

CICLO II: TEÓLOGOS CLÁSICOS DEL SIGLO XX (III)

SERGIO BULGÁKOV (1871-1944): El mundo en Dios, o la obra de la Sabiduría divina

I. Su figura teológica en el contexto de la eclesialidad rusa

- * El enigma de la Iglesia rusa. Nueve siglos de silencio teológico y cultural: la iconografía, el culto, la “hesychía” de los grandes espirituales.
- * El reto planteado por Pedro el Grande (Fundación de San Petersburgo, 1700)
- * La división de la conciencia durante el siglo XIX, el gran siglo ruso: occidentalistas y eslavófilos.
- * La línea kenótica que dará lugar al pensamiento filosófico-religioso ruso. De la paternidad espiritual a la filosofía religiosa: Dostoievski, Soloviev. La teología: el éxodo kenótico de Bújarev a los teólogos de la emigración.

II. Trayectoria de la vida y de la misión de Sergio Bulgákov

- * 1896-1902: Del marxismo al idealismo.
- * 1902-1916: Del idealismo filosófico a la fe ortodoxa.
- * 1917-1925: Balance filosófico. *La luz sin ocaso*, *La tragedia de la filosofía*, *La filosofía del nombre*.
- * 1926-1944: Desarrollo en París de la síntesis teológica. Las dos trilogías. Actividad ecuménica. La controversia sofianica.

III. Algunos temas teológicos

- * Punto de partida litúrgico: la Eucaristía como taller de la resurrección del cosmos.
- * Teólogo de la unidad: la Sabiduría, nexo vital de los misterios de la fe, escala ontológica entre la Divinidad y la creación: la justificación de la creatividad humana, de la historia y de la acción social.
- * El teólogo de la kénosis intratrinitaria. Su utilización por Von _xorciza.
- * El mundo en Dios. Mística sofianica, alimento espiritual del trabajo humano.
- * Redescubrir la unidad de la Iglesia.
- * La línea de la esperanza del primitivo cristianismo: «¡Ven, Señor Jesús!». La escatología: Cultura y Apocalíptica.
- Recepción occidental: Louis Bouyer (L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Cerf, Paris 1982; *Sophia ou le Monde en Dieu*, Cerf, Paris 1994) y Hans Urs von _xorciza. Potencial teológico para el diálogo interreligioso.

BIBLIOGRAFÍA

Introducciones a la teología ortodoxa

- Lili Sertorius, *La teología ortodoxa en el siglo XX*, en H. Vorgrimler – R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX*, Vol. II, *Teología general y disciplinas teológicas*, BAC, Madrid 1973, pp. 133-170.
- Karl Christian Felmy, *Teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca 2002.
- Nadezhda Gorodetski, *El Cristo humillado. Ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*, Sígueme, Salamanca 2010.

Figuras relacionadas con Bulgákov

- Pável Florenski, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Traducción y edición de F.-J. López Sáez, Sígueme, Salamanca 2010.
- Madre María Skobtsov, *El sacramento del hermano*, Sígueme, Salamanca 2004.
- Archimandrita Sophrony, *Ver a Dios como Él es. Autobiografía espiritual*, Sígueme, Salamanca 2002.

Introducciones al estudio de Bulgákov

- Bori, Pier Cesare, *Introduzione a S.N. Bulgakov, Il prezzo del progresso*, Marietti, Genova 1984, pp. VII-LXII.
- Piero Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. In *_xorciza: S. Bulgakov, Sofiologia _xorc morte*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 161-222.
- Miguel De Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003.
- Maria Campatelli, *L'aspetto ecclesiale e sofilogico _xorc cultura in Sergej Bulgakov*, saggio *_xorcizado_*, en Sergej Bulgakov, «*Presso le mura di Chersoneso*». *Per una teologia _xorc cultura*, Lipa, Roma 1998, 7-200.
- Maria Campatelli, *Come collocare La luce senza tramonto nel percorso intellettuale di Sergej Bulgakov. Alcune note bio-bibliografiche*, Nota *_xorcizado_* a: Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, pp. Xvii-lii.

Obras de Bulgákov: Balance de la cultura a la luz de la fe

- *La lumière sans déclin*, L'Age d'Homme, Lausanne 1990; tr. It.: *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002.
- *Lo spirituale _xorc cultura*, Lipa, Roma 2006.
- *La _xorci de Dieu. Résumé de sophiologie*, L'Age d'Homme, Lausanne 1983.

Pequeña trilogía

- *Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu. Essai d'une interprétation dogmatique*, L'Age d'Homme, Lausanne 1987.
- *L'Ami de l'Époux. De la vénération orthodoxe du Précurseur*, L'Age d'Homme, Lausanne 1997.
- *L'échelle de Jacob. Des Anges*, L'Age d'Homme, Lausanne 1987.

Gran trilogía: La Sabiduría divina y la Teantropía

- *Du Verbe incarné*, L'Age d'Homme, Lausanne 1982.
- *Le Paraclet. La _xorci Divine et la Théantropie* Paris 1946; tr. It: Sergei Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2^a1987; próxima edición española en Sígueme.
- *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Église et la fin*, L'Age d'Homme, Lausanne 1984.

Texto 1. Presentación de la obra de Sergio Bulgákov siguiendo el curso de su vida.

Constantin Andronikof, *Prefacio a: Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov*, établie par _xorcz Naumov, Institut d'Études Slaves, Paris 1984.

El Instituto de estudio eslavos, con ocasión de la publicación de la bibliografía, tan esperada, de Serguéi Bulgákov, me invita a presentar su persona y su obra, «porque no se las conoce apenas». Esto resulta bastante paradójico y al mismo tiempo normal. Normal, en primer lugar, porque este autor es ruso y la traducción más o menos sistemática de sus obras ha sido emprendida hace sólo algunos años, sobre todo en francés. (...) Paradójico, sin embargo, porque hasta los años 20 de nuestro siglo la fama de Bulgákov, por razones diferentes e incluso contrapuestas (primero en los círculos universitarios y políticos, después en los filosóficos y eclesiásticos), se extendía más allá de las fronteras de su patria, hoy agonizante, aunque su pensamiento permanece actual; y Bulgákov ha sido sin duda una de sus lumbreras. Posteriormente, esta fama, más especializada, no hizo más que aumentar, en primer lugar en el seno del movimiento ecuménico (del que él fue uno de los fundadores) y gracias a las decenas de conferencias que pronunció en Europa occidental y en América. Finalmente, la importancia de sus escritos de los años 30 y 40 es tan grande, que se ha vuelto prácticamente imposible hacerse una idea más o menos completa de la filosofía y de la teología ortodoxas sin pasar por Bulgákov.

Por lo demás, si bien el siglo XX no ha sido parco en grandes espíritus, no se podría dudar de la eminencia de Bulgákov. La evolución de su vida es significativa hasta el punto de resultar profética. Su obra, por la amplitud y la profundidad de pensamiento, constituye una cumbre de la filosofía religiosa. Por el rigor de su análisis y la piadosa audacia de sus proposiciones, sus trabajos doctrinales representan el monumento más importante de la teología ortodoxa después de la caída de Bizancio. Ruso hasta la médula de los huesos, se encontró como en su casa en Europa, y es el Occidente el que se ha interesado hasta ahora más vivamente en sus escritos (...). Sin embargo, «la situación del pensamiento religioso ruso es bastante excepcional y trágica: la de una *terra incognita* en el mundo cristiano, por causa de la total ignorancia en que éste se encuentra de nuestra lengua “bárbara” (...). En compensación, nosotros, Europeos rusos, cuando observamos las manifestaciones del pensamiento europeo, quedamos a veces fuertemente sorprendidos al constatar que unas ideas mediocres, rudimentarias a nuestros ojos (...) constituyen verdaderos “acontecimientos”, dan lugar a “escuelas” y a toda una literatura (...). Este sentimiento es particularmente difícil de soportar en el día de hoy, en la época en la que se desarrolla el “ecumenismo”. (...) El cristianismo occidental tiene el deber de *conocernos*, tal como somos, aunque no fuese más que por esta razón: no ha sido dado a ninguna otra Iglesia el tener que pasar por la prueba de fuego que nos ha tocado en suerte, con todas las revelaciones espirituales que esta prueba encierra (...). Y a nosotros nos incumbe cargar con aquello que los monjes llaman una “obediencia”: hacer accesible a Occidente, aunque fuera de un modo sumario, las corrientes fundamentales de nuestro pensamiento» (*La Sabiduría de Dios*, p. 12; escrito en 1936).

Así, al presentar a Bulgákov a unos lectores que «no sabrían un gran qué sobre él», es difícil evitar, si no la tentación del panegírico (inútil, porque las obras hablan por sí mismas), sí al menos la acusación de una «falta de objetividad». Porque todavía no ha llegado el tiempo de juzgar «objetivamente» estas obras, ni, en particular, de encontrar su puesto exacto en el pensamiento europeo (en sentido amplio). Los estudios

bulgakovianos están aún en sus inicios (...). De todas formas, dado que lo esencial de esta obra es de carácter teológico, es a la Iglesia a quien le pertenece juzgarla según su tradición (nuestro sentimiento personal es que la Iglesia, con el pasar del tiempo, no dejará de recibir su mayor parte y, con toda seguridad, la problemática de conjunto). Aquí, sin embargo, intentaremos presentar esquemáticamente un tema: el hombre con su obra, tal como se muestra a nuestros ojos, y no esta obra en sí misma tomada aisladamente.

Por otra parte, ¿no es cierto que el lector percibirá de un modo menos subjetivo la vida de otra persona cuando se la describe en relación con el contenido de su obra? Los únicos elementos verdaderamente objetivos no son más que las fechas de la biografía y la nomenclatura de los títulos. (...) Felizmente, Bulgákov ha dejado multitud de páginas de recuerdos, en los que se pinta a sí mismo sin disfraz y casi completamente. Han sido publicados amplios extractos (...).

¿Cuáles eran los rasgos constitutivos de la naturaleza de Bulgákov? Era un hombre de fe ardiente, un filósofo exigente, un contemplativo sensible. No sabría decirse qué era en él predominante: si el rigor de la deducción o la finura de la intuición, nutrida por una firme creencia. Estas tres características combinadas han configurado la dinámica de su existencia. Fundamentalmente ruso (por la sangre, por la lengua, por el temperamento), había educado su «espíritu de geometría» primordialmente en la escuela alemana. La convicción arrastraba su pensamiento a las categorías filosóficas, las cuales tenían que sostener, tamizar o, en caso contrario, pulverizar la convicción. Esta convicción refleja exigía al mismo tiempo un «compromiso» total (el ruso es en general «alguien que llega hasta el límite») por naturaleza, no sin un cierto grado de ingenuidad; esta cualidad preserva en él una frescura de sentimiento y una honestidad intelectual, y por tanto un facultad de apertura, que le permiten eventualmente no obstinarse en un error que él hubiera constatado en sí mismo, y orientarse de modo diferente. Esto es muy característico de Bulgákov). La intuición intelectual o espiritual venía a iniciar o a rectificar en él el desarrollo del análisis, a ofrecer una salida al razonamiento que había llegado a un escollo. Frecuentemente, una visión proponía un tema a desarrollar. Esta manera de proceder fue constante en Bulgákov. Aspiraba a una captación global de la realidad, a la integridad del pensamiento, en fin, a la unidad del pensamiento y de la vida.

De este modo, en primer lugar, decepcionado vitalmente por el aburrido catecismo de la escuela parroquial, después por el del seminario (que abandona en el verano de 1888), Bulgákov, proveniente de una larga línea sacerdotal, continúa su escolarización en una escuela «laica» de provincia (en Yélets, donde Rozánov será uno de sus profesores); después se inscribe en la universidad de Moscú (1890). Tiene veinte años. Atraído por las letras, cree sin embargo que su deber ante la nación es aplicarse a las ciencias sociales, «como un presidiario a su carretilla» (*Notas autobiográficas*, p. 36). En economía política, descubre el marxismo y se convierte en un adepto y apologista ferviente.

La Universidad otorga una beca al brillante diplomado (que ha publicado ya una obra: *Sobre los mercados en la producción capitalista*, 1897), para prepararle a la enseñanza, y lo envía en misión de estudio al extranjero. Se dirige primeramente, como en una piadosa «peregrinación a las fuentes», a «la patria de la social-democracia», a Alemania. Se vincula allí con los corifeos del socialismo, Kautsky, Braun, Bebel, Adler, que le reciben con honor y hacen de altavoz a su creciente renombre en Rusia. Va también a Londres y a París, que más bien le decepcionan. Entre tanto, se ha casado con Helena I. Tokmakova, mujer de una agudísima sensibilidad, que no parecerá, sin embargo, participar desde muy cerca en los trabajos de su genial marido. A pesar de

este periplo de estudios y de su estado de joven esposo (pronto padre), Bulgákov encuentra el tiempo y los medios para componer los dos cuidados volúmenes de *Capitalismo y agricultura* (publicados en 1900). Conservará hasta el final de su vida esta capacidad de actividad intensa (a los casi cuatrocientos títulos de su bibliografía, hay que añadir los inéditos y una vasta correspondencia, no catalogada en su mayor parte).

Con sus primeros trabajos, se aplica a completar la teoría de Marx, su maestro, en cuanto a su parte más lagunosa: la cuestión agraria; pero sobre todo se dedica con celo, dando mucha importancia a esto, a justificar enteramente la teoría marxista en el ámbito filosófico, porque observa en ella debilidades e incoherencias. Encontrando la construcción filosófica de Kant innegablemente más sólida que la de Marx, querrá «autenticar» y corroborar la dialéctica marxista con la ayuda de la crítica trascendental. Por efecto de esta verificación, el edificio de Marx no sólo no resulta consolidado, sino que no tardará en agrietarse, hasta llegar después a desmoronarse. Bulgákov se ve obligado a constatar, en contra de sí mismo, que a los ojos de la filosofía la doctrina marxista simplemente no se sostiene. Su *creencia* está aniquilada. Está desesperado. El drama es tan profundo que, privado de sus convicciones vitales, Bulgákov piensa en el suicidio.

El estudio de autores rusos (Soloviev, Dostoievski...) y de los grandes filósofos griegos y alemanes le salva. Una larga evolución da comienzo (hacia 1900). Le conduce, en primer lugar, «del marxismo al idealismo».

En la colección de artículos que lleva este título (1903), Bulgákov explicita esta etapa de su vida. En efecto, publica en ella artículos escritos «para la defensa del marxismo», junto a los cuales sitúa los que sostienen el idealismo. Actuando así, dice en el prefacio, «deseo acentuar la vinculación interior» entre los dos y «demostrar el verdadero sentido y la importancia de la ruptura que se había producido en mi *Weltanschauung* (y no sólo en la mía), su lógica interna y la continuidad general del desarrollo de mis ideas» (p. V). «Después de la atmósfera oprimente de los años 80, el marxismo constituyó una fuente viva de actividad optimista, un grito de guerra de la joven Rusia, una especie de levadura social» (p. VII). Por causa de su positivismo obstinado, de su determinismo sin grietas y de su materialismo económico absoluto, ofrecía no solamente «la tentativa más seria y refleja de crear una sociología positiva», sino también «un sucedáneo de la religión». De aquí su atractivo prácticamente irresistible. En efecto, «en amplios círculos de la sociedad europea y rusa, donde el positivismo dogmático había cristalizado ya en una especie de creencia, adquiriendo incluso un aspecto de intolerancia puramente clerical, la necesidad latente de religiosidad se encontraba satisfecha por la teoría _xorciz-científica del progreso» (ver los detalles en *Problemas fundamentales de la teoría del progreso, ibid.*). «Para unos ateos religiosos (*sit venia verbo*), [el marxismo] resultaba tanto más seductor teniendo en cuenta que, a pesar de su carácter relativamente científico, lo que en él brotaba era un ardiente utopismo social (...). Posee también su escatología: la teoría del cataclismo social (*Zusammenbruchtheorie*) y el “salto” del reino capitalista de la necesidad al reino socialista de la libertad, el *Zukunftstaat*, el estado del futuro, el paraíso terrestre. (...) Es justamente en esta yuxtaposición de elementos científicos y utópicos, lógicamente incongruente, pero psicológicamente bien comprensible, donde se sostiene la seducción marxista. Por este hecho, bajo un envoltorio cientifista, se muestra capaz, no sólo de responder a los interrogantes de la razón, sino incluso de satisfacer la sed religiosa del absoluto» (p. X). (Sobre la relación entre esta sed religiosa y el utopismo social, cf. *El drama anímico de Herzen, ibid.*).

Recordemos los rasgos característicos de la naturaleza de Bulgákov: su exigencia de corazón no podía triunfar sin examen sobre su exigencia de razón. «En cuanto teórico, yo me esforzaba, en fe y conciencia, por servir al marxismo (...), por rechazar los ataques dirigidos contra él y por defender sus posiciones vulnerables (...). Pero, sin pretenderlo, e incluso a pesar de mi voluntad, resultó que, buscando justificar y consolidar mi fe, no hacía más que socavarla. Como consecuencia de cada uno de estos empeños, me sentía, no confortado en mi marxismo, sino, al contrario, cada vez más vacilante. De este modo, aun deseando ardientemente ser un defensor del marxismo ortodoxo, me convertía en uno de sus “críticos”» (*Ibid.*, p. X).

