentalizante* o más exactamente: la obra de un occidental que se ha salvado *fantástica y estéticamente* en oriente"⁶. Así, entonces, una obra *fuera* de la ortodoxia.

A fin de poder discernir estos juicios que en lo esencial parecen injustos, hay que recordar que la obra de Florovskij fue ante todo *historiográfica* y que, en cuanto a los contenidos filosófico-teológicos, se configura más bien en términos negativos como corrección de elaboraciones ajenas que como enunciación positiva de un pensamiento propio⁷. Esta actividad y perspectiva permiten comprender parcialmente, aunque no jus-

tificar, una peculiar miopía de este crítico que procede -paradójicamente- de la *facilidad y seguridad* con las que maneja ciertas categorías tales como *subjetivismo, historicismo, kantismo, escepticismo y, finalmente, esnobismo*, con las cuales pretende juzgar obras de pensamiento de alta complejidad y vastos y diversos horizontes teóricos en interacción como es el caso de Florenskij. Finalmente, quisiéramos señalar de un modo particular la *desconfianza y aun el desprecio* que manifiesta este clérigo reconocido como uno de los mayores teólogos rusos ortodoxos de la segunda mitad del s. XX, respecto de *la realidad y la expresión de una virtud* tan importante como la *amistad*. Quizá esta actitud fuera todo un signo respecto de su *inteligencia* de la obra y el autor que critica. Este hecho debe ser considerado de manera separada respecto del mérito de sus trabajos histórico-historiográficos por los que fue conocido y reconocido.

Aparentemente resultan más moderadas las opiniones vertidas por V. V. Zen'kovskij (1881-1962) matemático e historiador de la filosofía quien, en un sentido al menos, se hallaba mejor situado para comprender la obra de Florenskij, ya que compartía la misma formación científica que él: ambos eran matemáticos. No obstante, Zen'kovskij cree que en la *Stolp* hay una acentuación excesiva de la experiencia personal. Y, lo que es más grave, una adhesión reprochable de su sistema filosófico-teológico a la *perezivanie*, a la *Erlebnis*, a la *experiencia vivida*. Para este historiador de la filosofía rusa era inaceptable que las *fuentes* de aquella *experiencia vivida y su fuerza correspondiente* pudieran constituirse en pensamiento filosófico y teológico, sobre todo cuando frecuentemente -en su opinión- tales fuentes no eran estrictamente *eclesiales* y, entonces, aparecían para él como discutibles. En todo caso, Zen'kovsky tuvo el buen gusto y la honestidad intelectual de reconocer que la *Stolp* atrajo la atención a causa de la riqueza de su contenido, de la convicción ardiente con la que se formulaban algunas ideas que suscita-

ban, al mismo tiempo, el más vivo interés y grandes dudas sobre su *ortodoxia*, “vertiendo vino nuevo en odres viejos, Florenskij quiere mostrar que éste es el vino que los huéspedes estaban esperando”⁸. El historiador de la filosofía que era Zen´kovskij veía en la *Stolp* la *reedición de viejos esquemas de pensamiento*, y rechazaba con irritación la insistencia de Florenskij en el *antinomismo* y en la *duda*, con lo cual -según su juicio- la obra “se impregna de psicologismo vinculado con el existencialismo y, de este modo, debilita su posición teológica”⁹. De todos modos, Zen´kovskij captó en el pensamiento de Florenskij la relevancia de la concepción cosmológica y sofiológica y las consideró como una de las reflexiones más agudas sobre el tema de unidad universal. Sin embargo, declara insoportable la acentuación de la *experiencia espiritual de la plenitud de ser* colocada a la base de la construcción de su sistema filosófico-teológico¹⁰.

En la misma perspectiva crítica hay que mencionar ahora a uno de los filósofos rusos más notables y de la misma generación de Florenskij: Nikolaj Berdjaev (1874-1948). Berdjaev fue conocido en Occidente por su relación con ciertas posiciones del existencialismo cristiano y del personalismo¹¹. La acusación de Berdjaev a la *Stolp* es grave y consiste en que su Autor se habría dejado seducir por una realidad pseudoreligiosa, en el límite con lo oculto. En este punto preciso, todo ocurre como si Berdjaev revirtiera sobre Florenskij la denuncia que precisamente éste realiza -en la *Stolp*- de “*la nueva conciencia religiosa*”, que es “*conciencia pseudoreligiosa, antieclesial y anticristiana* en cuanto substituye la *pneumatophoria* por hallazgos que proceden de la psicología humana”¹². Ahora bien, el texto de la *Stolp* se mueve intencionalmente *a contrario sensu* de esta dirección interpretativa y explícitamente coloca como presupuesto de su reflexión la superación de *toda religiosidad mágico-sacral*.

Es cierto que Berdjajev destaca la excepcional inteligencia de Florenskij y admira su vasta cultura, pero insiste en *su escasa fidelidad a la interpretación tradicional ortodoxa* y, en general, mantiene una actitud crítica¹³. Reconoce que la *Stolp* es “una obra brillante que tuvo gran éxito e influenció en diversos círculos, [...] pero en el libro de Florenskij se respiraba la melancolía del otoño, el crujir de las hojas en su caída, [...] particularmente singular me parece el aspecto psicológico del libro, sobre todo cuando se trata de la duda [...] En sus escritos se pueden hallar elementos de la filosofía existencialista y en todo caso de teología existencial, pero se siente en el Autor, más allá de las notables dotes de su pensamiento, una gran debilidad: esfuerzos impotentes para superar la duda, refinamiento estilizado, defensa de la ortodoxia conservadora, lirismo que paraliza la energía del pensar”¹⁴. Berdjajev teme que un lenguaje y un pensamiento estilizados arrastren hacia un *magicismo*, un decadentismo; pero, al mismo tiempo, reconoce que Florenskij “ha sido el iniciador de un nuevo método de hacer filosofía y teología no escolástico, sino *experimental*”¹⁵.

Por otro lado y opuestamente, se alza una voz autorizada en la historia del pensamiento ortodoxo, la del obispo Fedor Pozdeevskij, en aquel entonces rector de la Academia teológica de Moscú, quien se distinguió por sus juicios laudatorios sobre la *Stolp* de Flkorenskij, y definió esta obra como “*altamente científica*”, añadiendo en la conclusión que “es difícil decir en cuál ramo del saber científico el Autor de esta obra no ha demostrado ser un especialista. Conoce a la perfección la filosofía y el mundo antiguo; ha estudiado a la perfección la filosofía moderna; ha demostrado ser filósofo y matemático, además testimonia un conocimiento profundo de la literatura patristica, de la literatura teológica extranjera y rusa [...] Leyendo su libro se siente que se crece espiritualmente y no simplemente que se adquieren competencias en ciertos ámbitos científicos: así es

*preciso crecer para llegar a comprenderlo*¹⁶. Testimonio esclarecedor de un eclesiástico, tanto por su autoridad episcopal en materia de ortodoxia de doctrina, cuanto por la sinceridad intelectual con la que reconoce la riqueza, los valores y la estructura exquisitamente sinfónica de la obra de Florenskij que está en la base de la *Stolp*. Hay que destacar en este eclesiástico la generosidad y la gratitud con la que reconoce que la lectura del libro de Florenskij no sólo enseña conocimientos científicos y metodológicos en una perspectiva de análisis dinámica, original por su creatividad y su relación directa con los contenidos teológicos tradicionales, sino que haciendo todo eso, *trasciende* toda ciencia, todo método, toda perspectiva analítica, *porque su lectura hace crecer espiritualmente*. Esto es así, porque P. A. Florenskij fue, sin duda, un científico fuera de lo común pero, sobre todo, alguien que había alcanzado *la contemplación a través de los diversos niveles de las ciencias, la filosofía y la teología misma*. En suma: a la luz de uno de los testimonios más autorizados de la Iglesia oficial ortodoxa, parece inoportuna e infundada la acusación de *heterodoxia* de la *Stolp* que sin embargo ha sido sostenida por teólogos y filósofos justamente célebres. Citemos en el mismo sentido otro texto del rector de la Academia teológica de Moscú: “como teodicea [...] puede satisfacer el gusto más exigente y refinado en filosofía y en teología. En esta obra (la *Stolp*) se revela la profundidad ultraterrena del cristianismo indispensable para el hombre [...] Como trabajo filosófico-teológico el libro es ortodoxo desde el comienzo hasta el fin”¹⁷.

Por otro lado, era manifiesto que para la mayoría de los intelectuales rusos que emigraron en los años sucesivos a la revolución, la *Stolp* era de difícil acceso dado el escaso número de copias disponibles, impresas en número limitado en Berlín en 1929. Sin embargo, hay que recordar aquí el nombre del filósofo Boris Jakovenko, quien publicó en Italia el ensayo *Filosofi russi*¹⁸. Allí el

Autor describe la *Stolp* como “una especie de confesión especulativo-religiosa digna de ser puesta junto a las *Confesiones* de San Agustín [...] Un singular sistema filosófico de la desesperación teórica y de la fe exultante al mismo tiempo”¹⁹. Más allá de este testimonio precioso, la *Stolp* y el pensamiento de su Autor permanecieron largo tiempo olvidados y descuidados, aun en las pocas antologías de historia de la filosofía rusa que, con enorme trabajo, se conocieron en la cultura italiana²⁰ en aquellos años. La situación ha cambiado con algunas importantes contribuciones de diversos estudiosos entre los cuales hay que destacar la figura y los trabajos ejemplares de T. Spidlik S.J.²¹.

En sentido positivo respecto de la *Stolp* -en Rusia- se han pronunciado diversos estudiosos: Sergi Bulgakov, S. S. Glagolev y Eugenij Trubeckoj. Glagolev, fue profesor de teología dogmática en la Academia teológica de Moscú, y en relación con la obra de Florenskij declara que ésta pertenece al género de libros que “se alzan por sobre la escala convencional de los títulos académicos”²². Interesante y particularmente valioso resulta el testimonio de Evgenij Trubeckoj por su prestigio y, además, precisamente por no estar de acuerdo con muchas de las teorías de Florenskij, por ejemplo su inicial *alogismo místico*. Sin embargo, Trubeckoj escribe: “Quizá en toda la literatura mundial, si se exceptúan las *Confesiones* de San Agustín, no hay un análisis más iluminante y atormentado del alma humana, lacerada por el pecado y la duda, ninguna obra ha sabido manifestar con tanta claridad la necesidad de una *ayuda de lo Alto* para auxiliar la duda humana, como la de P. A. Florenskij”²³.

Hay que recordar aquí, también, en años posteriores el testimonio de Nicolaj Lossky en su trabajo sobre la *Historia de la filosofía rusa*, allí se lee que: “la lectura de la *Stolp* fue una de las razones de su retorno a la Iglesia, el cual tuvo lugar en 1918”²⁴. Este mismo estudio señala que la *conmoción* que produjo la *Stolp* se

debe buscar en la audaz elaboración filosófica con la que Florenskij planteaba "el problema central de la filosofía -el problema de la verdad y del descubrimiento- junto con el problema de la Trinidad y la idea de consubstancialidad"²⁵. En efecto, Losskij señala *el núcleo* del pensamiento de Florenskij: pensar la filosofía *de nuevo* a partir de la *ontología trinitaria y del principio de consubstancialidad*, en el sentido del deber del filósofo *cristiano* llamado a interpretar y a vivir la relación con el mundo a la luz de tal principio.

Finalmente, a la vista de la perplejidad de muchos intérpretes posteriores y de la polémica que suscitaron, moviéndose pendularmente entre *la admiración y la contradicción de sus argumentos críticos*, nos complace citar un texto de Pavel Evdokimov -célebre por la fineza y la penetración de su inteligencia teológica-: "para juzgar la obra de alguien de la grandeza de Florenskij habría que tener el mismo genio que él [...] Florenskij fecunda la reflexión de todo teólogo con sus fulgurantes intuiciones, aun en su aspecto incompleto e inquietante"²⁶.

Según el juicio autorizado y ponderado de N. Valentini, los últimos veinte años han mostrado un esfuerzo consistente para conocer y apreciar la vasta obra de P. A. Florenskij con el beneficio de una hermenéutica más ajustada y comprensiva tanto entre los estudiosos en occidente cuanto en aquellos otros en oriente. En efecto, los aportes más esclarecidos en esta dirección señalan la operación clásica del autor: haber conectado el mensaje evangélico con la idiosincracia de su tiempo -sin aprobarla, como llegaron a pensar algunos- en una inteligencia *teológica y eclesial a la vez*. A pesar de que la *Stolp* sigue estando restringida todavía a una consideración propia de *especialistas*, su lenguaje y su contenido desbordan ampliamente esos límites y han merecido juicios que deben ser recordados: "una obra maestra de la teología cristiana contemporánea"²⁷.

2. La no ociosa cuestión del estilo *epistolar*

Desde la aparición de la primera *monografía completa* sobre Pavel A. Florenskij de F. I. Udelov²⁸, se advierte la oscilación de algunos intérpretes entre el *entusiasmo* respecto a los aspectos de *la vida* de Florenskij hasta el extremo de su martirio en prisión y *las dudas* acerca de ciertos aspectos *teoréticos*. Ha sido Nina Kauchtschischwili quien destaca la *contradicción interpretativa* de Udelov, quien, por una parte, declara *admirar* incondicionalmente a Florenskij y, por otra, *no osa* ignorar y desmontar los ataques que procedían de autorizadas voces del mundo teológico ortodoxo tradicional²⁹. Más aún, la conocida estudiosa de Florenskij señala la inevitable tortuosidad de los argumentos con los que el Autor pretende justificar a Florenskij y, al mismo tiempo, no criticar adecuadamente las razones que invocan sus detractores, cualquiera haya sido su *autoridad*. Ahora bien, el propósito *superior* de la crítica no se agota en los sentimientos de *entusiasmo sin reserva* o de *rechazo sin adecuado discernimiento* sino que, ascendiendo a las exigencias de *serenidad* de la razón y del estudio se empeña por *co-operar* con un Autor y su obra desde la realidad de *una segunda mirada* desde la cual el *corpus y sus textos* se disciernen en sus estructuras, sus fuentes sus horizontes de interpretación y, por último aunque *no en último término*, desde aquellas posibilidades explícitas o latentes que posee el texto o la obra y que *no necesariamente* el Autor conoce y explota para el bien excelente de la obra y sus eventuales lectores.

Naturalmente, habría que preguntar, *alguna vez*, cuál es la responsabilidad de *generaciones de eruditos y docentes universitarios* que han ignorado esta exigencia superior de la crítica privando, así, a *generaciones de jóvenes estudiantes universitarios* del placer de una *aventura espiritual* que no se agota en los rigurosos inventarios de *la letra, los signos, las estructuras, las*

funciones, los sistemas, los datos de la historia, la sociología o cualquier otro saber materialmente considerado; sino que reconociendo el valor de la rica y exigente materialidad de todo texto y toda obra, de todo dato nuevo, de todo hecho desconocido, los integra en la intención creadora del texto y de la obra en una dialéctica fina por medio de la cual la segunda mirada de la crítica obedece al texto y la obra transgrediéndolos fielmente en lo profundo y nuevo de su propio movimiento. Quizá aquí la crítica se descubre a sí misma como un severo ejercicio solidario del pudor más exigente y la libertad más riesgosa, ya que su medida es siempre la inteligibilidad y la belleza que esperan.