Una de las conclusiones, fundamental tanto en teoría como en la práctica, a las cuales llegó el filósofo crítico, fue la necesidad de «reconocer, como algo incuestionable, el hecho de que el ideal mismo del marxismo no está proporcionado por la ciencia, sino por la “vida”, y que, por tanto, es de una naturaleza *extra*-científica (...) Para el socialismo “científico” que se enorgullecía precisamente de este carácter de su ideal, esta conclusión resulta más bien devastadora, aunque yo no hubiera comprendido toda su importancia sino más tarde» (p. XI). No se realizaba este «ideal» manipulando simplemente nociones económicas y sociológicas, como la teoría del valor del trabajo y la de la plusvalía, nociones de las que Bulgákov acaba constatando la irrealidad (cf. Notoriamente, en la misma colección, *Las tareas de la economía política*, c. II, p. 335-347). «La cuestión del ideal social» dependía con evidencia de un problema mucho más vasto y más profundo, de raíces *metafísicas*: el problema *del hombre*. En conclusión de sus análisis, se le mostró con claridad a Bulgákov que «aquellos que, para justificar sus ideales sociales, pretenden no fundarse más que sobre la ciencia experimental, se engañan». Es necesario ir al fondo de las cosas y no contentarse con deslizarse sobre su superficie aparente. La verdadera cuestión, en este caso, es saber «sobre dónde reposan en realidad la teoría del progreso, la moral, la religión de la humanidad, todas esas cosas que los campeones de la concepción positivista, humanista o “igualitaria” consideran como evidentes y sólidamente establecidas (...). Ahora bien, estos problemas son insolubles por los solos medios de la ciencia experimental. Y cuando se les aporta una solución *de facto*, no es sino gracias a una metafísica de contrabando, al precio de la incoherencia y el engaño» (*Ibid.*, p. XV).

Ahora bien, todos estos graves problemas, íntimamente ligados a las tareas inmediatas de la existencia humana, eran ellos mismos tributarios de la respuesta que es indispensable aportar a la cuestión primordial del *bien*. ¿En nombre de qué especie de bien creen los hombres que pueden y deben pensar y actuar? ¿No es más que su representación subjetiva, sentimental o racionalista, y por tanto relativa? ¿Cómo una simple noción individual, sin carácter universal, imperativo, *transcendente*, podría justificar la vida y la muerte de los hombres? ¿O el bien será «un principio objetivo y absoluto del ser mismo? “El Bien” en cuanto tal, “la Justicia” en cuanto tal, ¿existen? Es inevitable plantear la cuestión en estos términos, inevitable por consiguiente preguntarse con decisión: ¿Dios existe? He aquí la cuestión de las cuestiones, y la respuesta a ésta las resuelve todas (...) Si resulta que sí, que Dios existe, entonces el hombre no es ya simplemente un simio con dos manos, *homo sapiens*; es un ser capaz de un progreso infinito (...), es un absoluto *en devenir* (Soloviev)» (*ibid.*, p. XVII). Pero si la respuesta es negativa, lo será también a todas las otras cuestiones o, en el mejor de los casos, no será más que una respuesta escéptica, «al modo de Iván Karamázov, de Herzan, de Nietzsche» (*ibid.*, p. XVIII).

Se ve claramente que esta dialéctica sin compromisos conlleva necesariamente, una vez más, la cuestión global del hombre. Y en particular, tanto en el ámbito de la teoría social como en el de la historia empírica de la humanidad (una preocupación

mayor de Bulgákov por aquella época), resulta de allí que «el principio director que el idealismo filosófico y la concepción religiosa del mundo proporcionan como base a la política económica y social del Estado, es la idea de la dignidad absoluta de la persona. La idea de la *libertad* y de los *derechos de la persona humana*, éste es aquel principio sagrado» (*ibid.*, p. XXI).

Por contraposición, el «humanismo» que no está fundado sobre la metafísica religiosa es filosóficamente injustificable y políticamente desastroso: por una parte, conduce a una ideología que hace del hombre un ídolo, el antropoteísmo; por otra, y en total contradicción con esto, disuelve a la persona humana en los conjuntos anónimos y abstractos de la «sociedad» y de la «historia», manipulando a la persona por el capricho de un economicismo político ateo y reduccionista.

No es que Bulgákov, en modo alguno, haya pasado de una concepción abstracta a otra, es decir, del determinismo materialista a una metafísica y a una teoría de las ideas. El fondo de su pensamiento es *realista* (incluso las utopías rusas, anarquistas o sagradas, tienen como objetivo su aplicación). Y es la irrealidad y la incoherencia del positivismo ateo el que le impulsa a buscar un realismo verdadero, sin alienación ni de la carne ni del espíritu, sin ruptura nihilista entre el hombre y el universo, entre lo creado y el principio creador, entre el ideal y la vida. Y lo encuentra en aquello que Soloviev se había atrevido a denominar como el «materialismo cristiano».

Bulgákov sigue enseñando la economía política, porque es su función en aquel momento, pero se refiere cada vez más a sus nuevas ideas filosóficas. Las expone con progresiva nitidez en las múltiples conferencias que es invitado a pronunciar en Moscú, en Kiev, más lejos aún, y en los numerosos artículos y ensayos que publica en diversos periódicos y revistas. Proclama y desarrolla la certeza ya imprescriptible, tanto intelectual como espiritualmente (si es posible distinguir ambos aspectos): *¡Dios existe!* (cf. *La Luz sin ocaso*, p. 1-95). Todo el pensamiento y toda la actividad humana, comprendida la económica, dependen de este hecho o de su negación. La filosofía, la literatura rusa lo atestiguan: están, en efecto, polarizadas por una toma de posición ante la religión: a favor o en contra (con titubeos y rupturas, como en Lérmontov, Herzen, Chéjov..., y casos extremos: Tolstói rechaza la tradición eclesial y llega a componer *Mi Evangelio*; Leóntiev se hace monje; Gógol, en el cual Belinski quiere «destruir al infame», quema sus obras; los seminaristas Dobroliúbov, Chernishevski, se vuelven «positivistas»; el p. Bújarev retorna al estado laico para servir mejor a la religión...). Sea como sea, afirma Bulgákov, «del mismo modo que la libertad es un carácter del espíritu inalienable de su naturaleza, así también la religión, aplicación fundamental de esta libertad, constituye el patrimonio universal de la humanidad (...). Puede haber hombres irreligiosos e incluso antirreligiosos, pero no hay hombres a-religiosos, por causa de la naturaleza metafísica del hombre» (*Las dos ciudades*, t.I, p. VIII).

La audiencia de Bulgákov se amplía, pero cambia de cualidad. Este «niño querido» de los socialdemócratas alemanes, esta *vedette* del marxismo ruso, que se pone a resquebrajar la dialéctica materialista y que expone con tanta ciencia como ardor las ideas de libertad, de equidad, de actividad espiritual, fundadas sobre una metafísica cada vez más explícitamente cristiana, provoca la indignación y el desprecio de sus graves colegas de la Universidad, el entusiasmo de los estudiantes y la admiración de los medios cultivados, no enfeudados al marxismo. Un Kautsky estima evidentemente que «Bulgákov se ha convertido en un idiota», y si un Plejánov sigue manteniendo correspondencia con él, un Lenin pasa del elogio al veneno; pero se entretejen lazos de amistad y de admiración, fieles hasta la muerte, con Berdiáiev, Florenski, Ern, Frank, los hermanos Trubetskói, el futuro patriarca Tijon...

El fuego de su debate interior no puede, sin embargo, ser aún extinguido por todo esto. Ciertamente, la fe ha remplazado en él a la creencia, y la certeza espiritual a la convicción ideológica. Sin embargo, no se decide a «dar el salto», cuya deliberación describirá más tarde, «el salto –insensato para la sabiduría del mundo– a la otra orilla, del “marxismo” y de todos los “ismos” sucesivos hacia... la Ortodoxia. Hay, efectivamente, un abismo entre las dos orillas, *es necesario* saltar. Si posteriormente hubiera que justificar “teóricamente”, para sí mismo y ante los otros, este salto realizado, serían necesarios muchos años de un trabajo perseverante, en diferentes campos del pensamiento y del conocimiento» (*Notas autobiográficas*, p. 65). El fruto de este trabajo es la obra enciclopédica de Serguéi Bulgákov, tanto filosófica como propiamente teológica.

No fue de un golpe como dio este paso. Recordemos que, al regreso de su misión de estudio en el extranjero, «la tierra se había retirado bajo sus pies». «Mi cabeza trabajaba sin descanso, planteando “problemas” sobre “problemas”, pero, interiormente, no tenía ya nada en que creer, nada que vivir, nada que amar» (*ibid.*, p. 64). El proceso que le conducirá a encontrar *la razón* para vivir, y después para dar vida a esta razón (es decir, para consagrarle la suya), no será ni breve ni sin dolor. Admitir intelectualmente los principios transcendentales de la actividad humana no basta para colmar el vacío de un espíritu que exige la integridad. De la idea abstracta a su encarnación, hay un desierto que atravesar; pero una voz, a la cual no podrían permanecer cerrados unos oídos sensibles, llama a emprender la travesía. Bulgákov empleará una quincena de años en este trabajo interior. Cada vez más «clara e imperiosamente», siente que tiene necesidad «no de una “idea filosófica de la Divinidad”, sino de la fe viviente en Dios, en Cristo, en la Iglesia» (*ibid.*).

Sabe perfectamente que no hay cristianismo sin la Iglesia, pero juzga que el aspecto histórico contemporáneo de ésta, estrechamente asociada al Estado, con su enseñanza estereotipada, moralizadora, escolástica, que las formas fijas de la religión oficial no corresponden a la verdadera religión y que no representan la viviente y plena actualización del misterio cristiano (si no es por la validez de los sacramentos; pero no ha llegado todavía para él el momento de participar en ellos). Tan pronto merodea «en torno a los muros de la Iglesia» (título de un libro de Rozánov), tan pronto se queda afuera, en el umbral. Un día, lo franquea (es entonces diputado en la Duma): ve a los fieles comulgar y él huye, derramando lágrimas «de impotencia y de indignidad» (*Notas autobiográficas*, p. 65).

Inútil decir que la seriedad de su reflexión y de su información patristica y ortodoxa, ya sólida, le apartan naturalmente de la «gnosis» falaz ofrecida por las doctrinas «esotéricas», teosóficas y antroposóficas que florecen en aquella época (y que seducirán a no pocos, notablemente a poetas-filósofos como Briussov o Biély).

El mismo Bulgákov nos ofrece una razón de estos desgarros: «Yo caracterizaría la tentación de mi increencia y el destino trágico al que me ha arrastrado como la contradicción entre el género de vida religiosa que yo veía en el pensamiento y en la cultura, y mis propias búsquedas e interrogativos, a los cuales yo no podía ni quería renunciar, en el nombre de la verdad tal como se me presentaba entonces» (*ibid.*, p. 26). ¿Qué le quedaba por *hacer*, conforme a su pensamiento y a su sentimiento? La realidad de las cosas mostraba que la acción social conducía a los parloteos _xorizado de la empresa parlamentaria o al demonismo, bien pronto sangriento, de la obra revolucionaria. Bulgákov no tiene, sin embargo, la intención de deponer las armas.

De este modo, a pesar de su agitación interior, desea seguir actuando según su impulso primero, y proseguir lo que él considera «un buen combate». Pero lo hace ahora como por una causa perdida, casi en contra de la evidencia: «eclesializar la

sociedad» por una intervención directa sobre los acontecimientos es manifiestamente una utopía empíricamente irrealizable. No se contenta con una consideración del espíritu para llegar a esta conclusión, sino que hace *la experiencia*. Sus «compromisos» constituyen otros tantos fracasos. Es consciente de ello y aprende la lección. Progresivamente, irá dominando espiritualmente la tentación política, tan exigente por otra parte.

Sin embargo, toma parte en la preparación de la revolución de 1905, cuyo día acoge «con entusiasmo». Pronuncia en la Escuela politécnica de Kiev «un discurso de una exaltación demencial» y, a la cabeza de los estudiantes, se hace presente sobre la plaza grande «para liberar a los combatientes encarcelados». Se da cuenta entonces de la verdadera naturaleza del evento. «Sentí con la mayor nitidez el soplo del espíritu del anticristo (...). Una vez vuelto a casa, arrojé mi lazo rojo a la basura. Y en el Evangelio, que abrí a modo de adivinación, leí: “este género (entonces no sabía aún reconocer cuál era éste) no puede ser expulsado más que por la oración y el ayuno”» (*Notas autobiográficas*, p. 76).

Se siente, sin embargo, llamado a participar en la «obra común» prevista por el Parlamento recientemente creado, la Duma. «Disponía para ello de los dones suficientes y tenía, por tanto, el deber de hacerlo» (*ibid.*, p. 80). El radicalismo de los partidos políticos le repugna y no se inscribirá en ninguno (lo explica notablemente en *Religión y política*, artículo para la revista *La estrella polar*, 13, Sankt-Petersburg 1906); esto le cerrará el acceso a la primera Duma. Sin embargo, es elegido diputado por la provincia de Oriol en la segunda Duma, pero sin partido, bajo la etiqueta de «socialista cristiano». Tiene allí su escaño del 20 de febrero al 5 de junio de 1907, como presidente de la comisión que trabajaba sobre la legislación en materia de Iglesia, y como miembro de las comisiones del presupuesto, de la legislación sobre la libertad de conciencia y de la política agraria. Pronuncia aquí el 12 de marzo un discurso en contra de la pena de muerte, que será famoso.

Pero «cuatro meses de sesiones en la Duma “revolucionaria” me hicieron perder completa y definitivamente el gusto por la revolución (...). Coged en la calle a los primeros que pasen, añadidles un puñado de gentes incapaces, pero con nobles pensamientos, inculcadles que son los salvadores de Rusia y que todo el país bebe cada una de sus palabras, y obtendréis la Segunda Duma de Estado (...). No conozco un lugar del mundo donde reine una atmósfera más malsana que la sala grande y los pasillos de la Duma, donde pronto vinieron a instaurarse de un modo natural los juegos demoníacos de los diputados soviéticos» (*Notas autobiográficas*, p. 80-81).

Bulgákov toma, sin embargo, algunas iniciativas, y participa en diversos tentativos de dar forma y estructura a un ideal que él llama «cristianismo social», «humanismo cristiano», «socialismo cristiano», en vistas de una «sociedad cristiana». En la revista *Voprosy zhizni* (Cuestiones de vida, 1905, 9), publica un largo artículo con este fin, que concluye con un programa en cinco puntos, titulado: *Una tarea urgente*. «Importa, proclama en él, proceder inmediatamente a la creación de “la Unión de política cristiana”, que se daría como misión cultivar (¿) la sociedad cristiana. Debe concebir la actividad política como una obra religiosa, un cumplimiento del mandato de Dios» (p. 359).

El mismo año, se forma en torno a Bulgákov, en Moscú, «un grupúsculo de personas que constituirían más tarde la Sociedad de filosofía religiosa bajo el nombre de Soloviev» (gentes como Ern, los futuros padres Elchanínov y Florenski, el príncipe Evgueni Trubetskói...). «Nos parecía que éramos precisamente nosotros los que estábamos llamados a iniciar en Rusia un *nuevo* movimiento religioso revolucionario (...), sueños insensatos de los que la misma vida ha mostrado la vanidad» (*Notas*

autobiográficas, p. 79). En este mismo espíritu, Bulgákov aporta su apoyo (al principio entusiasta, como redactor *de facto*, después cada vez más mitigado por el «radicalismo» dudoso de sus fundadores, uno de los cuales, por lo menos, terminará calumniándole) a la publicación de un periódico cotidiano, en Kiev, de «política cristiana»: *El Pueblo*. La falta de medios financieros y la censura terminarán pronto con él: siete números saldrán durante la semana de Pascua, del 2 al 10 de abril de 1906. De este tiempo data su amistad con Basili Zenkovski (que había compuesto para el número 1º un largo artículo: *Liberalismo y socialismo*), *privat-dozent* de la universidad de Kiev, que se juntará con él en la emigración en el Instituto de teología de París, como profesor de psicología y de filosofía, y que será ordenado sacerdote (autor de la clásica *Historia de la filosofía rusa*, París, t. I, 1953; t. II, 1955). Un artículo de Bulgákov, también en el número 1º de este efímero periódico: *La resurrección de Cristo y la conciencia moderna*, será retomado en la colección *Las dos ciudades* (Moscú 1911).

El tema de la «sociedad cristiana» o, más exactamente, de «la cristianización de las relaciones sociales y políticas» (cf. Zenkovski, *Recuerdos*, en *Vestnik RChD –El Mensajero–*, II-1983, nº 139, p. 118), dejará por largo tiempo como una sombra que acompañará al pensamiento de Bulgákov. En un artículo del *Bogoslovski vestnik* (la Revista de teología, cuyo director será su futuro gran amigo, Pável Florenski), preconiza *La necesidad de introducir las ciencias sociales en el programa de las escuelas de teología* (Moscú, febrero 1906); y veinte años más tarde llevará a cabo un curso de «sociología cristiana» en el Instituto ortodoxo de París. Señalamos además su *Social Teaching in modern Russian orthodox theology* (en *The twentieth annual Hale Memorial sermon*, 7 nov. 1934).

Con respecto a todo este aspecto de «acción directa», Bulgákov, sin embargo, reconocerá que, en el fondo, él «no había sentido nunca interés ni gusto por lo concreto», por los hechos en cuanto tales. Se podría aplicar el adagio antiguo a esta actitud: *eventus stultorum magister est*, el evento no es el maestro más que de las gentes sin razón. «Me encontraba siempre en trágica ruptura con los sucesos contemporáneos (...). Los contemplaba y los sentía, pero no tomaba parte en ellos, por lo menos en el sentido de una acción histórica exterior» (*Notas autobiográficas*, p. 71-72). Y añade una consideración que parece evidente y válida para todo «pensador»: «Sin embargo, lo que sucede en las almas merece tanta atención como el hecho bruto. Desde un cierto punto de vista, los acontecimientos anímicos son más importantes y más *esenciales* que los sucesos exteriores» (*ibid.*).

Pero estos últimos van a precipitarse, y su importancia será mundial: la guerra de 1914, la revolución de febrero de 1917, el golpe de fuerza bolchevique de octubre. Mientras que, hasta aquel mismo momento (ya había pasado la treintena), no sentía hacia la realidad de la autocracia más que «odio y desprecio», y había «experimentado toda la gama de los sentimientos de rechazo de aquella hacoa la intelligentsia», y mientras que, incluso «comprometido en la vía de la religión, la autocracia era a mis ojos su principal enemigo, factor de la falsedad esencial de nuestra vida eclesial» (*ibid.*, p. 75), reconocía en ella, sin embargo, por su visión interior, «el poder místico y sagrado del Estado». Y reconoce el dolor de estar «condenado a ver cómo este poder había *fracasado* en la historia de Rusia, cómo se retiraba de ella por sí mismo, secularizado, devaluado, para dejar el lugar a la *intelligentschina*», a las ideologías (los esclavistas serán sensibles a la desinencia peyorativa –*schina* acoplada a *intelligentsia*, «esta fatalidad y esta maldición de nuestra patria (...) en combinación natural con el nihilismo», *ibid.*, p. 74, 27).

En cuanto a la revolución misma, «yo la he experimentado trágicamente, como la devastación de lo que había para mí de más querido, de más dulce y alegre en la vida rusa: como la ruina *del amor*. Sí, la revolución ha sido precisamente una catástrofe del amor: ella ha hurtado al mundo el objeto de este amor y ha devastado el alma» (*ibid.*, p. 73; esta parte de sus memorias lleva el título de *Agonía*). Entonces, «gracias a un profundo sentimiento místico (...), yo sabía y constataba que el fracaso de la autocracia era el fracaso de Rusia, que la caída del Zar significaba la caída de Rusia. *Yo lo sabía y lo pensaba desde antes de la Revolución*, y lo confieso en el día de hoy en plena responsabilidad. *Así pues, yo no deseaba la revolución*, mientras que *todos* la querían; yo lloraba, mientras que todo el mundo se alegraba; yo estaba en duelo, mientras que todo el mundo se precipitaba hacia las nuevas nupcias» (*ibid.*, p. 75).

Aparece pues claro que desde el principio de su vida consciente y de su itinerario intelectual y espiritual, tras su partida del medio familiar, su entrada en el de la ideología, y hasta su «retorno a la casa del Padre» (e incluso después, a los ojos de algunos), el universitario, el publicista, el filósofo, alabado o vilipendiado, pero célebre en todas partes, se siente como «*entre dos mundos*, incapaz de fundirse en ninguno de los dos, huésped pasajero de dos campos. Es así como se ha determinado mi destino, según algunas prefiguraciones entonces oscuras: extranjero entre los propios, propio entre los extranjeros; en realidad, en ningún sitio en su propia casa» (*ibid.*, p. 33).

Durante este período, por así decirlo, interino de su vida, Bulgákov llevará a cabo su balance intelectual. Éste, podemos esperarlo, no tendrá la frialdad de un mero cómputo de hechos.

En *Karl Marx como tipo religioso* (1906), Bulgákov demuestra, apoyándose en documentos, que el móvil determinante y el motivo central de Marx no son otra cosa que el antiteísmo militante, bajo la influencia imperiosa de Feuerbach (el año anterior, había sacado a la luz *La religión del hombre-dios en L. Feuerbach*, cf. *Dos ciudades*, t. I). Marx ha transformado «el socialismo en un medio de combatir la religión» (cf. Bibliogr. Tr. Franc. En *Istina* 27, 1982, n° 2, p. 160).

Su tesis de doctorado está consagrada a la *Filosofía de la economía*. Sólo la primera parte, que forma, sin embargo, un todo, pudo ver la luz (en 1912). La segunda, verosíblemente, nunca fue acabada, pero algunos de sus temas, anunciados en el Prefacio, serán tratados en *Motivos fundamentales de la filosofía de la economía en el platonismo y en el cristianismo primitivo*, aparecido en 1916, así como en *La Luz sin ocaso*, parte III: *El hombre*, cap. 3, 2: *La economía y el arte*; 3, 3: *La economía y la teurgia*. Bulgákov enuncia y desarrolla aquí el principio bíblico de la actividad organizadora del hombre en el cosmos, según un modelo divino: la Sabiduría de Dios.

Esta obra, *Filosofía de la economía*, es muy importante. Por una parte, revestía «un valor particular» para el mismo Bulgákov, porque establecía «el balance interior de toda una época de su vida»; respondía al «deber de su conciencia filosófica ante su propio pasado» (Prefacio, p. I). Por otra parte, aportaba una solución original y fecunda a este problema, cuya «importancia es enorme» (y siempre actual), y que «incumbe a la filosofía»: «comprender el mundo como campo de aplicación de la actividad económica. Tanto el economicismo como el criticismo, y tanto el pragmatismo como el misticismo conducen a este problema» (*ibid.*). «El problema de la filosofía de la economía adquiere además una agudeza particular para la conciencia religiosa de hoy» (escrito, recordémoslo, en 1912). «En nuestra época de decadencia del sentimiento dogmático, cuando se reduce frecuentemente la religión a una moral más o menos coloreada por “emociones” pietistas, es de una importancia esencial sacar de nuevo a la luz el aspecto *ontológico* y *cosmológico* del cristianismo, que se manifiesta también, hasta un cierto punto, en la filosofía de la economía» (*ibid.*, p. III). Con este fin,

Bulgákov deberá utilizar la teología. Pero ¿cuál? La declaración que sigue es tanto más significativa en cuanto define, no sólo la perspectiva de esta obra, sino, más ampliamente, un método que estará en la base de la mayor parte de los escritos posteriores. Para demostrar este aspecto «ontológico y cosmológico» del cristianismo, «sobre cuyas ruinas se construye un materialismo filosófico y económico, por una parte, y un fenomenalismo idealista, por otra», es «de todo punto imposible servirse de la teología moderna al estilo de Kant, una teología vaciada de su metafísica: es necesario recurrir a la ontología, a la cosmología y a la antropología de san Atanasio de Alejandría, de san Gregorio de Nisa y de otros antiguos doctores de la Iglesia» (*ibid.*). Bulgákov se inscribe así deliberadamente en la línea patrística (algo que no era corriente en aquella época entre los filósofos, y ni siquiera entre los teólogos). Notemos además que algunas cuestiones de esta época, como la de la naturaleza (revelada) de Dios, de la naturaleza del hombre en el universo y de la relación entre ambas, quedarán como los temas principales de su obra ulterior.

No existe conclusión propiamente dicha para la *Filosofía de la economía*, porque sólo existe la primera parte (en la segunda, Bulgákov pretendía examinar «el problema de la *justificación de la economía*, su axiología y su escatología», «las relaciones entre la carne y el espíritu (la moral y la economía) y el sentido de la historia y de la cultura», *ibid.*, p. IV). Señalamos, sin embargo, algunos motivos esenciales para nuestra época (y que lo seguirán siendo, sin duda, para las posteriores): la economía considerada como una lucha por «transformar en un organismo viviente la materia inerte que actúa con una necesidad mecánica», por un proceso de «humanización (o de homificación) de la naturaleza» (p. 43), la cual constituye «el cuerpo periférico del hombre», en quien ella toma conciencia de sí misma (p. 106-107); el sentido de la economía bajo el ángulo de la filosofía de la naturaleza de Schelling, del idealismo de Kant y de Fichte, del materialismo de Marx (que ignora la realidad compleja de la naturaleza, no viendo en ella más que «un taller o un depósito de materia prima» (p. 310), así como ignora la realidad del hombre, que Marx reduce a las únicas dimensiones de un productor y de un consumidor); notemos aún la noción de la libertad como potencia y de la necesidad como impotencia (p. 239-243); los límites del determinismo social (p. 244-272); el aspecto económico del conocimiento, de la ciencia y de la técnica; lo mecánico como reino de la muerte (p. 171-205)...

Retenemos, finalmente, esta proposición mayor relativa al objeto del conocimiento. El conocimiento es «la economía en idea», mientras que «la economía es el conocimiento en acción» (p. 121). Su objeto es único, por el hecho de que participa en la sabiduría universal, en «el alma del mundo», que corresponde, en la transcendencia, a la Sabiduría de Dios. Resulta notoriamente que «los ideales sociales formulan, para el uso de la realidad histórica, aquello que existe en la realidad metafísica» (p. 134). Esto es así porque lo creado lleva el sello del Logos creador: en su principio, el mundo refleja a la Sofía, del mismo modo que la refleja, pero de modo eminente, el hombre-microcosmos. Su actividad económica, entre otras cosas, es una manifestación creativa de la sofianidad (existe un «espíritu de la economía») (p. 119-159; cf. P. 234-243).

La obra filosófica y teológica de Bulgákov contendrá de aquí en adelante desarrollos de esta doctrina de la Sabiduría divina (sofiología), que la *Filosofía de la economía* menciona por primera vez. He aquí un paso que representa de algún modo su clave: «Entre el mundo como cosmos y el mundo empírico, entre la humanidad y la Sofía, se da una *comunicación viviente* (...). Recibiendo la acción cósmica del Logos (...) la Sofía transmite sus energías divinas a nuestro mundo; ella lo ilumina, lo eleva del estado de caos al estado de cosmos. La naturaleza es antropomorfa, se conoce y se

encuentra a sí misma en el hombre, mientras que el hombre se reencuentra en la Sofía. Por ella, él asimila y hace repercutir en la naturaleza los rayos “inteligibles” del Logos divino; por el hombre y en él, la naturaleza se vuelve sofíánica». Dicho de otro modo, en virtud de «la participación real del hombre en la Sofía divina», toda *la actividad humana*, conocimiento, economía, cultura, arte, es *sofíánica* (p. 139). Bulgákov resaltará más tarde la noción de la Sofía creada, reflejo dinámico de la Sabiduría divina en el hombre y en el mundo (cf. *La Sabiduría de Dios, El Cordero de Dios, El Paráclito, La Esposa del Cordero, La zarza ardiente...*)

Entre tanto, junto con otros convertidos de renombre, como N. Berdiáiev, M. Gershenzon, P.B. Struve, S. Frank, Bulgákov publica una «colección de artículos sobre la *intelligentsia* rusa», *Veji* (Jalones, 1909), que hizo saltar los diques. Los remolinos provocados por el *veiovstvo* (la corriente de ideas nacida de *Veji*, según el término de Lenin), habrán de ser bastante temibles para que las enciclopedias soviéticas, incluso hasta cincuenta años más tarde, sigan levantando sus defensas contra «la utilización de las formas refinadas de la religión para oponerse al marxismo, (...) el camuflaje sutil (...) bajo los slogans de “libertad de la persona”, “libertad de la actividad creadora”, la apología de “valores espirituales”, de “tradiciones culturales”, que permiten a la reacción contemporánea sacar provecho de la *veiovstvo* para combatir la ideología comunista» (*Enciclopedia histórica*, Moscú 1963, t. 3, col. 410).

Veji presentaba algo así como el análisis espectral de la inteligencia nihilista y revolucionaria, después de la revolución del 1905. Otra antología expondrá el juicio aplicado a la de 1917 por los principales autores de la primera, y algunos otros: la revolución bolchevique constituye a sus ojos la más profunda de las catástrofes espirituales (*De profundis*, redactada en 1918, bien pronto censurada por el gobierno de los sóviets y confiscada en 1921). Sus escritos proféticos no verán la luz más que en 1967 (YMCA-Press, Paris). En un diálogo compuesto al modo de los célebres *Tres diálogos* de Soloviev (en el cual el *Relato del Anticristo* formaba la conclusión y como el testamento del filósofo), Bulgákov anuncia: «Europa no escapará tampoco a su bolchevismo. Será presa de las convulsiones de la revolución mundial. El caballero rojo de la revolución social hará también en ella su cabalgata (...). Todo está perdido si Rusia está perdida, la historia entera ha fracasado, se ha hundido en el abismo» (*En el banquete de los dioses, De profundis*, p. 150, 168).

En fin, saca a la luz en 1917 una obra cuya redacción había terminado en diciembre de 1916 y que representa una suma de sus «contemplaciones y especulaciones»: *Svet nevecherni, La Luz sin ocaso*. «Para el autor, este libro representa una especie de autobiografía espiritual o de confesión. (...) Constituye como el balance de todo mi itinerario espiritual» (p. 1). Más que «una colección de strómatas», como él la denomina, *La Luz sin ocaso* es una «composición sinfónica», firmemente orquestada, donde la variedad de los tonos y la diversidad de los temas están organizados según un plan riguroso.

«¿Cómo es posible la religión?» La respuesta desarrollada a esta cuestión preliminar, en términos filosóficos y existenciales, constituye la trama de la Introducción, subtitulada *La naturaleza de la conciencia religiosa* (95 páginas). Superando el idealismo crítico de Kant, Bulgákov expone la realidad de la experiencia religiosa del hombre. Ésta abre el acceso a lo trascendente *en el interior* de lo inmanente. Esta experiencia no es reductible a la moral ni al sentimiento, sobrepasa los *impasses* de la razón, y desemboca en el mito, en el símbolo, en el dogma. Por este hecho, permite un conocimiento del mundo y del hombre esclarecido por la fe.

En la primera parte, titulada *La Nada divina* (85 páginas), el autor expone la dialéctica (más bien la antitética) de lo trascendente absoluto, que, sin embargo, se

civil, le impedían volver a Moscú o a Kiev. Elegido profesor de la universidad de Simferopol, enseña allí la economía política y (ya) la teología. Naturalmente, participa también activamente en las reuniones consagradas a la filosofía religiosa, que tienen lugar en Yalta. En noviembre de 1920, Yalta es ocupada por el Ejército Rojo, y no tardará en ser excluido de la Universidad. Saca provecho de esta «vacación» forzada para redactar *La tragedia de la filosofía* (que será publicada sólo en traducción alemana en 1927), y para componer casi enteramente *La filosofía del nombre* (que será editada sólo diez años después de su muerte).

En el primero de estos libros, Bulgákov muestra por qué la historia de la filosofía es una tragedia. Por una parte, esta historia es «el relato de las caídas repetidas de Ícaro y de sus nuevos vuelos (...). El filósofo no puede dejar de elevarse en el éter, pero sus alas se funden inevitablemente por el ardor del sol, cae y se quiebra. Sin embargo, ha visto algo durante su vuelo, y habla de ello en su filosofía». Por otra parte, el filósofo clásico es prisionero del espíritu de sistema. Pero un sistema consiste nada menos que en «reducir muchas cosas, y el todo, a una sola; e inversamente, a deducir todo o muchas cosas de una sola» (citado en Lev Zander, *Bog i mir* [Dios y el mundo], YMCA-Press, Paris 1948, t. I., p. 49.) (...)

Una época menos simplificadora que la nuestra habría considerado sin duda *La tragedia de la filosofía* como una obra mayor por su interpretación de la morfogénesis del pensamiento filosófico, en cuya historia debería constituir un hito importante (a pesar de ciertas insuficiencias de la documentación de que podía disponer Bulgákov en Simferopol). Resumimos el análisis de la obra presentado por Zander (*ibid.*, p. 50-51), que sirve también para iluminar un aspecto del recorrido ulterior de Bulgákov. Todos los sistemas parten de los tres elementos del juicio que sirven para definir el pensamiento: el yo (o la hipóstasis), sujeto del juicio; la idea (el contenido o la naturaleza de este último), que corresponde al predicado; y el ser (o la realidad), que corresponde a la cópula. Pero los sistemas se fundarán únicamente, sea sobre el yo (el idealismo, Descartes, Kant, Fichte); sea sobre el ser considerado substancialmente, místico, empírico, materialista (el monismo, Spinoza, Schelling, en parte Leibniz). Sin embargo, la unidad orgánica de los tres elementos no viene *dada* más que por el dogma trinitario, prototipo de toda filosofía. Por el hecho de partir exclusivamente de uno de los tres principios, olvidando los otros dos, los sistemas filosóficos, «en lugar de ofrecer una elaboración sistemática de los principios de la trinitariedad», representan variantes de las herejías trinitarias. Y Bulgákov muestra, por ejemplo, cómo el sujeto transcendental de Kant o el yo que se pone a sí mismo de Fichte «no es ni padre, porque no existe hijo, ni creador, porque se queda sin creación»; cómo el mundo hegeliano de las ideas que tienden a crear el mundo «se resquebraja por falta de cohesión interna»; cómo los sistemas monistas que hacen de la $_$ una unidad completa y objetiva «lo disuelven todo en una universalidad sin persona ni cualidad». Bulgákov opone a estos sistemas la filosofía fundamentada en el dogma de la Trinidad, «el único postulado satisfactorio para el pensamiento», que abre el acceso al espíritu del hombre, que es portador de la imagen de su Creador. «Es en Dios donde hay que buscar el secreto del hombre». Para concluir, Bulgákov explica el sentido que las relaciones intratrinitarias (la generación del Hijo, la procesión del Espíritu Santo) y su revelación pueden tener para la filosofía. Retomará en el discurso teológico muchas de estas ideas (sobre todo en sus *Capítulos sobre la trinitariedad*, 1928).

En la *Filosofía del nombre*, Bulgákov comienza analizando la naturaleza de la palabra, del *logos* «por el que el hombre dice su pensamiento» (p. 9). En realidad, el *logos*, como la lengua griega lo connota, es al mismo tiempo palabra e idea. «La palabra no es simplemente el instrumento del pensamiento (...), ni el pensamiento es solamente

el objeto o el contenido de la palabra». En efecto, no son idénticos. «El *logos* posee una *doble* naturaleza, la palabra y el pensamiento, el cuerpo y el sentido se combinan en él sin división ni confusión». «O existen los dos juntos o no existen en absoluto en la conciencia». Ni el uno ni el otro son el producto de un proceso, aunque cada uno tenga un desarrollo, una historia. «No se puede explicar mejor el origen de la palabra que el del pensamiento; ni la una ni el otro poseen una génesis, ellos son. No se puede explicar el pensamiento más que por el pensamiento, pensando sobre él (...). Asimismo, no se explicará la palabra más que por la palabra, es decir, bajo el presupuesto de que la energía creativa de la palabra existe ya, que las palabras ya han resonado interiormente. No existe pensamiento que no esté encarnado en palabras, ni palabra que no encarne un pensamiento (...) Lo más sorprendente en la palabra, al mismo tiempo que lo esencial, es que el sentido y la forma, la idea y el cuerpo, sean en ella indivisibles e inconfundibles» (p. 19-21). «Pensamos por palabras-ideas, y el pensamiento es incapaz de salir de estos límites, es decir, de sobrepasarse (...). No nos queda sino reconocer con modestia y piedad que no somos nosotros los que enunciamos las palabras, sino que, resonando en nosotros, las palabras se enuncian por sí mismas. Nuestro espíritu es el teatro de la *auto-ideación* del universo (...). La palabra es *cósmica* por naturaleza, porque no pertenece sólo a la conciencia de la que surge, sino también al ser (...) y la palabra es antropocósmica o, más exactamente, *antropológica*, porque el hombre es el microcosmos en quien y por quien el mundo se enuncia. Esta energía antropológica de la palabra es la base real del lenguaje y de las lenguas» (p. 24). «El sustantivo atestigua por su existencia, no sólo que una cosa es dicha, es decir, que es una cualidad, una idea, sino también que esto *es*, cualquiera que sea el modo de este ser (...). Del mismo modo que la palabra aparece en nosotros como una respuesta a la voz del mundo, como un símbolo del ser mundial, asimismo el sustantivo (...) atestigua, no sólo que el mundo es cualificado y es expresado por la palabra, sino también que él mismo y sus cosas *son* por detrás de las palabras. *Aquello de lo que se habla existe*» (p. 49-50).