Ahora bien, la consideración precedente apunta, precisamente, a la actitud de *sospecha* cuando no de *franca hostilidad* que suscitara -desde el primer momento hasta nuestros días- el *estilo de la Stolp*, el cual es *epistolar*. Hay que reconocer que para los hábitos de pensamiento y de lenguaje que son los característicos de los profesores a partir de la modernidad, hay una sola manera seria y respetable de tratar cualquier asunto que tenga que ver con la verdad: el *sistema* y, en consecuencia, el *tratado*, en la medida en que ambos aseguran el *rigor científico* y la *sistematicidad*³⁰.

La cuestión del *estilo* de un Autor es una cuestión decisiva porque, precisamente, procede de una *decisión*. En efecto, Florenskij *decide* escribir sobre teología ortodoxa a través del género y *estilo epistolar*, más precisamente: en la forma de *cartas a un amigo ausente*³¹.

Contra la opinión del teólogo G. Florovskij, la elección de la *forma epistolar* no es *casual ni artificial*³² sino que, por el contrario, *responde* a la necesidad teórica de conjugar el máximo esfuerzo de la razón con la fuerza más poderosa de la pasión, la *vida y el pensamiento*. Como todo creador, Florenskij tuvo clara conciencia de las necesidades rigurosas de su elección, de su carácter *único* en la tradición de la literatura teológica

sobre teodicea y, también, de las numerosas dificultades prácticas en orden a la edición del texto, así como a los disgustos que la crítica habría experimentado desde el comienzo frente a la *Stolp*. En este punto conviene recordar aquí un pasaje extraído de una carta dirigida a su amigo Andrej Belyj, allí Florenskij habla en los siguientes términos: “[...] *cambiar este método*, que me parece la expresión más viva de mi camino presente, (a través de la indagación de los conceptos y de la síntesis de materiales heterogéneos) *no me es posible en ciencia*”³³.

La irritación, el rechazo y el *denuesto* a causa del estilo *epistolar* para hacer una filosofía de la religión en términos de la experiencia y el pensamiento religioso ruso, llega hasta los últimos años de la década del *los ochenta*, y es un signo para discernir los espíritus. En efecto, escribe R. Slesinski sobre este particular: “[...] una especie de concesión al *intimismo* y hasta al *subjetivismo*, *incapaz de sostener el peso riguroso de las ideas*”³⁴.

Hay que recordar que el de Slesinski es un trabajo dedicado a un *tema preciso* en la obra de Florenskij, sin embargo el libro ignora la experiencia y el discurso de la espiritualidad del teólogo ruso considerado como *un todo*, y en particular en el caso de la *Stolp*³⁵. Ignora, además, hechos elementales como la fuente escrituraria que da origen al título de la *Stolp*: San Pablo, *1a Tim.* 3, 15 y que para Florenskij constituye una paráfrasis del *Dios viviente*. Ignora la legitimidad y la eficacia *teológico-espiritual*, precisamente, de todas y cada una de las *Epístolas* de San Pablo; *ignora* la continuidad de este estilo teológico espiritual a través de la patrística oriental y latina con exponentes precisos y preciosos. Finalmente, *ignora* la legitimidad del lenguaje y el pensamiento *simbólicos* para tratar *lo propio* de Dios y lo *divino-humano*; *ignora* que la Iglesia puede ser vivida y aun pensada como un *organismo viviente de la verdad y del amor*, o -como quiere J. F. Samarin- *la verdad y el*

*amor como organismo*³⁶.

Por otro lado, en la eclesiología oriental existe una tensión real entre la Iglesia local y la Iglesia Universal. Florenskij asume esa tensión en términos no menos reales de *pensamiento y de lenguaje* idóneos para expresar la *dialogicidad* entre el hombre -la pequeña Iglesia- *lacerado* por el pecado original y por sus dudas actuales quien, *sin embargo* debe dar una *respuesta* a la Iglesia Universal en *la era de la ciencia, de las sangrientas revoluciones ideológicas, del progreso de la técnica* que iniciaba el largo camino de su *esjatología secular*. Es dentro de esta enorme y compleja perspectiva teológico-histórica donde hay que *situar* e intentar comprender la elección del *estilo epistolar*. Habría que recordar que *nada* en el pensamiento y la obra de Florenskij es simple. Y esto no por alguna reprochable *voluntad de obscuridad* frecuente en algunos teólogos y filósofos del s. XX, sino porque en su pensamiento y en su lenguaje prima la voluntad firmemente determinada de amar y aceptar *el todo* y, en consecuencia, la voluntad de *integrar* muy diversos elementos y perspectivas entre sí en un único acto de lenguaje y pensamiento.

Lo que muchos estudiosos olvidan o rechazan es *un hecho filológico espiritual*: la *forma* elegida por Florenskij no es, ante todo, una realidad simplemente caprichosa o fantástica, simplemente *estética*, frente al *rigor científico y el peso de las ideas* -como pretende Slesisnki- sino una *exigencia del contenido*, de la realidad de Dios, de la Iglesia, del hombre y de su relación *interior* -no *intimista*- con otros hombres, con sus circunstancias, con la historia que, así, es entonces *interiorizada*. Más aún, mirada más de cerca esta cuestión del *estilo* -de ninguna manera ociosa para la inteligencia del pensamiento y del lenguaje- haría visible una estructura *dialógico-concertante* entre el Misterio de un Dios Uno-Trino y la substancia misma de la vida humana en continua interrogación de ella misma, de su misterio, de la historia y del cosmos. Este diálogo rechaza el

modo apodíctico, demostrativo y necesariamente excluyente, para *hacerse mendicante, contemplativo, adorante*, en la profunda convicción de que ante lo *último y lo absoluto* no basta el silencio -como quiso una vez el análisis lógico filosófico del lenguaje con L. Wittgenstein-, el silencio como mera imposibilidad y frustración de quien por su naturaleza de ser hombre *es logikón*, sino aquella otra densidad del silencio por *exceso y desbordamiento de ser* de toda realidad: Dios, el hombre, el mundo. El silencio *menestero* frente a la realidad desbordante e interior del *don*, el silencio que se hace *lugar prerrogativo del acogimiento*, de tal modo que para el hombre *acoger: eso sea ser, decir y pensar*. El silencio de todas las palabras en las que Florenskij escribe "al amigo lejano y eternamente próximo" (Carta 5ª).

3. La cuestión de la *teodicea ortodoxa*

El subtítulo de la *Stolp* de Florenskij: *teodicea ortodoxa*, debe ser bien entendido. No se trata de inscribir su obra en la prolongación de lo que la reflexión filosófica venía haciendo hasta Leibniz y después hasta nuestros días, esto es: la *justificación* de Dios respecto del problema del mal y el conocimiento de la Providencia a través de la sola razón. Esta línea de pensamiento en su prolongación confluye y se identifica con la denominada *teología natural* y, en un cierto sentido, conduce a leer el problema del mal en términos puramente mecanicistas. Florenskij no se propone, de ninguna manera, rehabilitar con la *Stolp* el sentido de la cuestión de la *teodicea*; más aún, el filósofo-teólogo ruso ha abandonado *definitivamente* el proyecto de sistematización leibniziano. Por el contrario, Florenskij se concentra sobre el giro filosófico que se ha producido en el pensamiento ruso después de Dostoevskij, sin olvidar la necesidad de emprender una meditación filosófica renovada a partir de las cuestiones propuestas por Kant quien, a su modo, ha hecho de la *teodicea* un

núcleo aporético de su pensamiento³⁷.

La obra de Dostevskij ha impactado de una manera profunda y aleccionadora la reflexión filosófica rusa en cuanto a la *teodicea* y ha relegado la propuesta de una justificación mecanicista, colocando en su lugar *el escándalo del mal* en su relación inseparable con el *problema de la libertad*. En la dramática de Dostoevskij, Dios es confrontado con el misterio *terrible* del *sufrimiento de los niños inocentes* en la imposibilidad de deducir su sentido. La reflexión literaria del gran Autor ruso recrea toda la fuerza trágica en su carga específica paradójica y antinómica, y hay que admitir que el resultado no concede nada al carácter y tono *edificantes* de la *teodicea*³⁸.

Ahora bien ¿qué hacer, entonces, con el *sufrimiento inútil* de los niños inocentes (la expresión es de Dostoevskij)? ¿Dejar que tal *sufrimiento* -por el trabajo de la reflexión filosófica- desemboque en el absurdo, en considerar esa realidad *como si nada* ocurriese? ¿O por el contrario, habrá que asumir ese sufrimiento *hasta el extremo del pensar y del ser* en términos del *extremo abandono* que asciende al grito del Hijo de Dios ante su Padre, en la convicción de que la filosofía *debe llegar hasta allí*? Lo que el pensamiento filosófico ruso ha comprendido -desde Bulgakov a Berdjajev, desde Sestov a Florenskij, hasta el propio Sēmen Frank- es que después de Dostoevskij y de su obra, el problema de la *teodicea* debe ser planteado "no únicamente con el intelecto y la lógica, sino con todo el ser"³⁹. En suma: para esta reflexión de los filósofos y teólogos rusos se trata de emprender un *camino* más allá del muro de las evidencias lógicas, a través del cual *hallamos* como *compañeros de camino* a Job, *el hombre llagado* que alcanzó el cielo y que rechazó -hasta el desvarío de su labios- los múltiples argumentos de la *teodicea* de sus amigos y su *objector* necio, arrogante y joven. En pocas y simples palabras: la *teodicea* de Florenskij rechaza deliberadamente el *racionalismo filosófico teológico*, en la

tarea superior del pensar, mostrar el de-velamiento de la verdad en su libertad y gratuidad infinitas, precisamente, *a través* de la experiencia del sufrimiento. De *esta manera* la filosofía y la teología se hacen un *camino necesariamente ascético* que aboca al *misterio del mal* en su abismación inefable. En lo que N. Valentini llama *-felizmente-* *“límite extremo entre Dios y la nada”*⁴⁰.

N. Berddjaev resume el resultado como el recorrido de una reflexión filosófico-teológica sobre el mal que ha *asumido el escándalo del sufrimiento inútil*: “el problema de la teodicea es insoluble para el pensamiento *objetivante*, el que se mueve en el orden *objetivo del mundo*; el mal sólo se puede pensar y resolver en el *plano existencial*, en el que Dios se revela como *libertad, amor y sacrificio*, donde Dios sufre y lucha con el hombre contra la injusticia y los intolerables sufrimientos del mundo”⁴¹. La *Stolp* de Florenskij se ubica, entonces, en este enorme e intenso *fresco* de la reflexión contemporánea rusa.

¿Cuáles serían, sumariamente, los rasgos que caracterizarían la reflexión de P. Florenskij sobre la *teodicea*? En *primer lugar*, hay que advertir que el Autor propone para el término mencionado un sentido *comprehensivo* que se hace presente sea en las precisiones que hizo con ocasión de su *Disertación*⁴² sea, precisamente, en los desarrollos teóricos de las Cartas de la *Stolp*. Sin entrar en los detalles de un análisis de esta obra aquí y ahora, se puede intentar reconocer su intención central. En *segundo lugar*, para Florenskij la vida de la fe es *“nuestra vida en la vida de Dios y la vida de Dios en nuestra vida”*⁴³. Ahora bien, esta verdadera y real *simbiosis* se da en la confluencia de dos vías: la *teorética* de la *teodicea* como un camino ascético de *divinización* sostenido por el don de la gracia y la *práctica* de la *antropodicea* en la venida de Cristo a nosotros y la de nuestro abrazarnos a Él como nuestra única salvación⁴⁴. Observa Florenskij que en la vía *teorética* el punto de partida puede ser el de la razón humana, pero

destaca, también, que dicha razón implica su *superación*. La preocupación de Florenskij no radica en la naturaleza de la razón en cuanto tal sino, ante todo, en su *aplicación directa*. Es solamente trascendiendo los límites de una *conciencia aparente* como ésta puede alcanzar a conocer *la presencia de la verdad*⁴⁵. La razón *trascendida, auténtica*, se hace posible *atravesando* la verdad, lo cual quiere decir en Florenskij *sacrificándose* por ella. Bajo estas condiciones, es posible comprender que el propósito de la *teodicea* consiste en mostrar "que *la misma verdad se hace verdad*"⁴⁶. Con seguridad, el lector atento ha subrayado el sentido del verbo *mostrar* enunciado arriba y, también, recuerda el *topos* intelectual que atraviesa la ortodoxia: "*la ortodoxia no se demuestra, se muestra*". En todo caso, podemos preguntarnos: ¿esta afirmación no es una enunciación *ingenua*⁴⁷, o bien lejos de alguna ingenuidad, se trata de una afirmación que se conecta con un tema central del pensamiento de Florenskij, a saber: su concepción *antinómica* de la verdad que, al mismo tiempo, se busca y se elabora en la *Stolp*⁴⁸.

Pero hay más y más importante aún, la que Florenskij llama *razón renovada* es posible "solamente cuando su objeto sea tal que en éste se empalmen (como dos líneas en un dibujo de arquitectura) las dos leyes recíprocamente contradictorias de su actividad"⁴⁹, de tal manera que los principios contrapuestos de *finitud* e *infinitud*, *autoidentidad* y *alteridad*, se hagan *uno solo*. Ahora se comprende, -a partir de estos principios filosóficos y teológicos- quizá más claramente, la inadecuación de la estructura racionalista de una *teodicea* que se apoya en las confrontaciones, bajo la forma de objeciones escépticas, que se elevan contra la sabiduría de Dios. Ahora bien, el sentido último de la *teodicea* sólo puede darse sobre el plano de una fe auténtica que comprende en ella misma la *antinomia* (la fe de Abraham) en todo el espesor de su profundidad, su riesgo y su tormento. Lejos, entonces, de las respuestas tranquili-

zantes de fáciles consolaciones.