Tal es el fundamento del conocimiento, en función del ser mismo del mundo. En términos filosóficos, es la base ontológica de la gnoseología. Sean cualesquiera sus variantes lingüísticas, gramaticales, psicológicas, la palabra es un acto cognitivo por el cual «nosotros atribuimos a las palabras la cualidad y la energía de ser no solamente una idea, en el sentido cósmico y abstracto, sino también un *nombre* que significa un ser y que indica un lugar concreto en el universo» (p. 51).

Bulgákov estudia sucesivamente la significación de la letra, de las palabras y de su estructura en relación con el sentido antropocósmico. De aquí los capítulos sobre «el discurso y la palabra», sobre «la filosofía y la gramática», sobre «el lenguaje y el pensamiento», sobre «el nombre propio» (que expresa «la substancia existencial» de un hombre, «su yo concreto (...), el sujeto de todos sus predicados», p. 176); finalmente, sobre «el Nombre de Dios», su «icono verbal» (y «el icono verdadero de la Divinidad es su nombre», p. 184). De este modo, de la lingüística y de la semántica, por una filosofía de la palabra, Bulgákov desemboca en una teología del nombre.

«El conjunto orgánico de los nombres representa al hombre sofiánico, como una de las expresiones de su esencia *antropo-sófica*. La filosofía del nombre, la doctrina de la armonía y del organismo de los nombres, conduce a la doctrina de las esferas de todo aquello que es, cuyo fundamento es la Sofía divina y el hombre sofiánico universal, Adam-Cadmon, que da un nombre a todas las cosas, porque él encuentra todo nombre en sí mismo» (p. 169).

Veinte años más tarde, Bulgákov redactará un post-scriptum característico de la continuidad, tanto de su pensamiento filosófico como de su intuición y de su problemática mayores: *Interpretación _xorcizado_ del dogma del nombre de Jesús*.

Estas páginas completan la conclusión del último capítulo del libro: «el Nombre de Dios es Dios». La expresión había sido empleada por el célebre padre Juan de Kronstadt y por algunos monjes del Monte Athos, adeptos al hesicasmo, que dedicaban una veneración especial al Nombre. Habían sido violentamente atacados, y el Concilio general de la Iglesia rusa (1917-1918) había nombrado una comisión para examinar su caso. Bulgákov era miembro de ella y preparaba una relación sobre la cuestión, cuando el poder de los sóviets dispersó el Concilio. Esta relación constituyó el embrión de la *Filosofía del Nombre*, (...) donde un centenar de notas y una decena de excursus (sobre los nombres de Dios en la Biblia, sobre el Cratylo, sobre el Sofista de Platón...) apoyan el propósito: fundar sobre la palabra una teoría del conocimiento cósmico, antropológico y teológico.

Y dado que la fórmula: «el Nombre de Dios es Dios», había sido la motivación inicial de este trabajo, conviene citar su conclusión: «Este juicio *no es reversible* (...). La fórmula no quiere decir en modo alguno que Dios sea el Nombre mismo, no conduce a un fetichismo del Nombre; presenta el misterio eterno e inaccesible de la encarnación y de la condescendencia divinas, de la presencia de Dios en su nombre, certificada por el misterio de la oración» (p. 216-217). El Nombre de Dios está «marcado sobre el universo entero, sobre toda la humanidad y sobre el mundo de los ángeles (...). Penetra todas las cosas, porque “todo ha sido hecho por él, y nada de lo que existe ha sido sin él” (Jn 1, 3)» (p. 225).

Este sobrevuelo precipitado sobre las principales obras de Bulgákov, compuestas durante el primer cuarto del siglo XX, nos ha permitido ver que su itinerario intelectual iba siendo cada vez más adecuado a su evolución espiritual. Así, sin perder nada de su coherencia interna a través de la variedad de los temas tratados, su filosofía religiosa tendía de uno modo natural hacia la teología propiamente dicha. Para hacerse una idea lo más aproximada posible del hombre y de la obra, y de ésta por medio de aquél, es importante intentar aunque no sea más que un trazado de los jalones sobre esta «vía tan compleja» que fue el camino interior del espíritu y del corazón del filósofo contemplativo y creyente. Él mismo nos ha dejado algunos testimonios.

En efecto, hemos podido constatarlo, siempre subyacente y alimentando la inteligencia, a veces secretamente, después en plena conciencia, asciende del fondo del alma la savia de la inspiración religiosa. Bulgákov precisará más tarde (en *La Luz sin ocaso*, en las *Notas autobiográficas*, en las cartas) el sentido de estos impulsos íntimos que serán como el resorte psicológico de sus trabajos. Si se intenta sistematizar estos motivos que permanecen estrechamente entrelazados, se podrá discernir en ellos más particularmente los motivos de la tierra natal, de la belleza, de la muerte, con sus resonancias divinas y humanas. Se los puede percibir desde su infancia y a lo largo de toda su existencia.

Algunas experiencias espirituales de su primera juventud, de su adolescencia, de los primeros tiempos de su madurez creciente, incluso durante el período en el que «la increencia se convirtió en su fe (materialista)», no quedaron sin fruto. Los recuerdos que relata medio siglo más tarde atestiguan su vivacidad. Y encuentra en estos recuerdos la semilla de su convicción permanente: la relación sofiánica entre la Divinidad y el universo.

El enraizamiento ancestral en un lugar de la tierra es «el misterio sagrado de cada hombre, tanto como lo es su nacimiento. Por los mismos vínculos sagrados que, por el seno de su madre, le unen a sus ancestros y lo insertan en el árbol de la humanidad, el hombre está ligado por medio de su patria a “la madre-tierra” y a todo el universo creado por Dios (...). Todo aquello que es mío y me constituye, viene de *allá*

(de mi patria). Y, al morir, yo volveré allí, por las mismas puertas del nacimiento y de la muerte» (*Notas autobiográficas*, p. 7).

Un aspecto de este «misterio», que Bulgákov mencionará en 1938 en un escrito dedicado a su mujer (*Mi patria*, en *Notas autobiográficas*, p. 7-23), era «el germen de unas inspiraciones que más tarde llegarían a ser todo un sistema teológico» (...) «y a medida que camino en esta larga vía y que escucho este testamento, con una claridad cada vez mayor me aparece (mi patria) como la sonrisa original de la Sofía divina que me ha susurrado dulcemente, muy dulcemente, su nombre (...). Durante toda mi vida he buscado encontrarla, he querido conocer este nombre. En la atareada vanidad de la existencia, partí de la casa paterna, y, lanzándome a la prosecución de lo visible, cesé de percibir lo invisible. Pero las apariencias falaces se borraron gradualmente con los encantos tangibles, y mi alma volvió a ver aquello que no perece y que no es de aquí» (*ibid.*, p. 23).

Bulgákov situará la fuente de esta intuición fundamental, de este «legado» recibido de la tierra de sus ancestros. «La patria de mi patria, su santo de los santos, era la iglesia de San Sergio» (la de Livny, su ciudad natal) (...). «Era bella como la naturaleza, de una belleza humilde y dulce (...). Había sido ampliada con un santuario dedicado a la Madre de Dios (...), en consonancia evidente con la Laura de la Trinidad-San Sergio» (...). La alusión a la «consonancia» no resultará «evidente» más que para aquellos que conozcan ciertas obras de Bulgákov, tales como *La zarza ardiente*, o *La Sabiduría de Dios* (Lausanne 1983, cap. VI, especialmente p. 80 a 85), que exponen el aspecto xorcizado de la veneración de la Madre de Dios, de la cual San Sergio había recibido revelaciones particulares; una iglesia de la Dormición (Asunción) había sido construida en la Lavra desde los primeros años del siglo XV, después de su destrucción por los tártaros. Por otro lado, la fiesta de la dedicación de las iglesias rusas dedicadas a la Santa Sofía era celebrada en la fecha de la Natividad o de la Dormición de la Virgen. «Yo no sabía por aquel entonces que había recibido mi nombre, que había sido bautizado y que había nacido espiritualmente en una iglesia *sofiánica*, que había sido consagrado servidor de la Sabiduría de Dios, del orden de San Sergio» (*Notas autobiográficas*, p. 12). Hay que añadir que «San Sergio» es la iglesia parroquial del Instituto de teología ortodoxa de París, el cual acabó por tomar su nombre. Bulgákov llegará a ser rector de la primera antes de ser nombrado decano del segundo.

Otras «emociones», de apariencia a primera vista puramente anímica, dejarán sus «semillas» en su espíritu. «Andaba por mis veinticuatro años. Desde hacía cerca de diez años, la fe se había quebrado en mi alma (...), la posibilidad misma de dudar se había borrado de ella (...). La tarde caía. Atravesábamos la estepa del Sur (...), dorada por la púrpura del crepúsculo sereno. A lo lejos, las alturas del Cáucaso resplandecían de azul (...). Yo me abría a la revelación de la naturaleza. Con una pena sorda y muda, mi alma se había habituado desde hacía mucho tiempo a no ver en ella más que un sombrío desierto recubierto de belleza como de una máscara engañosa (...). Y de pronto, mi alma conoció una emoción, una alegría, un frémito: *y si fuera* (...), no desierto, ilusión, muerte, sino Él, el Padre bueno, su vestido, su amor (...). Intenté captar de nuevo este pensamiento elusivo, esta alegría de un instante (...). Y *aquello* se desvaneció en mi alma antes incluso de nacer en ella, por inercia, por pereza, por temor. Dios había llamado dulcemente a mi corazón, que había escuchado, temblado, pero no se había abierto (...). Y Dios se alejó». Bulgákov juzgaba esta experiencia como algo que le marcó tan profundamente, que situó su relato en la parte narrativa de su apología ortodoxa de la filosofía religiosa: *La luz sin ocaso* (p. 7-8; este pasaje, *Llamadas y encuentros*, con el subtítulo: *De la historia de una conversión*, será retomado en las *Notas autobiográficas*, p. 61 ss.)

«Olvidé deprisa, añade Bulgákov, el humor caprichoso de aquella tarde en la estepa. Después de lo cual, volví a ser mediocre y vulgar, como raramente lo había sido». Si embargo, a juzgar por este mismo escrito, al menos otros dos choques emotivos le fueron concedidos, de efectos más perdurables. «*Aquello* se hizo de nuevo escuchar, pero esta vez de modo alto y fuerte, imperiosamente. ¡Y nuevamente ante vosotros, montes del Cáucaso! Yo contemplaba vuestros hielos que refulgían entre mar y mar, vuestras nieves enrojecidas por la aurora, vuestras cumbres que apuntaban hacia el cielo; y mi alma se enaltecía (...). Resplandecía ante mí el primer día de la creación (...). Un sentimiento inesperado crecía y se afirmaba en mí: ¡la victoria sobre la muerte! Deseos de morir en el instante (...) para entrar con regocijo en aquello que se elevaba, centelleaba, resplandecía con el esplendor primero (...). Mi alma guardó este instante del encuentro, banquete nupcial, primera visión de la Sofía» (*ibid.*, p. 8).

Esta intuición, aunque era «imperiosa», se anegó también. «Mi vida tomó un nuevo rodeo, se transformó en impresión de turismo, una película recubrió la experiencia primera». La impronta debió quedar, sin embargo, bastante viva, para que Bulgákov pudiera escribir poco después: «Aquello de lo que me habían hablado las montañas con su esplendor solemne, lo reconocí muy pronto en la mirada tímida de una joven mujer, sobre otras orillas, al pie de otras montañas» (*ibid.*; seguramente en las montañas de *_xorci*: su futuro suegro tenía una propiedad en Oleiz, no lejos de Yalta).

En cuanto a la muerte, he aquí dos experiencias memorables, aunque de profundidad y fuerza desiguales. La primera fue causada por el fallecimiento de su abuelo materno. Bulgákov tenía alrededor de doce años. «Por un lado, me sentí místicamente impresionado, pero, por otro, yo me defendía con un amor animal de sí mismo (...). Sin embargo, se hacían buenos funerales en Lyvni, una especie de Egipto. Y, ante todo, ningún miedo (...). Una inspiración especial de la muerte entra en la casa del difunto (...). Si esto fuera posible, yo diría que estas exequias eran sofíánicas; sello de la eternidad, triunfo de la vida, reunión con la naturaleza» (*Notas autobiográficas*, p. 18). Este acento resurreccional y cósmico adquirirá una gravedad desgarradora con ocasión de la muerte de su hijo Iván, «Iváshechka», que aún no había llegado a los cuatro años (1909). En una «carta íntima», escribirá: «no quiero perdonar al cielo (...). ¿Cómo perdonar aquello que uno no podría comprender? Y no debo perdonar, porque Dios ha condenado a sus “abogados” ante Job, que lo habían explicado todo con sus razonamientos (...). Oh, yo no me rebelaba, miserable y ruin habría sido la revuelta. Pero no quería resignarme, vergonzosa hubiera sido la resignación». Bulgákov muestra aquí, nos parece, una de las claves del aspecto contemplativo o místico de su naturaleza, sobre el cual permanecerá siempre muy discreto. Ante el cuerpo de su hijo, él espera, a la expectativa de una «respuesta» a la agonía de Iváshechka y a su propio dolor. Tiene una visión y una audición directas. Están impregnadas, sin embargo, de un doble carácter, de luz y de sombra. «El Padre me respondió sin decir palabra: el crucifijo del Hijo Único se alzó sobre la cabecera. Yo escuché esta respuesta y me incliné. Pero los sufrimientos inocentes y el sarcasmo de algunos formaron una nube espesa entre el crucifijo y el cuerpo. Y allí —yo lo sé con certeza—, en esta nube, estaba encerrado el secreto de mi propia existencia (...). Por una ascesis continua, por medio de una cruz cargada durante la vida entera, yo podría disiparla. Y sabía con no menor seguridad que ello era posible, porque se trataba de la sombra de mi propio pecado (...). Yo supe entonces de una vez por todas que Dios habla y que el hombre escucha, y (...) que no viene reducido a cenizas». Una nueva experiencia le esperaba en la iglesia, durante los funerales. «No sabía dónde se celebraba la liturgia, si era sobre la tierra o en el cielo (...). ¿Quién estaba ahí de pie, en el santuario, a la derecha? (...) ¿No se trataba de un concelebrante celeste? Pero esas caras horribles de demonios que me miraban con una

malignidad inimaginable (...), ¿también ellas en el santuario? (...) Pero vosotros sois impotentes ante su luz (...). Escucho la epístola sobre la resurrección y la transfiguración universales (...) y comprendo por primera vez que aquello *será*, y *cómo será*» (*La Luz sin ocaso*, p. 12 s.).

Sin embargo, ni siquiera la muerte de este hijo querido, cuya herida llevará toda su vida, podrá difuminar en Bulgákov el recuerdo agudo de la muerte de sus hermanos: la muerte, «santa y bella», de su hermano menor, Mijail, «enviado, como si se tratara de un ángel, para sacar a flote tesoros en mi alma (...). ¡Qué “adiós” cuando me abrazaba!»; la muerte del pequeño Kolia, «gotas de rocío celeste, que caían en mi corazón tenso por el amor de mí mismo, pero no inerte, y que lo hacían arder (...) como una especie de amor sacrificial hacia mí» (*Notas autobiográficas*, p. 20-21). Bulgákov era entonces escolar, después estudiante, inmerso existencialmente en su período de «increencia». Puede resultar quizá chocante el que el autor refiera inmediatamente todos estos dramas a sí mismo, que vea en ellos unos sacrificios que le serían ofrecidos. No esconde su egocentrismo de entonces, tan rígido, pero no engeguecedor. En compensación, encontramos la experiencia, que repitió varias veces, de una verdad religiosa tan frecuentemente considerada de un modo abstracto, incluso cuando se la percibe: el traspaso de un ser próximo a la otra vida no queda sin efectos sobre nuestra existencia (y viceversa). Es un aspecto esencial de la comunión de los santos.

Hacemos observar desde este momento que la muerte, la condición de ultratumbra y los «fines últimos», es decir, la escatología, serán el objeto de la conclusión (más de 200 páginas) de *La Esposa del Cordero*, tercera y última parte de su obra maestra sobre *La Sabiduría de Dios y la Teantropía*, y que la última obra que compondría está consagrada al *Apocalipsis de Juan* (ed. Póstuma, 1948). Nada de todo esto era para él el objeto de una simple especulación abstracta y gratuita.

Como lo hace notar Zander, la obra de Bulgákov «no se contentaba nunca con lo “dado”, tenía ante la vista constantemente el objetivo buscado, aquello que está por venir (...). *La escatología*, por consiguiente, no constituye simplemente uno de sus temas, un capítulo entre otros: representa una categoría fundamental de su pensamiento, el coeficiente que es presupuesto por todas sus concepciones, la melodía misteriosa e inquietante que él escuchaba sea en la economía, en la filosofía y en la teología» (*op. Cit.*, t. I, p. 14-15).

Otro choque, de una amplitud quizá menor, pero igual de inolvidable, fue provocado por el arte. En Dresde (en 1898), «cumpliendo con nuestro deber de turistas (...), nos apresuramos para visitar el Zwinger y su famosa galería. Mi conocimiento del arte era casi nulo y no sabía en absoluto lo que me esperaba. Fueron los ojos de la Reina del cielo que venía sobre las nubes y sostenía en sus brazos al Niño eterno. Había en ellos una fuerza inmensa de *pureza* y de *sacrificio visionario* [se trata de la Madonna *_xorciz* de Rafael]... Me encontraba perdido, la cabeza me daba vueltas, derramaba lágrimas al mismo tiempo gozosas y amargas (...). No se trataba en absoluto de una emoción estética, era un *encuentro*, un saber nuevo, un *milagro* (...). A pesar de mí mismo (¡yo era entonces marxista!), denominé como *oración* a esta contemplación; y cada mañana corría a la galería antes que nadie para quedarme fijo ante el rostro de la Madonna y “orar” y llorar», (*ibid.*, p. 9).

Un cuarto de siglo más tarde, Bulgákov acudirá a Dresde para volver a ver el objeto del «entusiasmo religioso» que había hecho derramar lágrimas al materialista convencido. Entre tanto, el «teólogo del marxismo» se había convertido en filósofo cristiano. Había hecho el aprendizaje de la oración, había sido iniciado al sentido simbólico del verdadero arte sagrado, el del icono. Desde la primera mirada, constató que esta Madonna «no es la imagen de la Madre de Dios». Al igual que la primera vez,

no se trataba de una «impresión estética», sino de una percepción profunda, en función del grado de madurez de su espíritu. No son «los angelotes, la santa de perfumería, en una pose dulzarrona y una media sonrisa coqueta» los que le echan para atrás: «Lo que yo vi y sentí entonces era la *impureza*, la ausencia de castidad del cuadro» (*Notas autobiográficas*, p. 106, 108). Representa una bella mujer joven, «la feminidad, el sexo», pero en ningún modo «a la Siempre Virgen que está por encima del sexo, que no puede ser considerada como una mujer, aunque en ella aparezca la figura de la hipóstasis femenina en el hombre (...). “*Siempre*” es aquí una definición, no temporal en el sentido de un estado, sino ontológica en el sentido del ser». «Así, ningún *naturalismo*, todo lo refinado que se quiera, es capaz de mostrarla: aquel no dispone más que de la naturalidad, y ésta no conoce más que a la mujer», mientras que «el simbolismo ascético del icono consiste ante todo en sobrepasar el naturalismo (...) para hacer transparente la condición sobrenatural del mundo, la de la gracia» (*ibid.*, p. 107).

Notemos a propósito del arte dos juicios de Bulgákov que, del mismo modo que las afirmaciones precedentes, son testimonio de la sensibilidad de su espíritu, constantemente despierto, y que tienen una estrecha relación con su concepción de la historia y del hombre. Además, desembocan en aquel *escatologismo* que constituye su preocupación permanente, y no están sin analogía, negativa o positiva, con las experiencias espirituales de las que hemos tratado. El Renacimiento «ha creado un arte del genio humano, pero no de la inspiración religiosa. Su belleza no es la de la santidad, sino la del principio ambiguo y demoníaco (...), cuya sonrisa juega sobre los labios de las figuras de Leonardo (...). De aquella belleza no se puede decir que pueda “salvar al mundo” (Dostoievski), porque ella misma tiene necesidad de ser salvada» (*ibid.*, p. 107 y nota). Pero se trata precisamente de los destinos del mundo, de los que el arte es una expresión, porque los artistas del Renacimiento han sido «al mismo tiempo la víctima y el instrumento de una *secularización* mística, del triunfo de la concepción pagana del mundo»; «el arte se convirtió en una magia de la belleza, la cual, equívoca y seductora, recubre con su nube rosada el mundo del espíritu» (p. 110). Y lo que hace temblar a Bulgákov «es que está aquí patente un *testimonio* del estado espiritual en el que se encuentra Occidente, más auténtico y convincente que todos los volúmenes de su teología. ¿Cómo una tal idolatrización del hombre, en el lugar en que habría de encontrarse lo santo, ha podido producirse y pasar desapercibida? Y si no se ve, si no se comprende esta subversión, si lo que aquí se percibe es plenitud de fuerza, ¡qué horror! A partir de *aquí*, el camino conduce hacia un “tiempo nuevo” y a su caída en el vacío» (p. 111).

En otra galería (la de Schukin en Moscú), Bulgákov visitará una exposición de pintura moderna (1914). «Cuando uno entra en la sala donde están reunidas las obras de Pablo Picasso, le sobrecoge una atmósfera de terror místico». Los personajes de su primer período están caracterizados por «una angustia casi inhumana en los ojos», por «una música desolada en las figuras». «Después vienen las telas del período cubista, por el momento el punto culminante de su obra (...). He aquí una “Mujer desnuda con paisaje”, retorcida en una posición monstruosamente erótica, las piernas como las palmas de un *_xorciz*, pesada, mofletuda, descompuesta; cinismo maléfico, el desafío de la corrupción, rebeldía de la carroña. He aquí la “Mujer después del baile”, (...) vampiro de cuyo cuerpo no queda más que la malignidad y la geometría (...). Después de hacer honor a la técnica del pintor, a su trazo, al color, que demuestran su maestría y una entera *correspondencia* entre la forma y el contenido, el filósofo se pregunta cuál es su tema dominante: «Indudablemente, la mujer, la Feminidad misma (...). ¿Cómo la ve, cómo la percibe? Aquí está la clave de su obra, porque la Feminidad, el Alma del mundo, es la matriz del arte, al mismo tiempo que su amor. En Picasso, aquella aparece

insultada, deforme hasta lo indecible, como un cuerpo horrible que se quiebra y se deshace en todas sus partes: cadáver de la belleza, cinismo antitético». «Otras telas de la misma época, con el contenido más inofensivo que se pueda pensar: naturaleza muerta, botella y vaso, bandeja con frutas (...), exhalan todas ellas una especie de gracia maléfica que se percibe casi físicamente en esta sala (...) de los “iconos negros” (...). ¡Qué infierno ha de albergar el artista en su alma si ésta exuda tales emanaciones!» (*El cadáver de la belleza*, en *Tichie dumy*, Pensamientos serenos, Moscú 1918, p. 33, 35, 36). «El demonismo en el arte es, ciertamente, la forma más íntima, la más sutil y, por consiguiente, la más peligrosa que asume la tentación luciferina de la actividad creadora, porque el arte está vinculado con unas capas del espíritu más profunda que aquéllas que tocan, por ejemplo, la filosofía o, *a fortiori*, la ciencia (...). La posesión vuelve a ser un fenómeno extendido en la modernidad, combatirlo exige sobriedad, salud espiritual (...) y, ante todo, la roca de la fe; se trata de buscar el apoyo, no en la propia subjetividad ni en su alienación, sino en la vida eclesial. No se exorciza a los demonios más que por el nombre de Cristo, que es la Iglesia» (*ibid.*, p. 51).

Pero, ¿cuál es, pues, esta Iglesia de Cristo, «la roca» de la fe viviente, para agregarse a ella? Bulgákov lo sabe, pero para pasar de la teoría a la realización, para llevar a cabo «el salto sobre la otra orilla», es decir, para «creer vitalmente, asumir por experiencia lo que constituye la Ortodoxia, para retornar a su “práctica”, necesitaba aún recorrer un largo, muy largo trayecto, y superar en mí mismo muchas cosas que se habían adherido a mi espíritu durante mis años de xorciza. Yo era perfectamente consciente de ello y no perdía ni por un instante mi lucidez (...). Y sin embargo, la cuestión estaba ya resuelta (...). ¿Quién podrá decir cuándo y cómo nace el amor en el alma y le ofrece su revelación? (...) Pero los años pasaban, y yo permanecía aún, atormentado, en la parte de acá del recinto» (*La Luz sin ocaso*, p. 9-10). Habíamos mencionado ya una incursión decepcionante que había realizado en una iglesia en el curso de una liturgia. Llamamientos repetidos y otros «encuentros» poderosos y dulces ayudarán a Bulgákov a adscribirse en «el camino».

«Otoño. Un eremitorio perdido en la foresta (...). Yo había aprovechado una ocasión para venir hasta aquí con la secreta esperanza de reencontrar a Dios. Pero asistía a las vísperas insensible y frío. Después del oficio, cuando se dio comienzo a las oraciones por “los que se preparan a la confesión”, salí casi corriendo de la iglesia. Caminaba en la angustia, sin ver lo que me rodeaba, en dirección a la hospedería, y volví en mí... en la celda de un *stárets*. Había sido *conducido* hasta aquí (...). Aprendí de él que todos los pecados del hombre no son más que una gota en el océano de la misericordia divina» (*La Luz sin ocaso*, p. 10; *Notas autobiográficas*, p. 66, hacia 1908). Es conocido que muchos de los pensadores rusos, con destinos bien diversos, acudieron a visitar a los «padres espirituales», sobre todo al «desierto» de Optina (*Optina Pustyn*): Dostoievski, Soloviev (éstos fueron juntos), Tolstói (que se desvió), Léontiev (que se incorporó), los hermanos Trubetskói, Berdiáiev...

En otra ocasión, cerca de un monasterio, «en el silencio, de pronto, xorcizado de algún lugar allá en lo alto, el son de una campana repicó, después se hizo de nuevo un silencio completo hasta que empezó a resonar de nuevo con regularidad. Se llamaba a la vigilia. Como si fuera un recién nacido, yo escuchaba el carillón melodioso y sentía, no sin temblor, que me llamaba a mí también a hacerme presente en el templo de los creyentes (...). Poco antes, en la celda de un santo eremita, Bulgákov había hecho la experiencia del perdón y del «retorno a la casa paterna». Ahora, «yo sabía, en la santa liturgia, que yo también era realmente copartícipe de todo aquello: también para mí y por mi causa ha sido el Señor colgado del árbol y ha derramado su purísima Sangre; también para mí había sido preparada la santa mesa por los manos del sacerdote» (*ibid.*).

De todos los encuentros humanos que Bulgákov había realizado, el más decisivo sin duda para su evolución espiritual y para su teología futura fue precisamente el encuentro con un sacerdote que se convirtió en su compañero filosófico y su guía litúrgico: el padre Pável Florenski. Nesterov los representó en un cuadro que tituló: *Los filósofos* [Tretiáková Galería, Moscú]: caminando uno junto a otro por un llano que limita en el plano del fondo con un espeso bosque, Florenski en sotana, la cabeza inclinada, calmo y meditativo; Bulgákov proyectado hacia adelante, con la mirada impetuosa e inquieta (...). «Pintada durante los atardeceres de mayo de 1917, en el pequeño jardín de Pável, esta tela debía ser, según el diseño del artista, no sólo el retrato de dos amigos, debido a un tercero, sino también un cuadro espiritual de la época. Para el pintor los dos rostros expresaban la visión del mismo objeto, pero de un modo diferente: uno, como una visión del horror; el otro, como una visión de la paz, del gozo, de la superación sublime (...). El artista había percibido dos figuras del *_xorcido_* ruso, desde el lado de acá de la existencia terrestre y desde el otro lado, la primera figura en la lucha y en el desarraigo, la segunda encaminándose hacia el cumplimiento triunfal... Tal es la fe cristiana» (Discurso fúnebre dedicado a Pável Florenski).

Su comunión de corazón y de espíritu era profunda. Por la envergadura del pensamiento y de la erudición, y sobre todo por la experiencia litúrgica y el conocimiento de la tradición eclesial, Florenski, diez años más joven que Bulgákov, le adelantaba y precedía en la carrera espiritual. Sus encuentros y conversaciones durante siete años (de 1912 hasta la partida de Bulgákov para *_xorci_* en 1918) fueron probablemente uno de los factores más fecundos en la vida de aquel que habría de convertirse en el padre Serguéi. Es delicado, de modo general, pronunciarse sobre el tema de las influencias cuando faltan testimonios directos y una confrontación sistemática de los textos, pero parece evidente que, si Bulgákov ha encontrado en la Escritura ciertos temas que serán *Leitmotive* de su obra, como los de la divino-humanidad (teantropía) y de la Sabiduría de Dios, y si Soloviev se los ha presentado de modo filosófico, es Florenski quien se los ha inspirado y los ha revestido de forma teológica (así, por ejemplo, además de la Sofía, los temas de la Madre de Dios y de la Iglesia). Por ejemplo, cuando Bulgákov utiliza por primera vez la noción de la Sofía, en su tesis sobre *La filosofía de la economía*, es el mismo año (1912) en que Florenski ha sostenido la suya (*Sobre la Verdad espiritual*, aumentada y publicada en 1914 con el título *La columna y el fundamento de la Verdad*). Bulgákov no dejará de referirse más de una vez al p. Pável, e incluso de citarlo textualmente, en particular en *La zarza ardiente*, donde trata sobre la veneración ortodoxa de la Madre de Dios precisamente desde el ángulo de la sofiología: la *Columna* contiene un amplio esbozo. Han desarrollado juntos la idea fundamental de la Trinidad como principio de un pensamiento integral. (...) Le debe, en fin, varios elementos esenciales de su doctrina sobre la Iglesia, así como algunos principios directivos de su teología en general (el tema de las antinomias de la conciencia religiosa), cuya dialéctica se refiere constantemente a los Padres y a la liturgia.

En 1917, es titular de la cátedra de economía política en la universidad de Moscú, es también miembro de la asamblea preconiliar de los clérigos y los laicos (pronuncia en ella en particular una conferencia sobre «la Iglesia y la democracia»). Elegido representante de las instituciones de enseñanza superior de Moscú en el gran Concilio de la Iglesia rusa, será miembro de varias comisiones. Notablemente, será encargado de redactar la ponencia de la sección especial sobre «la actitud de la Iglesia ante el Estado». Lo que él expresaba en ella refiriéndose a la Iglesia rusa es, ciertamente, de un alcance general: «Lo que importa para la fe y para la Iglesia no son las formas políticas de la existencia del Estado, sino la inspiración cristiana que las

fundamenta. La Iglesia no prescribe caminos para realizar las tareas políticas. La conciencia ortodoxa se distingue del catolicismo, con su idea hierocrática y la teoría de las dos espadas (...) se trata para la Ortodoxia del soplo del Espíritu de Dios en la vida del hombre (...). Si la Iglesia es viviente y activa, la cultura y el Estado se inspirarán de su vida. Tal es la vocación de la Iglesia, la de su tradición, y el medio de su acción en la historia». Por consiguiente, concluye, «bajo el ángulo espiritual y religioso, no se podría admitir una separación de la Iglesia y del Estado» [en el sentido de dos mundos absolutamente aislados]. Y lo precisa en la declaración conciliar sobre este tema (una minoría se opondrá a esta visión): «Según la ley interna de su ser, la Iglesia no puede renunciar a su misión de ser la luz del mundo, de transfigurar la vida entera de la humanidad (...) y, en particular, de impregnar al Estado con su espíritu. Así, para definir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el principio director de la conciencia cristiana es, no el de su separación y su alienación mutua, sino el de su mayor acercamiento, gracias a la influencia interna del elemento eclesial en el dominio del Estado (...). Por el contrario, cuando se opone al espíritu cristiano, toda organización del Estado, se transforma en reino de “la bestia”, descrito por el Vidente del Apocalipsis», presa del «espíritu de la tiranía y del antropoteísmo» (*Actas del concilio*, I, V, sesión XLI, del 13 de noviembre 1917, Petrograd 1918).

Es al laico Bulgákov a quien el patriarca Tijon encarga la composición de su primer mensaje para anunciar su acceso a la sede patriarcal (leído en las iglesias en Epifanía; Tijon había sido consagrado «en plena cañonada (durante la sublevación bolchevique)» («The Old and the New: a study in Russian _orciza», en *The Slavonic review*, March 1924).

El filósofo es ya un hombre de Iglesia. Le quedaba por dar el último «salto» para llegar a la máxima coherencia entre el pensamiento y la acción, entre el corazón y el comportamiento, al servicio de la fe. Desde lo más profundo de su ser, manaba un deseo original, el cual, «secretamente, nunca pudo ser disipado»: el de «volver plenamente a la casa paterna y recibir el sacerdocio». En efecto, «el cambio de *Weltanschauung* no me era ya suficiente, mi “sangre de levita” hablaba en mí cada vez más imperiosamente» (había habido sacerdotes en la familia desde el siglo XVI) (*Notas autobiográficas*, p. 37).

Algunos obstáculos se oponían, sin embargo, a su sacerdocio, de carácter tanto exterior como interno. En el medio de los intelectuales, donde «el ateísmo era el presupuesto indiscutido, ser ordenado, siendo profesor de universidad, doctor en economía política, etc., representaba un escándalo, un acceso de locura o muestra de hipocresía. Sin apelación ninguna, esto significaba excluirse a sí mismo del medio iluminado». Decidirse a ello conllevó un cierto tiempo. Por otra parte, llegaban a Moscú noticias del bombardeo de la costa meridional de Crimea por las tropas bolcheviques. Su familia se encontraba allí. «Había razones para temer que hubieran perecido. Yo me quedé solo ante la faz de Dios». Había un tercer obstáculo que «yo no podía, no quería y no debía franquear: la vinculación de la Ortodoxia con la autocracia, que había conducido a una dependencia nociva de la Iglesia en relación con el Estado y a una especie de César-papismo. Este obstáculo cayó súbitamente en 1917 con la revolución: la Iglesia llegó a ser libre. Antaño estatal, ahora se había convertido en perseguida» (*Notas autobiográficas*, p. 38). Un detalle reforzó su resolución de no «tardar» más: fue prevenido por el príncipe Eugueni Trubetskói, que le hablaba en latín por el teléfono, del riesgo inminente de su arresto. Éste no será efectivo hasta cuatro años más tarde, pero Bulgákov tiene que esconderse en la casa de los amigos. Pero no dejará por ello de continuar sus gestiones ante el patriarcado en vistas al sacerdocio.