La reconsideración de la *cuestión de la teodicea* en Pavel Florenskij conduce a evaluar las posibles conexiones que se podrían establecer con diversos aspectos no manifiestos de la *teodicea kantiana* que, en la opinión de G. Cunico, "se coloca en la dimensión de las preguntas radicales que no admiten respuestas satisfactorias y tampoco garantías, sino que se mantienen abiertas en el horizonte de la postulación de una efectiva satisfacción de la "necesidad" más constitutiva de la razón (Kant, *K.p.V.* a 253-263)⁵⁰. *Abrir la teodicea* a tal necesidad de la razón, hace que la *teodicea* no intente *justificar a Dios* ni, tampoco, *mitigar el escándalo* del mal moral, sino mostrar la aporía del razonamiento y, entonces, la apertura a un modo *nuevo* de ser de la razón *hacia la luz de la verdad*. No una *verdad de la razón pura*, no una *norma de la razón práctica*, que intenta -sin lograrlo nunca- *explicar este escándalo o aun comprenderlo*. No la *luz de la verdad* mencionada que indica el *irrumper* de la verdad en la historia con la evidencia propia del *acaecer*⁵¹. Sólo si, como conviene, se tiene en cuenta la profunda y real tensión antinómica que atraviesa la cuestión de la *teodicea* en Florenskij se podrá afirmar que "la *teodicea* de Florenskij se basa íntegramente sobre la experiencia religiosa viviente o existencial, la que implica al hombre en su totalidad y que es, de algún modo, una prolongación del *conocimiento integral* ya indicado en su momento por Kireevskij"⁵².

Se percibe, entonces, en cuáles dimensiones *sinfónicas* se mueve el pensamiento teológico de Florenskij al asumir la cuestión de una nueva razón teológica ortodoxa para, así, pensar *de nuevo* la cuestión de la *teodicea* que en los términos habituales de la historia de la filosofía y la teología se ha planteado *fuera* de ella, pero donde, justamente, la ortodoxia propone un examen y evaluación de las virtualidades decisivas del célebre *mostrar, no demostrar*, como una vía

de aproximación no al problema sino al *escándalo* del mal.

4. La dimensión icónica en el itinerario de la *teodicea* de P. A. Florenskij

El Espíritu y sólo Él puede decir con verdad: *Yo nutro de mí mismo*. Y bien, éste es el acápite que abre la consideración preliminar dedicada explícitamente *al lector*⁵³.

La primera tesis del tratado se propone ya en la primera línea dirigida al lector: *“la experiencia viviente de la religión en tanto que único medio para conocer los dogmas”*⁵⁴. Inmediatamente, el Autor declara que este propósito general de su libro o, mejor -como le gusta subrayar- *ensayo*, ha sido escrito en *tiempos diversos* y bajo el imperio de *sentimientos diversos*.

A continuación el texto procede al análisis de cada uno de los términos fundamentales de la tesis. Así, la expresión *experiencia viviente de la religión* merece una atención especial. En efecto, se trata de una *experiencia inmediata* y se añade que ésta es la condición para poder alcanzar una *visión de conjunto* y una *idea* del valor de *los tesoros espirituales de la Iglesia*. Ahora bien, esta *experiencia inmediata* no se alcanza por medio de alguna introspección en el propio yo psicológico sino, por el contrario, abriendo el orden de la persona en su integralidad a la realidad de los *escritos antiguos* y aplicando sobre ellos una *esponja húmeda* a fin de lavar sus letras con un agua viva. Sólo así -insiste el Autor- se pueden discernir las *letras sagradas trazadas por la Iglesia*. Aquí -por nuestra parte- queremos sugerir que confluyen el agua del *Espíritu* con sus dones de sabiduría e inteligencia espiritual y de ciencia sagrada, junto al *agua de los ojos* que brota de la realidad de un corazón quebrantado a causa de la presencia de Dios *a través* de alguno de sus signos y, en este caso, de los *textos venerables*.

Frente a los textos antiguos y sagrados de la Iglesia hay dos tipos de hombre: uno, el tipo de los hombres *vivientes* para quienes los *santos ascetas* aparecen, justamente, *vivos*; otro, el tipo de los hombres *muertos* que, sin embargo, repiten los gestos cotidianos de *una vida en apariencia*. Estos hombres son aquellos que poseen un alma *entenebrecida*, para quienes el rostro de los santos está cubierto de oscuridad; almas *paralizadas* para quienes los *cuerpos* de los santos se hallan fijados en una inmovilidad aterradora porque contraria al movimiento y la expresión de la vida. Ante la experiencia de *estos hombres* Florenskij pasa -sin solución de continuidad- a la propia experiencia y se pregunta si *nuestra mirada furtiva y llena de temor* a los santos no tiene como causa *nuestro pecado contra la Iglesia*. Aquí, advertimos ya -en el inicio mismo de la consideración preliminar- una instancia que tiene que ver con la dimensión icónica de nuestra experiencia de la Iglesia como *relación personal y viviente* con los santos, la cual ha quedado detenida en la materialidad ineliminable de su *imagen*. ¿Por qué esto es así? Porque el hombre *todavía* no ha purificado y unificado su corazón y, en consecuencia, su ojo *espiritual* aun está lleno de las tinieblas de la noche, y el *rostro* de los santos también está oscuro. En cambio -advierte el Autor- para aquél que tiene *los ojos claros*, el rostro de los santos es *luminoso, como el de un ángel*. Más aún, como se sabe, en la tiniebla se multiplican los temores y las angustias; en cambio, para aquellos que poseen *los ojos claros*, el rostro de los ángeles será siempre *acogedor*. También habría una peculiar *claridad* en el *escuchar*, la cual conduce al hombre que ha purificado y unificado su corazón a *entender*. Es evidente que en el ver y en el oír respectivamente, se impone una *ascesis previa* a fin de alcanzar la experiencia inteligible de la diafanidad y el tránsito que, en un sentido preciso, realizan el ser del icono.

Y Florenskij -no sin razón- se pregunta: ¿por qué el

pueblo en su *simplicidad directa* se vuelve espontáneamente hacia los santos? ¿Por qué halla en ellos la *consolación* a su pena muda, la *alegría del perdón*, la *belleza de la fiesta celeste*? Porque, quizá, más allá de todas sus faltas posee *vivo e intacto el sentido de la fe* que educa para oír y ver *la verdad con la verdad en la verdad*.

El texto de esta Introducción toma ahora al propio yo de quien escribe, a la *persona del Autor*, y propone estas palabras que señalan la profundidad real de su experiencia: "*yo no me engaño*", [...] yo he alumbrado tan sólo una pequeña y pobre candela de cera amarilla"⁵⁵. Y sin embargo, añade de inmediato, lo que importa no es *la pequeñez de la luz* ni, tampoco, el inevitable *temblor* que le transmitimos nosotros. No. Lo decisivo es cómo esa pequeña luz sostenida por manos inexpertas impacta sobre los innumerables tesoros espirituales de la Iglesia y *a partir de ellos* multiplica incabable su luz. Tesoros, riqueza acumulada, una piedra (preciosa) junto a otra piedra, un grano de oro junto a otro grano, una pieza de plata junto a otra. Pero, también, en esos Tesoros brilla la luz de las almas esclarecidas por la Divinidad, sin olvidar las *lágrimas* de los corazones puros que son *recogidas* todas y cada una, como las *perlas más tiernas y más preciosas*. Allí, todo es *esplendor sereno*: las aspiraciones más ocultas, los impulsos más secretos de asemejarse a Dios; los instantes intensos de azul en la pureza, después de las tormentas; las alegría y los gozos de la comunión divina; el santo dolor del arrepentimiento ardiente; el incienso perdurable de la oración y la pena de aún no vivir plenamente en la Jerusalén celeste; la búsqueda incesante y el eterno descubrimiento; las intuiciones insondables del infinito y el aquietamiento y sosiego del alma, semejante al de los niños; la piedad y el amor; el amor sin fin. Sin duda, los siglos *pasarán*, el tiempo se consumirá en su medida justa pero todo este Tesoro *permanecerá y se acrecentará*.

Pero, podemos preguntar: ¿no hay en todo lo dicho una *desproporción manifiesta* entre la excelencia inconmensurable de este Tesoro y la experiencia vacilante y siempre dolorosa de cada hombre? En efecto, esto es así. Entre Dios y el hombre *siempre* habrá *desproporción*; pero hay más y más importante aún: hay *auxilio*. Cada vez que un hombre sufre por causa de sus miserias innumerables, cada vez que su corazón experimenta el horror indecible de la *de-semejanza* que instala provisoriamente el pecado, cada vez que a pesar de la intensidad y rectitud de las intenciones *todo fracasa una y otra vez*, cada vez que el corazón de la criatura más débil *clama de profundis* por su muerte -declara Florenskij- *se precipitan en auxilio eficaz los Tesoros de la Iglesia* en el gesto de la profunda compasión que *cura por medio de la abundancia de la luz*. Y, en todo caso, ¿cómo no alcanzar, así, la *luz de la mirada espiritual*?

De todos modos, el hombre seguirá siendo quien es: una criatura, un ser finito -además de alguien herido por el pecado original- y como enseñaba San Atanasio: siempre "tomaremos poco (en nuestras manos) de lo mucho (de los Tesoros de la Iglesia)".

Respecto del espíritu con el que se escribió la obra, el Autor confiesa que ése fue cambiando -para bien- con el tiempo. En efecto, al comienzo había previsto no hacer cita alguna y utilizar solamente el *propio lenguaje*; inmediatamente, por la fuerza misma de las cosas de las que era preciso hablar, explica que incluyó breves extractos textuales; éstos fueron reclamando cada vez más amplitud hasta incluir *pasajes enteros*. Y, finalmente, concluye: me convencí de que había que *despojar al texto de todo lo que era mío*, y publicar solamente *las obras de la Iglesia*. Pero, el Autor se objeta a sí mismo: ¿quién soy yo para hablar de lo espiritual? Es desde la plena conciencia de su limitación, indignidad y pecados que -en verdadera humildad- *ama más la grandeza de la obra* que su miseria personal. Así concibe su *Tratado en epístolas* a un amigo ausente como un

escrito preparatorio para uso de neófitos, hasta tanto éstos no puedan *nutrirse directamente* de las manos de la Madre. Y concluye: *la eclesialidad*, este es el nombre de mi refugio.

Florenskij propone la *eclesialidad* en términos de *misterio y de vida* y, por tanto, reconoce que no es posible *definir conceptualmente* dicha realidad aunque sí disputar y refutar unos contra otros a través de diversas *fórmulas* que en la intención de sus autores pretenden ser *exhaustivas* en términos *lógicos, jurídicos, históricos u otros posibles*. Quizá -sostiene el teólogo ruso- haya que reconocer la existencia de una diversidad de *fórmulas incompletas* y relativamente *inadecuadas* de la *eclesialidad* en cuanto *vida y misterio* a la vez. Todo lo cual confirma por medio de *nuestra experiencia* lo que anunciaba el Apóstol: el cuerpo de Cristo (la Iglesia) es "la plenitud de Aquél que es todo en todos".

Profunda y exigente es la reflexión final que inserta P. Florenskij respecto de la Iglesia: *allí donde no hay vida espiritual se busca afanosamente algo exterior* que garantice aquella realidad, ante todo, interior. En cualquiera de los dispositivos viables en este último sentido se discierne como *decisiva* la exigencia de un *concepto* eclesiástico-jurídico o bien un concepto eclesiástico-científico en términos de una verdadera reducción de la *vida eclesial* a los estrechos límites de su *concepto*. Y nuestro Autor insiste: el carácter indefinible de la *eclesialidad* ortodoxa es la mejor prueba de su *vida*⁵⁶. No hay una noción de la *eclesialidad* ortodoxa, ésta *es, existe*. Para todo miembro del cuerpo viviente de la Iglesia, la vida eclesial es lo más determinado y lo más tangible que él conoce. Sólo se la puede conocer y asimilar *viviéndola*. Si se insistiera en aplicarle *nociones, conceptos*, éstos no pueden ser jurídicos ni arqueológicos, sino *biológicos y estéticos*. La *eclesialidad* es la vida nueva del Espíritu. ¿Cuál es el criterio que nos permitiría saber que estamos en lo justo? La *belle-*

za. *Sí, hay una belleza espiritual, sólo que se halla fuera de las fórmulas lógicas. Los conocedores de esa belleza son los starets, los espirituales, los maestros del arte de las artes, como enseñan llamar a la ascesis los Padres de la Iglesia. Quien quiera conocer la eclesialidad ortodoxa deberá hacer la experiencia. No hay otro modo.*

5. La Primera Carta o la meditación sobre los dos mundos

Esta carta, como todas las que siguen, están dirigidas a su amigo ausente. En el ahondamiento experiencial y meditativo de la soledad que abre a su consideración la ausencia del amigo querido se proponen al Autor *dos mundos*: uno *interior*, donde es posible percibir en el lugar habitual del *cuarto* con todas las características que lo determinan -bóvedas en el techo, y en una de ellas la lámpara de aceite, cuya llama se alza hacia el icono de Cristo denominado *acheiropiètes*, es decir: no hecho por mano humana, y llamado todavía *Oubrus*, muros estrechos- el *fundirse* del tiempo en una unidad en movimiento que borra los límites entre los días y las noches, promoviendo una peculiar abolición del espacio reducido a lo esencial de una cierta indiferencia, mientras el yo experimenta que *se ha alejado* del tiempo que se *mide*, del mundo que *reclama* otro (mundo) *exterior*, donde los hombres no cesan de hablar, pasar, intercambiar noticias, ir y venir continuamente, mientras a lo lejos se escucha el *contralto* de las máquinas. "Aquí, el reposo eterno; allí, el movimiento incesante"⁵⁷.

En todo caso, el discernimiento de estos dos mundos está penetrado ahora por la ausencia del amigo y, también, por la necesidad de continuar la conversación -profunda- con él. Así se entiende que el Autor incorpore, inmediatamente la realidad del cosmos a través de la consideración metafísica que propone el *ritmo* sucesivo de las estaciones con su color, su perfume, su

temperatura, su movimiento en la luz. No es, ciertamente, una casualidad que el relato comience con el otoño como una verdadera *obertura*. Otoño, la inmensa gravedad que todo lo atraviesa en el silencio -las hojas de los árboles aún suspendidas en sus ramas, y la existencia frágil de los hombres, detenida en un instante- hasta inundar los ojos en los cobres y los ocre de un *adagio* en el que resuena *la muerte* de los que *dóciles* partieron antes. Y Florenskij nos advierte: ésta no es una consideración *abstracta* de la muerte en general, un objeto -entre otros- *pensable*. No, la muerte que se piensa y de la que ahora se habla -insiste el Autor- es semejante al caer inexorable de las hojas en el Otoño, uno tras otro, nuestros prójimos, aquellos que de verdad nos son queridos y que muriendo *anticipan* nuestra propia muerte. Aquellos que *se nos han muerto* con el dolor y el desgarramiento de *un miembro vivo*. La certeza *en la fe* de su resurrección no disminuye ni nuestro dolor, ni nuestro desamparo sino que *paradójicamente* lo acrecientan. Escribe Florenskij: "Todo cae girando hacia el abismo de la muerte. Uno Solo permanece. En Él nada cambia, en Él están la vida y la serenidad"⁵⁸. Y citando al Teófano *el Recluso* recuerda: "hacia Él tienden todos los acontecimientos, como la periferia al centro, hacia Él convergen todos los rayos del ciclo de los tiempos" [...] El Centro Único, fuera de este Centro hay lo que declara Plinio el Viejo: "*solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*", alguien que, sin embargo, había empleado toda su vida en *conocer*. En la vida de los hombres todo tiembla y se agita como las líneas borrosas de un *espejismo*; pero, es en esa situación cuando el alma experimenta una irrefrenable *necesidad de radicación y apoyo firme*: *stylos kai hedraïōma tēs alētheias* -*La Columna y el Fundamento de la Verdad*- I Tim. 3, 5. En efecto, no se trata de *alguna verdad* posible entre otras, una verdad fragmentable que se dispersa en su particularidad propia, como el polvo en el viento de la tarde; sino de la

Verdad íntegra, una, Divina, Luminosa, Sol de Justicia⁵⁹.