El patriarca Tijon accede sin dudarle a su petición, diciéndole con una sonrisa: «¡Usted nos es más útil en traje que en sotana!». Es ordenado diácono el 23 de junio de 1918, el día de Pentecostés, en el monasterio Danil (donde fueron enterrados Jomiakov, Gógol...) por el obispo Teodoro de Volokolamsk, ex-Rector de la Academia teológica de Moscú, que le conocía personalmente y había leído sus obras. Había ordenado también, siete años antes, al amigo Florenski. Por causa de la amenaza que pesa sobre él, el padre Serguéi recibe el sacerdocio al día siguiente, día del Espíritu Santo. Le rodean los amigos de Moscú, como el padre Pável Florenski (que concelebra con el obispo), Berdiáiev, Shestov, Piotr Struve, Novosélov, Viacheslav Ivánov, el príncipe E. Trubetskói, Gershenzon, A. Rachinski, E. Askoldova...

«Había entrado en otro mundo (...). Era el comienzo de una condición nueva de mi ser, que es mi condición hasta el presente» (*Notas autobiográficas*, p. 41). Sus primeras celebraciones, «en compañía y bajo la dirección» del padre Pável, tienen lugar en la iglesia de la Madre de Dios «Consuelo de todos los afligidos», barrio Zubov. El Concilio confirma su cualidad de miembro, como sacerdote, del Consejo superior de la Iglesia, donde había sido elegido como laico. En contraposición, la Universidad le excluye inmediatamente.

Pero, entre tanto, recibe noticias de su familia. Está a salvo. El patriarca le concede un mes de descanso para ir a su encuentro. Quince días después de su ordenación, consigue (sin pasaporte) llegar a Crimea. Ya no podrá nunca volver a Moscú.

Es sabido que, por la iniciativa de Lenin, el GPU (las fuerzas de seguridad, que más tarde serían la KGB), había decidido desterrar «a los elementos contrarrevolucionarios más activos de los profesores, médicos, ingenieros agrónomos, escritores, en las provincias del Norte. Una parte, al extranjero» (decreto publicado el 31 de agosto de 1922 en un artículo de *Pravda* titulado «Primera advertencia»...). Los desterrados tenían derecho a recoger su abrigo, un vestido completo, muda de recambio y el equivalente en divisas de veinte dólares. Todo el resto venía confiscado (comprendida la cruz del bautismo). El regreso estaba prohibido bajo pena de fusilamiento. Entre el grupo de los filósofos (los más eminentes de Rusia en el siglo XX): Berdiáiev, Frank, Nicolás Lossky, Vysheslavtsev, Lapjin, Ivan Iline, Karsavin..., el padre Serguéi Bulgákov tuvo la suerte providencial de ser exiliado al extranjero (y no «a las provincias del Norte», como lo será más tarde Florenski). El 31 de diciembre de 1922, es obligado a embarcarse en Sebastopol en un barco italiano con destino a Constantinopla, con su mujer, su hija y su hijo menor (el mayor, que se había casado con la hija de Nesterov, no consiguió nunca alcanzarles).

«Todo lo que tuvimos que experimentar durante estos últimos tres meses fue tan fantasmagórico, por su carácter insensato y cruel, y al mismo tiempo tan grandioso (...). Todo esto dio el último toque a lo que estaba pasando en mi espíritu para poder aceptar, en la medida de lo posible, este exilio inevitable y, así lo creo, benéfico. Me resulta terrible escribir esto, toda vez que para mí, hace sólo dos años, cuando todo el mundo huía, la expatriación equivalía a la muerte (...). Rusia, que se está descomponiendo en su tumba, me ha expulsado como a una cosa inútil, después de haberme marcado con el fuego rojo del esclavo (...). A buen seguro, sé que nos espera toda suerte de pruebas, dolor por la patria (...), falta de recursos en lo desconocido (...), pero, por el momento, humanamente, no tengo más que un sentimiento: alegría por habernos salvado, sentido sagrado de la maravilla, reconocimiento hacia la bondad de Dios» (*Extractos de un "Diario"*, Vestnik RXD, nº 129, III-1979, p. 237-238).

Señalemos dos eventos espirituales en este comienzo del exilio. Por una parte, el «reencuentro» con la catedral de Santa Sofía de Constantinopla, «demostración por

medio del arte, y, por tanto, expresión visible de la *Sofía* (...), del carácter sofiánico del mundo y del carácter cósmico de la Sabiduría (...), unidad actual del mundo en el Logos, nexos íntimo de todas las cosas con el todo, universo de las ideas divinas» (*ibid.*, p. 246; cf. *La Sabiduría de Dios*, *op.cit.*, Introduction, p. 7-17). La contemplación de la cúpula única y universal de Santa Sofía, que proyecta sobre la tierra la sombra luminosa del cielo, aporta a Bulgákov no sólo una confirmación experimental de su intuición primera y constante, sino también un poderoso símbolo escatológico. «La Sofía no será realizada más que en la plenitud del cristianismo, al final de la historia (...). Nosotros nos encontramos todavía en su “edad media”, por lo que respecta a la barbarie, y nos encaminamos hacia una nueva Edad Media [será el título de un libro famoso de Berdiáiev]. Nosotros percibimos y vemos el fin de la historia, la finalidad hacia la que se encamina, pero, interiormente, la historia no está acabada (...). Escuchad la profecía de Santa Sofía: ésta no se encuentra en el pasado, sino en el porvenir (...). Es la catedral del mundo». Y sin embargo, reflexiona el autor constatando los hechos de la historia, «el testamento del Reino ha sido transmitido al Oriente, a la Iglesia oriental, a Bizancio y a Rusia. Y del mismo modo que Santa Sofía fue construida en los tiempos en que la Iglesia aún no estaba dividida, asimismo no será devuelta al mundo cristiano más que en el momento en que la Iglesia ya no lo esté más» (*ibid.*, p. 249-251).

Hay que decir que en este período de su vida, a pesar de todas las preocupaciones y las inquietudes de una familia sin recursos, la angustia por el hijo y por otros miembros de la familia, por los amigos y los cercanos que han quedado en la persecución y en el hambre, una preocupación punzante es la que predomina: la de la unidad de la Iglesia. Y, después de los años pasados en Crimea, Bulgákov se siente fuertemente atraído por el concepto centralizador de Roma. Llegará hasta el fondo de esta experiencia en Constantinopla, en la «diáspora», antes de anclarse fuertemente en la eclesialidad ortodoxa. Es el segundo evento al que hacíamos alusión. El episodio de esta «tentación» hacia el catolicismo es importante, por un lado, porque contribuye a esclarecer el «realismo» existencial y la dialéctica de este hombre que siempre quiso llegar hasta el final; por otro, porque supone un último momento crucial de su pensamiento y de su existencia, del que saldrá con una orientación ya definitiva.

En este debate interior que fue para él una crisis tan profunda como dolorosa, se pueden discernir los tres elementos que, en su conjunto, han caracterizado siempre la dinámica de Bulgákov: el razonamiento (ámbito de la filosofía o de la teología), el sentimiento (ámbito del corazón, comprendido aquí el patriotismo), el misticismo histórico (ámbito de la escatología). Sería arriesgado intentar una explicación xorci de esta crisis, pero el mismo que la atravesó ha dejado testimonios que permiten hacerse una idea de ella bastante clara, si no completa.

Parece que su motivo fue un razonamiento sentimental, al mismo tiempo objetivo y subjetivo, respecto a la realidad de la Iglesia tal como él la observaba a su alrededor y como la percibía en sí mismo. Este recorrido complejo provocó la crisis y, al final de tres o cuatro años (aproximadamente de 1919 a 1923), fue gracias a la trayectoria misma como pudo resolver la crisis. Baste aquí con trazar sus rasgos dominantes (que resaltan de sus escritos y sus confidencias, desde *En los muros de Chersoneso*, diálogos que quedaron inéditos, donde justifica el primado papal, hasta, por ejemplo, *El dogma del Vaticano*, donde elabora su crítica).

En primer lugar, durante su «vacación forzada» en xorci, después durante los primeros meses de su exilio, Bulgákov constata el derrumbamiento de la Iglesia en Rusia, su provincialismo entre las naciones (las «iglesias étnicas y autocéfalas»), su fragmentación en la diáspora que comenzaba (con unos intereses mediocres y, ya entonces, oposiciones más políticas que eclesiales). Un primer estudio sobre el

catolicismo (en compañía de sacerdotes católicos en Constantinopla), le lleva a concluir que el fundamento dogmático de la esencia de la Iglesia, «del cual se deriva la conciencia de su unidad», incluye la primacía de Pedro, la cual está encarnada históricamente por el Papa. Admitiendo el dogma católico, Bulgákov estima que la unión con Roma es lo único que podría asegurar la naturaleza universal del cristianismo (que para él se identifica, sin embargo, con la ortodoxia verdadera). ¿Cómo proseguir? El dilema se plantea crudamente de la siguiente manera: por una parte, piensa él por aquella época, «es imposible negar dogmáticamente el catolicismo. *Ergo!*»: por otra parte, «es imposible realizar este *ergo*. ¡Los dos mundos están demasiado alejados y alienados el uno del otro!». «Hay aquí un círculo vicioso, sin ninguna salida, contra el cual choco y que no dejo de recorrer con impotencia» (*ibid.*, p. 261). Los jerarcas ortodoxos a los que hace partícipes de su debate interior le rechazan o le ignoran, manteniéndose en la rigidez de un triunfalismo festivo o en el anatema contra el herético. Por su parte, «los católicos militantes pasan simplemente por encima del problema, suprimiéndolo, es decir, buscando convertir, unir a los *separatos*» (*ibid.*). Este proselitismo agresivo que consiste en «captar a las almas con la ayuda de subvenciones y de visados», (...) le repugna. Sin embargo, desde el punto de vista espiritual, no experimenta «ninguna amargura ante tales “conversiones”, porque hacen pasar de un nihilismo desbocado al catolicismo» (*ibid.*, p. 260). Sin embargo, la «latinización» forzada es inadmisibles, porque resulta desastrosa y disolvente: el culto litúrgico es el alma misma de la ortodoxia. El compromiso romano del «uniatismo», que permite a los convertidos conservar su rito, no tiene otro efecto que el de envenenar la discordia secular entre Oriente y Occidente, y es frecuentemente la fuente de una especie de esquizofrenia en los mismos unidos.

Sin embargo, Bulgákov considera el aspecto nacional de la Iglesia, y lo hace según su sensibilidad intensamente rusa. Ve una oposición grave entre la universalidad que ha de ser propia de la Iglesia rusa y la sobrevaloración de lo étnico, el nacionalismo. «La ortodoxia es sin duda alguna el fundamento integral del pueblo ruso (...), al mismo tiempo, el alma rusa no se presta de ningún modo a un nacionalismo mezquino, etnográfico (...). Por su sentimiento nacional, el ruso tiene necesidad de un núcleo universal; aquí hay un axioma; sin lo cual, rápidamente perderá toda especie de gusto por la eclesialidad, es decir, que sufrirá una desnacionalización interior (...). Así, razonando de un modo puramente abstracto, aquello que contribuyera a acrecentar la catolicidad de la fe rusa, de la fe ortodoxa, contribuiría al mantenimiento espiritual del pueblo ruso (...). Parece, pues, resultar que, dada la situación desesperada de la Iglesia en Rusia y la situación de diáspora en la emigración, la unión con Roma sería un acto patriótico de salvaguarda, que preservaría al rito de deformaciones arbitrarias, y a la Iglesia de la anarquía y de la autocefalización» (*ibid.*, p. 254-255).

Bulgákov busca argumentos históricos para apoyar su dialéctica: por una parte, «Polonia, es innegable, se ha servido del catolicismo para sus propios fines (...). Una catolización de Rusia por la mediación de Polonia habría significado y significará siempre una polonización de Rusia» (piensa sin duda en los estragos de la ocupación de Novgorod, de Moscú por los polacos en el siglo XVII); por otra parte, «en Galitsia, la unión (es decir, el catolicismo) con el rito oriental ha impedido indudablemente a los miembros de la Pequeña-Rusia el ser absorbidos por Polonia». En consecuencia, si «la reunión de las Iglesias constituye en el día de hoy un acto *patriótico*, necesario para salvar a Rusia del caos», la cuestión que se plantea, «grande y fatal», es saber «si el catolicismo rompe las nacionalidades o si las conserva» (p. 255).

Sin embargo, es la cuestión ontológica la que más atormenta la conciencia de Bulgákov: «Ante un celo semejante [del proselitismo militante], uno se pregunta: ¿qué

representa entonces, de hecho, el catolicismo real, viviente? ¿No es un elemento extranjero, no mezclable, como lo pensaba, por ejemplo, el padre Pável Florenski? ¿No sería, pues, ni sabio ni sensato esforzarse en reunir lo que no es unificable? ¿Una biología ajena, otro sistema respiratorio, como en los peces y los pájaros?». Y el padre Serguéi resume su debate, al que no consigue poner término: «¿Cómo conocer al catolicismo sin acercarse a él íntimamente, sin unirse a él? Y, sin embargo, esto es imposible por causa de la naturaleza actual de las relaciones confesionales (...). Sería el acto de un renegado, un acto que, en cualquier modo, considero como una traición en la hora terrible de la prueba y, en general, como un error (...). Ante esta milicia terrestre y esta potencia mundial yo me siento en el interior de la ortodoxia, y más ortodoxo que nunca» (*ibid.*, p. 261).

En esta emocionante confesión, y como de costumbre, el padre Serguéi sigue mostrando los rasgos de su carácter, y por tanto una cierta debilidad (creerá reconocerla en sí mismo hasta el final de su vida): «mi timidez, que llega a hacerme temeroso» (*Notas autobiográficas*, p. 45). «Lo trágico de mi situación [en este período reside aún en Constantinopla] es que me encuentro en un *impasse* (...), me siento paralizado, mientras que me llaman de todas partes, se espera de mí que acuda a reforzar la obra ortodoxa». En lo íntimo de su conciencia, sin embargo, el conflicto está ya resuelto, tanto en el ámbito de la inteligencia como en el de los impulsos del corazón: «Por una parte, si reconozco al papa, tengo que obedecerle, depender católicamente de él, hacerme católico, y esto yo no lo quiero. Por otra parte, (...) soy consciente de la dificultad y la falsedad de una doble obediencia (...), según el equívoco ejemplo de Soloviev (...). ¡Cripto-católico! ¡Uf!... ¿Pero, en fin, no será que soy demasiado débil para soportar la prueba en la ortodoxia y estoy buscando una salvación en la huida?». Su actitud, entonces, ¿podría ser puramente profética? «El profetismo solo es __xorcizado__. Hay que situarse en la historia, realizarse en el sacerdocio. ¡He aquí que me estrello contra el muro! ¡*Kyrie eleison!*!» (*ibid.*, p. 262-263).

No se «estrellará» ya por más tiempo. La plena medida de veinte años de actividad creativa se abre delante de él como conclusión a su debate. Una vez que sale de la atmósfera constantinopolitana de un ortodoxismo «asfixiante» y se encuentra en un medio ilustrado, europeo y formado (...), puede escribir: «Me libero de la ingenuidad de la que he dado muestra en esta cuestión [la de la unión de las Iglesias]. (...) No hay que hacer ninguna concesión ni ningún acto de apresuramiento infundado a la parte católica, mientras que lo que hace falta es confesar firmemente la propia fe» (5 de mayo de 1923). La Iglesia ortodoxa posee su plenitud, absoluta; «no hay nada que tenga que serle añadido. Ella es la Iglesia, y la Iglesia es una» (*The Old and the New*, 1924).

A partir de ahora consagrará todas sus fuerzas teológicas y pastorales (con una participación activa en el movimiento ecuménico, del que ha sido prácticamente uno de los fundadores). Hasta la Segunda Guerra mundial, su existencia estará dividida entre su enseñanza, sus conferencias, su servicio pastoral, sus escritos. A partir de 1939, ya no dejará el Instituto de París.

Durante dos años es profesor de derecho canónico y de teología en la Facultad de derecho del Instituto científico ruso de Praga (desde la primavera de 1923 hasta el verano de 1925; la capital de Checoslovaquia, gracias en particular a la acogida cordial de Masaryk, era entonces el punto de reunión de los refugiados). Participa en diversos congresos de estudiantes y de profesores (entre otros, en los de la Acción cristiana de los estudiantes rusos [A.C.E.R.], que creará pronto su casa editorial en París y que permanece activa hasta el día de hoy). Es cofundador de una fraternidad de «intelectuales hombres de Iglesia», que tomará el nombre de Santa Sofía; ésta se

disolverá con la dispersión, después con el fallecimiento de sus miembros (entre los cuales se encuentran Novgorodtsev, Zenkovsky, Florovsky). Viaja a Berlín, donde trata con Berdiáiev sobre esta fraternidad y sobre la creación de una revista religiosa; será *Put'* (la Vía), que aparecerá en París de 1925 a 1939, con su colaboración regular. En julio de 1924 participa en el primer congreso de la A.C.E.R., tenido en Francia; sesión memorable, porque, con el metropolitano Eulogio (a quien el Patriarca Tijon, poco tiempo antes de su muerte en prisión, le había encargado la administración de los ortodoxos rusos en la diáspora europea), Berdiáiev, Kartashiov, Frank, Zander, Zenkovsky, Bezobrázov (futuro obispo Casiano), Pável Evdokímov, Alexandr Elchanínov y otros, gracias también al regalo concedido por J. Mott, secretario general del YMCA, se toma la decisión de crear en París un Instituto de teología siguiendo el modelo de los seminarios y academias rusas. El padre Serguéi es nombrado profesor, así como rector de la iglesia de San Sergio (que está en la parte superior de los locales del Instituto) (cf. Alexis Kniázev, *L'Institut Saint-Serge, de l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, París 1974).

Instalado en París desde el 1 de julio de 1925, Bulgákov hará numerosos viajes a Francia y al extranjero: seis o siete veces a Gran Bretaña, notablemente para participar en los congresos de anglicanos y de ortodoxos rusos, que fundan *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, del cual es elegido presidente; a las Conferencias mundiales de las iglesias cristianas en Oxford, Edimburgo; a Suiza (conferencias de Lausanne en 1927, de Clarens en 1928, sobre «Fe y constitución»...); a los Estados Unidos y a Canadá, por invitación de la Iglesia episcopaliana (1934, 1936); a Grecia, al primer congreso de los teólogos ortodoxos en Atenas (1936)... En todas partes interviene, ofrece exposiciones y comunicaciones que siempre dejan huella y que, frecuentemente, causan sensación (por ejemplo, sobre «The problem of the Church in modern Russian theology», en el King's College de Londres; sobre «La acción del Espíritu Santo en la liturgia y la santificación de la vida», en un congreso anglo-ruso de estudiantes en Putney; sobre «el arte y la fe» en la XIV sesión de la Liga de cultura ortodoxa; sobre «la Eucaristía y los problemas sociales de los tiempos modernos», en High-Legh; explica también en los encuentros ecuménicos, para sorpresa de las asambleas protestantes, que, tras el choque, le seguían después con interés creciente, la veneración de la Madre de Dios, sin la cual, les dice, no se puede comprender la Iglesia...). Frecuentemente, también, pronuncia homilias y colecta subsidios para el Instituto.

Pero sobre todo escribe. De 1926 a 1944 no hay un año en el que Bulgákov no publique un ensayo o una obra importante, a veces genial. Sería vano intentar en algunas líneas una descripción de este conjunto monumental. Limitémonos a indicar sus hitos.

El propósito conductor del Padre Serguéi Bulgákov es la exploración del campo inmenso que los dogmas abren al pensamiento teológico. Pero «el número de los dogmas formulados y proclamados por la Iglesia es limitado. Sobre numerosas cuestiones, o incluso sobre la mayoría, la dogmática no expone más que doctrinas, opiniones extendidas; en cualquier caso, no dogmas, sino *teologuemas*» (o teologúmenos). Es un hecho que, fuera del Símbolo de la fe y de los decretos de los siete concilios ecuménicos (esencialmente al respecto de la Santa Trinidad y de la Encarnación divina), «la dogmática es como un mapa» donde los espacios en blanco predominan y donde «los trazos plenos son interrumpidos por unos puntos suspensivos pálidos y vagos» (*Dogma y dogmática*, p. 9). Al fin y al cabo, «el dogma no es una fórmula doctrinal abstracta, es sobre todo un hecho interior de la vida mística; sin ésta, está muerto. Sin embargo, una tal experiencia religiosa personal (del dogma) es imposible sin la libertad del pensamiento y del espíritu (...). Es evidente por sí mismo

que no se podría ser cristiano sin tener fe en la divinidad de Cristo, en la Santa Trinidad, el misterio de la Eucaristía. Pero es a partir de esta fe como la vida interior nace en nosotros, y a partir de aquí crece en nuestra conciencia. Así, el desarrollo mismo de la dogmática postula la libertad del pensamiento» (*Freedom of thought in the Orthodox Church*, p. 4). Sin embargo, el padre Serguéi insiste: «Yo no soy un “librepensador”, yo soy un teólogo ortodoxo» (*De la Soñía Sabiduría de Dios*, p. 26).

Tendrá interés en precisar esta actitud en varias ocasiones. Habrá de hacerlo notablemente cuando no dejarán de acusarlo de herejía (cf. *Infra*). «Fundamentalmente, la manera como yo percibo la vida está determinada, por una parte, por mi *eclesialidad* sin reservas y mi fidelidad a la Iglesia, según la figura concreta de la Ortodoxia (...), y, por otra parte, por el sentimiento de mi libertad espiritual y por el deber que ésta impone (...) como la condición esencial y el elemento dinámico de mi eclesialidad: “donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2Cor 3, 17), este don superior de Dios (...) que acompaña al servicio». Para la conciencia del padre Serguéi, «estas dos cosas son idénticas: los pecados contra la libertad son pecados contra la ortodoxia y la Iglesia; e inversamente, el servilismo espiritual, cualquiera sea el pretexto, es una blasfemia contra el Espíritu Santo» (*Notas autobiográficas*, p. 44). Para algunos, semejante proclamación de rechazo de todo compromiso, ilustrada por la audacia de sus obras, es índice de una «suficiencia vanidosa», de un espíritu rebelde y provocador.

Dejemos de lado la cuestión del orgullo: no nos compete juzgar sobre el sentimiento íntimo de un gran creador. Por lo que respecta a la rebeldía, él mismo repetirá, desde el prefacio de casi todas sus obras, que «no pretende atribuir a sus reflexiones personales una importancia mayor que la de unas opiniones teológicas particulares» (*La zarza ardiente*, p. 3), y que «las somete al examen de la Iglesia» (*La Esposa del Cordero*, Al lector). En cuanto a la provocación, ésta era real, pero, *in bona parte*, estaba dirigida a los espíritus fijados en un conservadurismo letal. La piedra de toque era aquí el sentido de la Tradición, pretexto de reserva pusilánime para los unos, motivo de invención audaz, es decir, de descubrimiento, para los otros, de modo notable para los representantes de aquello que las autoridades patriarcales de Moscú llamarán desdeñosamente «la teología de París».

En realidad, aquéllas se la tomaban con la libertad de la investigación, no sólo filosófica, sino también teológica, sobre unos temas fosilizados por los catecismos, a cuyos capítulos y párrafos se atenían fríamente, a pesar de su insuficiencia patente y para un espíritu iluminado en búsqueda de integridad. Al fin y al cabo, «la teología de París» no era más que la etiqueta oportunamente colgada sobre un mito que resultaba cómodo condenar. En efecto, Berdiáiev y Shestov puestos a parte (estos no molestaban, no eran estrictamente «hombres de Iglesia»), no había en París más que los continuadores de una corriente que se había desarrollado a partir del siglo XIX en Rusia misma, después de Skovoroda, Jomiakov y Kireiévski: la corriente de la filosofía religiosa y cristiana, que desembocó en su momento en la teología propiamente dicha (y a veces en el mismo seno de las academias de teología). La línea era ya bastante larga, de Golubinski, Yurkévich, Bújarev, Léontiev, Rozánov, Soloviev, Kudriavtsev, el arzobispo Nicanor, Nesmélov, Taréiev, Karsavin, Frank hasta Florenski y, en fin, hasta Bulgákov, a fin de cuentas el único teólogo al que se le podría llamar «parisino» en aquella época (salvo que incluyamos aquí al p. Georges Florovski, pensador audaz, pero que siempre fue juzgado como «ortodoxo» por los conservadores rusos y también por los católicos; y Kartashov, que incurrió en algunas amonestaciones por haber utilizado la crítica bíblica en su curso luminoso sobre el Antiguo Testamento).

Pero cuando, además, esta corriente de pensamiento apelaba a la tradición, el bastón eclesiástico golpeaba. Sólo que, para un Bulgákov como para un Florenski (sin

hablar de los mismos Padres), la tradición no es el «depósito» inerte de la doctrina. Su «principio general consiste en que cada miembro de la Iglesia, en su vida y en su conciencia (ya se trate de teología sabia o de sabiduría existencial), tiende a la unidad integral de la tradición eclesial y, en conformidad con ésta, se verifica a sí mismo, se convierte en portador de la tradición viviente, como un anillo inamisible de toda la cadena de la historia» (*La Ortodoxia*, p. 20).

Pero «la obra creadora de los concilios ecuménicos se ha interrumpido sin haber agotado su problemática (...). La interrogación dogmática nos impulsa a proseguir el trabajo dogmático (...), estableciendo así un vínculo viviente entre estos concilios y nuestro tiempo» (*Sobre las vías del dogma*, p. 32). Es exactamente así como podemos definir el propósito general de la teología de Bulgákov.

Es característico, a este respecto, el hecho de que, al salir de la crisis constantinopolitana, haya comenzado sus trabajos teológicos demostrando por el Nuevo Testamento la primacía del apóstol Juan, equivalente a la del apóstol Pedro. El «discípulo amado», al que apela más especialmente la Iglesia ortodoxa, el único de los Doce que estuvo presente en la Pasión y el primero que creyó en la resurrección, el representante de toda la humanidad adoptada por Dios, según las palabras pronunciadas desde lo alto de la cruz, que le hacen hijo de la Madre de Dios, aquél que «permanecerá», si Dios lo quiere, hasta la Segunda Venida, sin que esto tenga que «importarle» a Pedro (Jn 21, 22-23), es presentado por la Escritura como «primero entre los apóstoles, o como corifeo, del mismo orden que Pedro. ¡Hay que verlo, finalmente, con toda claridad!» (*Los Santos Pedro y Juan, corifeos de los apóstoles*, Paris, 1926, p. 49). Precisamente a «la teología del evangelista Juan» le dedicará sus últimos cursos en el Instituto San Sergio (1941-1944), y hemos hecho ya notar que el *Apocalipsis de San Juan* fue la última obra que redactó.

Sería naturalmente imposible resumir aquí el contenido de la obra grandiosa de toda la teología de Bulgákov. Su testimonio interno permite, sin embargo, caracterizarla en su conjunto. El objetivo que pretende no es un totalitarismo intelectual, que ahogaría y constreñiría el pensamiento, poniéndolo bajo la servidumbre de algún criterio impuesto desde fuera, aunque fuese de orden ideológico o religioso; por el contrario, es la integridad espiritual de la inteligencia y del corazón la que libera y estimula el pensamiento refiriéndola a la verdad (a la verdad revelada en lo que se refiere a la relación entre el Creador y lo creado). Bulgákov no construye un «sistema» teológico, justamente porque él es un teólogo ortodoxo, y no un puro filósofo (cf. Supra, *La tragedia de la filosofía*). De todos modos, el cristianismo no proporciona un sistema ni es reductible a un sistema cualquiera. Es un «dato-proposición» propuesto a la libertad del hombre, que consiste en vivir por el pensamiento, el sentimiento, el comportamiento, según la revelación del misterio del ser, revelación tan alta y universal a la vez que la actividad de una tradición ya bimilenaria no la ha agotado, y tampoco será agotada en la vida eterna, porque se trata del conocimiento de Dios.

Sin embargo, el pensamiento (filosófico o teológico) debe inevitablemente revestir las formas del discurso para los fines de su exposición. Por consiguiente, ésta debe ser sistemática, sin lo cual quedaría como algo no explícito. Bulgákov no desemboca nunca en lo apofático, sino que es siempre consciente de que está hablando de *misterios*, y no deja de hacerlo sentir a sus lectores. Esto ha despistado a algunos, notablemente entre los primeros lectores en Francia: «Especulación abstrusa, donde las virtuosidades exegéticas del alegorismo alejandrino alcanzan las audacias metafísicas de los filósofos alemanes (...), cuyos nombres aparecen junto con los de los Padres de la Iglesia bajo la pluma acogedora del autor. Alianza de la que resulta una especie de gnosis, potente y oscura, a través de cuyos arcanos un espíritu occidental —con más

razón si es aunque sólo sea un poco cartesiano— sentirá pronto que ha perdido pie, a pesar —o por causa— de los resplandores que surgen por instantes de la nube, todo complicado con un ordenamiento lógico a lo Péguy, cuyo ductus se estanca en innombrables repeticiones (...) y adornado, además, por una lengua abstracta y densa, rica en giros exóticos o en neologismos que el coraje del traductor trata vanamente de imponer a nuestro pobre viejo francés» (J. Rivière, recensión de *Du Verbe incarné*, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, nº 4, oct.-déc. 1944, p. 232-233). En contraposición, otro teólogo católico, el p. Louis Bouyer, desde los años treinta, ha visto en Bulgákov «un moderno Orígenes».

Sea como sea, siempre que una especulación acompaña o sigue a la contemplación, la especulación se acoge por necesidad a las dimensiones sistemáticas a las que aquélla escapa, ya en virtud de su diversidad y de su profundidad metafísica. A este respecto, se puede decir, por tanto, matizando lo que afirmábamos en su momento, que la obra de Bulgákov posee por lo menos el recorrido de un sistema, si se considera la obra en su conjunto. Sin embargo este sistema, contrariamente a los filosóficos o escolásticos, no está cerrado sobre sí mismo, porque se hunde en la tradición viviente de la Iglesia, la cual, como hemos dicho, no tiene unos límites que la razón pudiera trazar; y también porque, en su fuente, está la intuición o la recepción de un «dato revelado», el cual presenta al intelecto unas *antinomias* que sólo la fe es capaz de sublimar por una hazaña ascética, «*pódvig*», de la inteligencia. De aquí la imposibilidad de establecer una adecuación perfecta entre la revelación, de origen transcendente, y su exposición en el discurso humano, necesariamente relativo y antropomórfico (esto es verdadero respecto a todos los dogmas, e incluso respecto a «la palabra de Dios», es decir, a la Escritura; cf. «De la Revelación», en *Le Pensée orthodoxe*, Travaux de l'Institut de théologie Saint-Serge, XV/3, Lausanne 1983).

El punto de partida de todos los escritos teológicos de Bulgákov es el dogma, *a priori* o axioma de la reflexión. Recordemos, sin embargo, que para él «el dogma no es tanto una fórmula de la conciencia o del conocimiento, que testimoniaría de lo inaccesible, cuanto una indicación de la vía, de la verdad y del fin de la vida religiosa. El dogma *se vive*, y la vida en la Iglesia no es otra cosa que esta *experimentación* dogmática, comunión con los misterios de la vida divina (...). Sin embargo, el dogma tiene también un *sentido filosófico*». Este principio, ya expresado en *La tragedia de la filosofía*, es el principio de su especulación teológica. Y es también el principio que gobierna sus actividades como profesor y sacerdote: «La celda en la que trabaja el teólogo debe estar vinculada con el altar» (*Dogma y dogmática*). En él, la «ascesis del trabajo» estaba efectivamente en relación constante con la liturgia y los sacramentos. El título de varias de sus obras le vino precisamente durante la celebración. Lejos «de impedir el trabajo creador, los dogmas lo determinan como verdad dada, si bien en el misterio» (*ibid.*).

De modo que es bajo el ángulo *dogmático*, pero ampliamente *abierto*, como él examinará siempre los temas diferentes, pero nunca disparatados, que componen su *Weltanschauung*, su visión tanto del mundo divino como del universo creado en su relación sofiánica. Hemos señalado ya algunos de estos temas: la economía, el arte, la filosofía, el hombre (cf. *La Luz sin ocaso*, *La zarza ardiente*, *El Amigo del Esposo*, *El Cordero de Dios*, *La Esposa del Cordero*, etc.), la historia (*La Luz sin ocaso*, *La Esposa del Cordero*), los ángeles (*La escala de Jacob*), la Iglesia (*La Ortodoxia*, *La Sabiduría de Dios*, *La Esposa del Cordero*), la Madre de Dios, la Santa Trinidad, la cristología, la pneumatología (sobre Dios Padre, cf. El Epílogo-Prólogo de *El Paráclito*), los sacramentos (*El dogma eucarístico*), las fiestas litúrgicas (*El gozo de la Iglesia*), la

muerte y los fines últimos (*La Esposa del Cordero*), etc. En fin, sus motivos conductores en todos sus trabajos son: la Teantropía y la Sabiduría.

Todo esto está atravesado y sostenido por una respiración potente y gozosa, el tono de *la espera*, según «la antigua oración de los primeros cristianos: “¡Amén, ven!”». Es la respuesta que él pretende aportar discursivamente en sus escritos, notablemente desarrollando de una manera *positiva* el sentido del dogma de la consubstancialidad de Dios y del hombre, dogma establecido por los concilios ecuménicos de Calcedonia y Constantinopla II, la respuesta al empeño de aquellos que «intentan reducir a nada la potencia de la encarnación divina», y que «quieren desencarnar al Logos». En efecto, «el murmullo de una cuestión serpentea sobre la tierra: ¿a quién, pues, pertenece el mundo? ¿Al Dios-Hombre, o al hombre-dios, a Cristo o al anticristo? (...) Toda la potencia del mal, de la herejía y de la increencia es hoy portada por esa mentira que se despliega como un firmamento: ¡el mundo no es de Cristo, se pertenece tan sólo a sí mismo!» (*El Cordero de Dios*, p. VIII). Pero esta respuesta que hay que poner por obra está contenida en el mensaje esencial de todo el Nuevo Testamento: «Aquel que ha descendido es también Aquel que ha subido... para llenarlo todo» (Ef 4, 10), y «Dios es todo en todos» (Col 3, 11), porque «el reino del mundo se ha convertido en el reino de Cristo» (Ap 11, 15). Actualmente, presente Bulgákov, «la antigua oración» ha vuelto a ser actual. «Las tareas creativas que se plantean al hombre contemporáneo deben ser asumidas a la luz de la transfiguración del mundo, que está por venir, como el cumplimiento de los preceptos de Cristo» (*La Esposa del Cordero*).

Sin embargo, aquello que constituye un hecho en la escatología aún está en devenir aquí abajo en la historia, cuyo proceso continúa mientras no haya alcanzado el fin de su tiempo. Pero este proceso es el de la maduración de lo creado, y del hombre en su centro, destinado a prepararse a su transfiguración por la nueva venida de su Creador, ésta ya definitiva en la plenitud del Reino. Dos cosas hacen posible este devenir para la criatura: la Encarnación divina y el hecho de que, por la creación misma del universo, una vinculación orgánica existe entre éste y el Absoluto, un nexo mediador y dinámico: es la Sabiduría de Dios. Ella había presidido a la creación del mundo y ella se refleja en su imagen, la Sofía de criatura, que tiende a la semejanza con la Sofía increada de Dios.