Ahora bien, establecida esta necesidad raigal e irrefrenable, aparece la cuestión no menor: *¿cómo aproximarse a la Columna y Fundamento de la Verdad?* El Autor llama la atención sobre el pasaje del Evangelio de Mat. XI, 27-30 y de su sentido esencialmente cognitivo, en cuanto discierne las condiciones necesarias de la razón para aproximarse a la *Columna y el Fundamento de la Verdad*. En efecto, resumido drásticamente, el asunto consiste en la insuficiencia del conocimiento racional y la necesidad del conocimiento *espiritual*. Veamos esto mismo más de cerca.

El texto del Evangelio según Mateo declara que Dios *ha ocultado* las cosas que son dignas de ser conocidas a los que son considerados *sapientes et prudentes*. El texto no dice que estos hombres sean *pseudo sabios y pseudo prudentes* y tampoco dice que los niños -en el sentido evangélico- sean una especie de *sabios virtuosos*. El texto que recoge las palabras del Señor *dice lo que dice*, a saber: que la verdadera sabiduría, la verdadera racionalidad de los hombres *no basta* (para conocer aquellas cosas) justamente por el hecho de que son *humanas*. Todos los esfuerzos humanos por alcanzar dicho conocimiento son *infructuosos*; el conocimiento del que se trata sólo se alcanza en Jesucristo y sólo puede dispensarlo Él según su libre voluntad. El Autor coloca aquí dos ejemplos útiles: como algunos camellos, los sabios, humanamente hablando, cargan sobre sí el peso de sus conocimientos y esto, precisamente, es lo que les impide avanzar rápidamente; en otro sentido, la ciencia puede ser como el agua salada, la cual sólo excita más la sed de conocer sin poder saciarla nunca. En cambio *el yugo suave y el fardo ligero* del Señor dan a la *inteligencia* lo que ninguna ciencia puede dar: *inapausô*, reposo. Ahora, quizá, se escuchen y se entiendan en una nueva profundidad las palabras de Mat. XI, 27-30: "Todo me ha sido dado por mi Padre, y nadie conoce -*épiginôskei*- al Hijo, salvo el Padre; y

nadie conoce al Padre, salvo el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiere revelar *-apokalupsai-*. Venid a Mí, vosotros todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré reposo (*anapausô*). Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí *-mathete ap'emou-* que soy manso y humilde de corazón y hallaréis reposo para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera^o.

En un sentido preciso y precioso, la realidad más inmediata del espacio familiar -el propio cuarto- así como la del tiempo que se mide a través de los ciclos cortos de los días y las noches y los más largos y complejos de las estaciones, atravesando la totalidad del cosmos; el propio corazón y su historia -sin duda menor pero no por eso menos real- de infidelidades e ingratitudes, la espada de la ausencia del amigo llamado con expresión entrañable: *¡hermano unánime!*⁶⁰, y la de todos los prójimos que *partieron antes, todo* en su realidad *clama y abre hacia otra realidad íntima y última*, como un inmenso y humilde icono de la propia existencia, al que se suman significativamente las líneas de una escritura que renuncia al *sistema y la demostración para mostrar* -fiel a la lección de la ortodoxia rusa- la repetición *en primera persona* de las *lectiones del amor*.

NOTAS

1. Ver Natalino VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La Sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, s/d, p. 55 ss.

2. Ver G. V. FLOROVSKIJ, *Tomienie ducha. O knige o.P. Florenskogo: Stolp [...]* El tormento del alma. El libro de P. A. Florenskij, *Stolp...* in *Put* 20 (1930) pp. 102-107.
3. Ver ID. *Puti russkogo bogoslovija*, Paris, 1937, tr.it. a cura di P.C. BORI, *Vie della teologia russa*, Genova, Marietti, 1987. La parte de este libro que contiene la crítica a P. A. Florenskij había aparecido en *Alla Vigilia*, ver P. C. BORI e P. BERTOLO, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)* Brescia, Queriniana, 1978, pp. 21-82.
4. Ver ID, *Vie della teologia russa, op cit*, p. 390.
5. ID. *Vie della teologia russa, op cit*. p. 391. Las cursivas nos pertenecen.
6. ID. *Ibid.* p. 393. Las cursivas son nuestras.
7. Ver P. C. BORI, *Apologie nelle Chiese d'oriente* in AA.VV. *Enciclopedia di teologia fondamentale*, a cura di C. RUGGERI, Genova, Marietti, 1987, p. 121.
8. Ver V. V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija ruskoj filosofii*, 2 vol. Paris, YMCA Press, 1948-1950, tr. fr. *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1954 cap. IV. *La métaphysique de l'unité totale. Le père Florenskij et le père Bulgakov*, pp. 435-485. El Prof. Zen'kovskij, matemático e historiador de la filosofía, fundó el círculo filosófico de Kiev. Durante la emigración enseñaba filosofía y pedagogía. Fue ordenado sacerdote en 1942 y continuaba su enseñanza filosófica en la facultad de teología de París.
9. ID. *Ibid.* p. 448.
10. ID. *Ibid.* p. 442-443.
11. Uno de los estudios más importantes sobre el pensamiento filosófico de Berdjajev es el de F. DECHET, *L'ottavo giorno della creazione*, Milano, Marzorati, 1969. Ver además J. F. DUVAL, *Flamboyante liberté*, Paris, Ed. Pre'serice, 1992.
12. Ver P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea otodoxa in dodice lettere*, a cura di E. ZOLLA, tr. it. Di P. MODESTO, Milano, Rusconi, 1974, pp. 174-179 e note 714-715. (= CFV)
13. En una de las últimas obras autobiográficas de Berdjajev, *Samopoznanie*, Paris, YMCA, 1949, tr.it. G. DONNINI, *Autobiografia spirituale*, Firenze, Vallecchi, 1953, pp. 181-182,

sigue sosteniendo esta visión. Las cursivas del texto son nuestras.

14. N. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, op.cit. p. 182.

15. ID. *Ibid.*

16. Ver F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj Istine. Opyt pravopslavnoj feodisei*. (*La Verdad espiritual. Experiencia de una teodicea ortodoxa*, in « BV2, 2 (1914), pp. 140-181. Las cursivas son nuestras.

17. ID. in *Zurnai Sobranij Soveta Mda 1914 (Giornale delle sedute del consiglio dell'academia teologica di Mosca per l'anno 1914)* citado por Nina KAUCHTSCHISCHWILI in *Strumenti Critici*, I, (1987) p. 122. La confianza en su ortodoxia se ve confirmada por su designación como redactor del *Bogoslouskij Vestnik*, cargo que desempeñó desde 1912 hasta 1917. Ver N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza del amore*, op. cit. p. 59, n. 19.

18. B. JAKOVENKO, *Filosofi russi*, Roma, La Voce, 1927.

19. ID, *Ibid*, p. 20. Ver el juicio coincidente sobre S. Agustín en sus *Confesiones* de Evgenij Trubeckoj en n. 23 de nuestro trabajo.

20. Ver A. L. RADLOV, *Ocherk istorii russkoi filosofii*, Petersburgo, 1920, tr. it. *Storia della filosofia rusa*, a cura di E. LO GATTO, Roma, Stock, 1925. Ver además B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, 2 vol. Firenze, Mazza, 1947. Ver también, T. MASAEYR, *I problemi della filosofia della storia russa e della religione in Russia* in ID, *La russia e l'Europa*, a cura di E. LO GATTO, Bologna, Boni, 1971. Ver en el mismo sentido la recensión de A. BANFI, *Filosofia russa* in ID, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia della religione (1910-1926)*, Istituto Banfi, Reggio Emilia, 1990, pp. 388-395.

21. T. SPIDLIK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma, Lipa, 1995. Ver además N. VALENTINI, *P. A. Florenskij: la sapienza del amore*, op. cit. p. 60, n. 21.

22. S. S. GLAGOLEV, *Otzyv o socineni svjase. P. Florenskogo "O duchovnoy Istine"* in *Zurnaly zas. Sov. Mosk, Duch. Akademii*, 28 (1914) pp. 76-85, n. 85.

23. E. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij i preobrazenie uma* in

- Russkaja mysl'*, 5 (1914) , ver además *Voprosy filosofii*, 12 (1989), pp. 112-119.
24. N. LOSSKIJ, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, Payot, 1954, espec. chap. 14, dedicado a Florenskij.
25. ID, *Ibid.* p. 183.
26. Pavel EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma, Città Nuova, 1972, p. 177. La propuesta *prudente* de Evdomikov es, también, una respuesta indirecta a teólogos como G. V. Florovskij, tr.it. P. C. Bori, *Vie della teologia russa, op. cit.* pp. 189-262; 357-395.
27. R. PRZYBYLSKI, *La parola vida* in *L'altra Europa*, 1 (1986), p. 21. Ver además H. J. RUPERT, *Vom icht der Wahrheit* in *Keryma und Dogma*, 28 (1982) p. 181. donde se lo considera "uno de los más grandes filósofos del s. XX".
28. F. D. UDELOV, *Ob o. Pavle Floresnskom*, Paris, Ymca Press, 1972. El mismo texto se publicó primero en Moscú.
29. N. KAUCHTSCHISCHWILLI, *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche* in *Strumenti critici*, 1 (1987) II, pp. 113-150, espec. p. 123.
30. Nos hemos ocupado de estos aspectos en un trabajo reciente H. J. PADRÓN, *Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura* en nº especial de *Sapientia* (en prensa).
31. Conviene recordar un texto de N. ZERNOV, *La rinascità religiosa russa del XX secolo*, tr. it. M. CARLETTI e T. GARGIULO, Milano, La Casa di Matriona, 1978, p.111: "el libro de Florenskij *revolucion*a no sólo el pensamiento teológico, sino también el estilo de la literatura teológica rusa [...] en la forma de doce cartas personales dirigidas a un amigo". Las cursivas son nuestras. Se ha conjeturado acerca de la identidad del *amigo destinatario de las cartas* en las cuales consiste la *Stolp*; Udelov sostiene que se trata de S. V. Troickij, notable historiador de la Iglesia, quien fuera migo de Florenskij y que compartiera con él su estadía en la Academia teológica de Moscú. Ver además I. ANDRONIK, *Ricordi del sacerdote P. Florenskij*, p. 15, citado por N. VALENTINI, *Pavel Florenskij, op.cit.* p. 63, n. 36, y antes en p. 46 en inglés *Father Pavel Florenskij*, en ambos casos las referencias puntuales se citan abreviadamente de manera incompleta.
32. Ver G. FLOROVSKIJ, *Tomlenie ducha, op cit.* (El tormento del

alma. *El libro de P. A. Florenskij, Stolp* [...] p. 390). considera que la forma epistolar es un *priem*, un artificio literario.

33. Ver P. FLORENSKIJ, *Carta*, 31 de enero, 1906, in *Vestnik* 114 (1974) Las cursivas son nuestras. Ver además R. SLESINSKI, *A Metaphysics of Love*, New York, Vladimir's Seminary Press, 1984, p. 48. Ver además, M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*, op. cit.

34. R. SLESINSKI, *Ibid.* p. 48.

35. Ver N. VALENTINI, *Pavel A. Floresnkij: la sapienza dell'amore*, op cit. p. 9, espec. 64.

36. Ver J. F. SAMARIN, *Préface aux œuvres théologiques de A. As. Komiakov*, Paris, Éd. du Cerf, 1939, p. 37.

37. Sobre la importancia filosófica del concepto de *teodicea* en Kant, ver G. CUNICO, *Kant e la teodicea* in *Hermeneutica*, Urbino, Quattro Venti, 1990, pp. 105-162. Ver además A. FABRIS, *la "logica" del male radicale della teodicea* in *Paradosso*, 4 (1993) pp. 45-67.

38. Para el examen de la *cuestión del mal* en Dostoevskij, ver Pavel EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, presentazione de S. GIVONE, Roma, Città Nuova, 1995. Ver además L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993. Ver también ID. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. RICONDA e G. VATTIMO, Torino, Einaudi, 1995.

39. S. BULGAKOV, *Ivan Karamazov come tipo filosofico* in AA.VV. *Il dramma de la libertà. Saggi su Dostoevskij*, Milano, La Casa de Matriona, 1991, p. 83.

40. N. VALENTINI, *Pavel Florenskij: la Sapienza dell'Amore*, op. cit. p. 67.

41. N. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano, Comunità, 1952, pp. 102-103.

42. P. A. FLORENSKIJ, *Razum i dialektika (Razón y dialéctica)* in *Bogoslovkij vestnik*, 9 (1914) pp. 86-98.

43. ID, *Ibid.* p. 87.

44. ID. *Ibid.* p. 88. La convergencia entre *teodicea* y *antropodicea cristológica* está señalada por I. PROSVIRNIN, *L'opera del sacerdote P. A. Florenskij* in "ZMP" (1982) p. 71. Esta convergencia penetra la totalidad de la obra del filósofo-teólogo ruso.

45. P. FLORENSKIJ, *Razum i dialektika*, p. 91.
46. ID. *Ibid.* p. 92.
47. Esta es la convicción de R. SLESINSKI, *A Metaphysics of Love*, *op. cit.* p. 45. quien -más que otros críticos- trata de profundizar el concepto de *teodicea* en Florenskij.
48. P. FLORENSKIJ, *CFV*, P. 555.
49. ID. *Ibid.*
50. G. CUNICO, *Kant e la teodicea*, *op. cit.* p. 159.
51. Ver E. BENVENUTO, *Teodicea* in *Bailamme* 7 (1990) pp. 7-30. Allí el Autor propone una re-interpretación de la teodicea en el sentido de la Revelación, *pasando* por la forma ortodoxa dostoevskiana.
52. Ver G. PIOVESANA, *Florenskij e una nuova teodicea* in *Storia del pensiero filosofico russo*, Milano, Paoline, 1992, pp. 335-343, espec. p.338.
53. P. A. FLORENSKIJ, *FCV*, *op. cit.* p. 9.
54. ID. *Ibid.*
55. ID. *Ibid.*
56. P. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 11.
57. P.A. FLORENSKIJ, *CFV*, *op.cit.* p. 13.
58. ID, *Ibid.* p. 14.
59. Expresiones estas últimas donde converge la sabiduría trágica griega de EURÍPIDES, *Medea*, acto III, sc. 10. y la poesía del Salmista en el A.T. *este sol que nace de lo alto*.
60. P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, *op.cit.* p. 16.