Tal es la intuición fundamental de Bulgákov (y hemos visto que se remonta a su primera juventud). Esta constituye como el «bajo continuo» de su obra (con raras excepciones, como *La Ortodoxia*, donde, lo sabemos ya, no quiso presentar sus teologemas personales). El tema de la Sabiduría de Dios, a pesar de ser un tema bíblico (Proverbios, Sabiduría, Eclesiástico), y haber sido tratado por varios Padres (Teófilo de _xorczad, Ireneo, Atanasio, Basilio, Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nisa, Agustín), sea de modo específico, sea en relación con su exégesis de los textos pertinentes, este tema ha sido dejado de lado posteriormente por los teólogos hasta su redescubrimiento por Soloviev y sobre todo por Florenski. Su realidad y su persistencia no dejaron, sin embargo, de ser atestiguadas por los iconos, por las iglesias y catedrales de la Santa Sofía, por la liturgia. Hay que reconocer que, en Bulgákov, durante una veintena de años (1912-1935), la elaboración de la sofología, en principio filosófica, había sido dispersa, fragmentaria, incompleta; pero evolucionará y se afinará de año en año. En el estadio de *La Luz sin ocaso*, su exposición es quizás ambigua: el término infeliz de hipóstasis, aplicado a la Sofía, aparece allí en efecto, aunque esté entrecomillado. Bulgákov ensaya sus escalas teológicas en este libro propiamente filosófico. Algunos estimaron que sus deducciones de la Sofía eran exageradas y, por así decir, no esenciales para su propósito, que la incorporación de la Sabiduría a la naturaleza y a las personas divinas era algo artificial; brevemente, que esto no formaba un «sistema». Otros juzgaron el tema delicado, peligroso, herético. Algunas consideraciones

jurisdiccionales y puramente políticas no eran, seguramente, ajenas a estos juicios, que llevaron a su condenación en Rusia.

Este episodio, a fin de cuentas lamentable, no tiene por qué ser guardado en el silencio. Si es cierto que apenó profundamente al p. Serguéi (y escandalizó a los medios del Instituto San Sergio y a la iglesia a la que éste pertenecía), también es cierto que le sirvió para precisar su pensamiento, y le impulsó a componer finalmente una exposición sistemática (*La Sabiduría de Dios*). «En su conjunto, el sistema de Bulgákov recuerda las doctrinas semi-paganas, semi-cristianas de los primeros siglos, de los gnósticos y de otros. Y esto tanto más por cuanto la doctrina de la Sabiduría, del Logos (...), representaba también el problema fundamental de los gnósticos». Este género de argumentos es el que abre el «ukaz» (sentencia) del metropolitano de Moscú Sergio, suplente del *locum tenens* patriarcal, fechado el 7 de septiembre de 1935. En él es también declarado sin más que «aparece ante todo inútil indicar los puntos particulares de la doctrina de Bulgákov donde ésta contradice evidentemente la enseñanza de la Iglesia, retomando a veces herejías ya condenadas por ella (...). En efecto, es el principio mismo (de la Sabiduría de Dios) el que no es de la Iglesia». Sigue una amalgama de fórmulas dispersas sobre la Sofía. En conclusión: «La doctrina de Bulgákov no tiene ninguna relación con la tradición de la Iglesia (...). Puede incluso resultar peligrosa para la vida espiritual y es ajena a la santa Iglesia ortodoxa» (*Sobre la Sofía*, decreto del Patriarcado de Moscú y declaraciones del prof. P. Serguéi Bulgákov al metropolitano Eulogio, París 1935, p. 5, 6, 7, 9, 19).

Un mes más tarde, curiosamente, aparecía otro rescripto, emanado esta vez de la diáspora (de la «Iglesia rusa fuera de las fronteras»), que acusaba también a Bulgákov de herejías diversas. Invitado por Mgr. Eulogio a «dar por escrito aclaraciones sobre el contenido de estos decretos», demostrará Bulgákov en el primer caso (con un «peso en el corazón», pero finalmente sin ningún mal) que sus acusadores, simplemente, no han entrado en conocimiento de toda una serie de escritos esenciales para comprender el tema *xorcizado*, que no han utilizado más que fragmentos fuera de contexto y que su «celo les ha llevado incluso» a referirse a una obra que «no tiene ninguna relación con la sofología» (*Los apóstoles Pedro y Juan*). Después de lo cual, demuestra punto por punto, no sin estupefacción como teólogo y sin pena como miembro de la Iglesia, el razonamiento «inexacto y lagunoso» de las autoridades patriarcales, no sólo aberrante en su crítica de las ideas, sino también muy dudoso en sus afirmaciones «doctrinales». En cuanto a la «condena» misma, había sido pronunciada según «el principio de una infalibilidad jerárquica *ex sese*, en ausencia y fuera de un examen eclesial que hubiera sido conforme a la *sobornost'* ortodoxa» (*ibid.*, p. 20s., 53).

En el segundo caso, después de haber analizado en una veintena de páginas «la disposición del sínodo episcopal» en la emigración, Bulgákov confiesa que exigir de él, como lo hace este sínodo, la renuncia a sus trabajos, «significaría ante todo renegar de los dogmas» que él «confiesa en ellos» y «desarrolla en ellos». «Como el decreto del métr. Sergio de Moscú, la disposición del sínodo no contiene tampoco ninguna fórmula que expusiese la doctrina condenada y que le opusiese la doctrina ortodoxa» (Relación al metr. Eulogio, París 1936, p. 23). Inútil decir que el metr. Eulogio, rector del Instituto de teología, mantuvo en él al p. Serguéi como profesor de dogmática, y después también como decano. El p. Serguéi continuó celebrando y enseñando, aunque operado dos veces (1939) de un cáncer de laringe (y le fueron cortadas las cuerdas vocales), hasta el fin de sus días (1944).

En cuanto a la acusación, tan general como vaga, formulada en la ignorancia de los textos, y que se escucha a veces todavía hoy, a saber, que Bulgákov habría inventado «dogmas» y, en particular, una «cuarta hipóstasis», es necesario simplemente observar

que la sofología, tal como él la concibe, «constituye no un dogma nuevo, sino sólo un ensayo que busca interpretar teológicamente, por una parte, unos hechos de la piedad eclesial (litúrgicos, iconográficos), y, por otra parte, unas doctrinas bíblicas y patristicas. Además, yo no atribuyo a esta interpretación más que el valor de una *opinión teológica*, de una hipótesis, que está sujeta evidentemente a un análisis crítico» (*Sobre la Sofía...*, p. 64). Sabemos qué importancia vital le daba él a la libertad del teólogo de pensar y de crear según las líneas maestras de la tradición eclesial. Y aquí, «toda especie de compromiso o de servilismo no es más que una traición [hacia la Iglesia]». Ciertamente, afirma, «el amor a la Iglesia hace nacer y supone la obediencia, pero la obediencia precisamente del amor, no del miedo» (*Notas autobiográficas*, p. 45). Por lo demás, en lo que se refiere a la «cuarta hipóstasis», repetirá en la mayoría de los escritos en los que trata de la Sabiduría de Dios que ésta no sólo no es una «cuarta» hipóstasis, sino que no es de ninguna manera una hipóstasis, según la definición que él mismo ofrece y la explicación que hace de ella: «la Sofía es *anhipostática*» (*El Cordero de Dios, La Esposa del Cordero*). Había explicado debidamente el por qué desde 1925 (*Hipóstasis e hipostasía*, esolío a *La Luz sin ocaso*).

¿Qué es, por tanto, a fin de cuentas, este «sistema» de Bulgákov, cuyo *aspecto* __xorcizado__ ha motivado la indignación de ciertos medios ortodoxos (los primeros críticos católicos la habían emprendido más bien contra la «kénosis», una idea que, después, ha hecho su camino entre ellos y que no consideran ya en ningún modo como un «exceso protestante»)? En el fondo, es una *doctrina del ser*, del ser divino, tal como éste se revela al hombre por la Díada del Hijo y del Espíritu Santo, en la Encarnación y en Pentecostés (continuada ésta por su epiclesis universal); y del ser creado, tal como el hombre lo manifiesta en su libertad, de diferente modo según que aquél sea transparente u opaco a la providencia y a la gracia. Bulgákov desarrolla en suma una *fenomenología de la dogmática cristiana*. Sin embargo, él sobrepasa, o más bien sublima, la oposición entre el esencialismo y el existencialismo, y permanece naturalmente indemne al nihilismo metafísico en el que cae el método fenomenológico. Y esto precisamente porque la dogmática cristiana tiene que ver, no con lo abstracto, sino con lo *real* de la verdad, y porque ella exige del hombre tanto el ejercicio de su razón sobre la esencia como la puesta en obra de la verdad en su existencia.

Pero no hay ser más que en Dios, porque Él es el Ser en sí, y todo aquello que es no es más que por Él. Este Ser absoluto se revela, sin embargo, no como una deidad abstracta, sino como tres *personas* concretas en la unidad de su naturaleza divina, que se manifiestan a sujetos que son también personas, las que componen el género humano y el orden angélico. Todos los componentes del «sistema» bulgakoviano parten de esta ontología y en ella culminan. Constituyen así una doctrina del ser concreto y *nombrado*.

Con todo, se plantea de modo ineluctable un problema, que ninguna filosofía puede resolver y que la teología ignora la mayoría de las veces: el del abismo ontológico que separa al Absoluto de lo relativo y al Creador de lo creado. Entre el cielo y la tierra, ¿existe una «escala» que se mantenga fija *naturalmente* en las dos orillas, es decir, según una configuración o una conformidad de la naturaleza de los dos mundos, por otra parte absolutamente distintos e inconmensurables, y que permita a Dios descender sin pulverizar a la criatura y al hombre ascender sin consumirse, a los dos mundos juntarse y entrar en comunión? En otros términos, ¿Cómo son posibles la manifestación divina y, en correspondencia, la vida de gracia de la humanidad en la Iglesia?

Sabemos ya qué es lo que afirma y desarrolla Bulgákov: una tal vinculación orgánica existe y viene establecida por la naturaleza misma del Creador, que es amor, y por tanto relación: es la Sabiduría de Dios, que la criatura entera refleja, no sin las

ocultaciones del mal, a la manera de la imagen que el hombre porta en sí de su Arquetipo. La realización suprema, histórica y eterna, de esta relación es la obra del Logos mismo que toma carne por el Espíritu Santo y que une en sí el mundo divino y el humano (la *theantropía*, la divino-humanidad). De este modo, Bulgákov expone su ontología realista en términos de sofiología y en relación estrecha con la teología de la Encarnación. Lo cual implica una antropología y una cosmología: a fin de cuentas, una teodicea.

Sería imposible avanzar en la materia sin ofrecer un análisis detallado de las obras principales de Bulgákov que tratan del Creador, del mundo, del hombre y de la Iglesia. Son, sobre todo, los que componen la «pequeña» y la «gran trilogía». La primera: *La Zarza ardiente* (sobre la veneración de la Madre de Dios, con amplias páginas sobre la antropología); *El Amigo del Esposo* (sobre la veneración del Precursor, con, entre otras cosas, un excursus sobre «la relación entre el mundo angélico y el humano»); *La Escala de Jacob* (angelología). La segunda: *El Cordero de Dios* (estudio sobre la teantropía y la obra de Cristo, con dos partes consagradas al estudio de la Sofía divina y de la Sofía creada); *El Paráclito* (con unas cuarenta páginas sobre el Padre); *La Esposa del Cordero* (sobre la creación del mundo, la libertad, el mal, la Iglesia, la historia, la escatología).

(...) Para concluir con una característica general, séanos permitido citar simplemente a uno de sus contemporáneos y al salmista. «Has sido incomprendido, acusado. Quizás estaba esto escrito en tu destino, porque tu teología era el fruto, no sólo de tu inteligencia, sino también de las dolorosas pruebas de tu corazón (...). El Espíritu Santo, en tu alma, ha transformado a Saulo en Pablo. Tú has sido un verdadero sabio cristiano, un maestro de vida, que has enseñado no solamente por la palabra, sino también por medio de tu misma existencia (...), en la cual, me atrevo a decir, tú has sido un apóstol» (Mgr. Euloge, en los funerales, 15 de julio de 1944). Y es una frase de la Escritura, citada por san Pablo, la que nos parece que define del modo más preciso el «tipo espiritual» de Bulgákov, tanto el de su persona como el de su obra: «Creí, por eso hablé» (Sal 115,1/116,10; 2 Cor 4, 13).

Texto 2. El paso interior de 1926.

- Campatelli, Maria, Introduzione a S. BULGAKOV, *Lo spirituale _xor cultura*, Lipa, Roma 2006, pp. 19-21.

En enero de 1926 Bulgákov había tenido también un primer ataque de la enfermedad que lo llevaría a la muerte. En la fiebre de la enfermedad se siente uno como en un “horno de fuego” (cf. Mt 13, 42). “Yo morí –dice– y me encontré más allá de la frontera de este mundo”. Aunque después volvió a sentirse bien, esta experiencia de la muerte y del retorno a la vida le marcaron profundamente. “Me siento como nacido de nuevo, porque una interrupción ha tenido lugar en mi vida, ha pasado por ella la mano liberadora de la muerte” (*Avtobiograficheskie zametki*, Paris 1991, 137). En *La Esposa del Cordero*, en el capítulo “La muerte y la condición de ultratumba”, describe el momento en el que el alma, separada del cuerpo, se prepara para la resurrección final. “Esta última –explica Bulgákov– no es sólo una acción de Dios sobre el hombre, en virtud de la resurrección de Cristo, sino que presupone además la madurez del espíritu, la disponibilidad del hombre a su recepción”, que consiste en el saber ver la propia vida

terrena en su cumplimiento escatológico. Se trata, dicho de otra forma, de un “juicio final” anticipado, en el cual se comprende qué es lo que cuenta en la vida y qué es lo que, por el contrario, desaparecerá. Es difícil no ver en estos dos elementos —el elemento personal y el teológico— una especie de metáfora de la emigración. Un Bulgákov cada vez más consciente de esto no sólo toma distancias de toda actitud que sepa a nostalgia por los tiempos pasados y se despide ya de toda esperanza de realizar acciones sociales terrenas, sino que también somete la propia teología y aquellas que habían sido sus fuentes de inspiración a la verificación de este “juicio final anticipado”. Precisamente “eclesialización” (*votserkovlenie*) es la palabra que caracterizará la obra de Bulgákov en aquella que él llama su “segunda vida”. El cristianismo social, la “organicidad” —tema tan querido de los eslavófilos—, la tradición filosófico-religiosa rusa, sobre todo Jomiakov, Bújarev, Dostoievski, Soloviev, Nesmelov, Fiodorov... — Bulgákov quema todo esto en el horno del exilio: ahora la naturaleza no puede ser transformada por el hombre solo por medio del trabajo sofiánico, sino que existe el trabajo transformador del Espíritu Santo, el toque del dedo de Dios, sin el cual nada se transfigura. El *chozjain* —protagonista de *Filosofía de la economía*, el sujeto activo que constantemente se fatiga para transformar con su energía el mundo natural—, ahora es sustituido por el *tainozritel'*, el vidente, el escrutador de los misterios, el hombre con la mirada penetrante (no será casualidad que la última obra que Bulgákov escriba sea un comentario al Apocalipsis). También la noción de Sofía cambia: la figura medio romántica de la Sofía de *Filosofía de la economía* se convierte en la noción central en la descripción de la relación entre Dios y el mundo. Tampoco Soloviev, que para los intelectuales de la edad de plata había sido, además de un escritor y un filósofo, el profeta de un nuevo renacimiento religioso, el teósofo, que traía consigo una cierta dosis de sincretismo junto con la pluralidad de las fuentes y de los lenguajes, escapa a esta verificación, que conduce a no dejar ya más espacio a interpretaciones múltiples no vinculadas orgánicamente entre sí. El resultado de este proceso no se tradujo, sin embargo, en un estilo convencional y en una vida retirada. (...)

/21/ La teología que escribió Bulgákov en el exilio es la construcción tenaz y elegante de una dogmática a través del prisma de la sensibilidad, de los temas de una filosofía rusa sometida a un “juicio final anticipado”, una teología escrita en este espacio en suspenso del alma más allá de la muerte, donde es necesario quemar tantas cosas para que del crisol salga el metal más puro. En este sentido, parece que Bulgákov haya seguido al pie de la letra su invitación a sus jóvenes compañeros de emigración: “nuestro campo de acción es nuestro yo interior; nuestro trabajo consiste en la formación de nosotros mismos”.

Después de haber visto el derrumbe de un mundo junto con la caída del imperio zarista, comprende que el camino no es el abandono de sus formas culturales y la asunción de otras, o el paso de una confesión religiosa a otra, sino la muerte a estas formas para que sobrevivan transfiguradas, y por tanto capaces de servir a la comunión de las Iglesias. La *pochva*, el suelo, la tierra patria, son características imprescindibles de la experiencia humana. Pero, como hará ver más claramente en el artículo *Nación y nacionalidad*, la nacionalidad puede ser tanto la muerte de la vida espiritual como la revelación de un rasgo específico propio suyo en la comunión universal. La identidad nacional sana es una realidad relacional, donde la relacionalidad está constituida por la identidad misma. También desde un punto de vista intelectual, Bulgákov es consciente de que la fuerza creativa de la ortodoxia moderna no puede derivar solamente de una

lógica interna a la ortodoxia, sino del encuentro de la ortodoxia con el mundo occidental. Sólo esta “identidad en relación” da la serenidad de la confrontación sin complejos o superioridades, una madurez de la que Bulgákov considera que carecen tanto los eslavófilos como los occidentalistas.

Texto 3. La Sofía de Soloviev a Bulgákov

- Campatelli, Maria, *Come collocare La luce senza tramonto nel percorso intellettuale di Sergej Bulgakov. Alcune note bio-bibliografiche*, en Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Presentazione di Piero Coda, Nota _xorcizado_ di Maria Campatelli, Lipa, Roma 2002, pp. Xvii-llii.

XII-XIII

Para Soloviev la Sofía era esencialmente la forma ideal de la humanidad concebida como corona ideal de la entera creación. Es el mundo ideal, no simplemente como “mundo de las ideas” en la mente de Dios, sino como principio activo, un “otro” de Dios operante en el mundo. En cuanto mundo ideal, es omniunidad (*vseedinstvo*), unidad comprensiva en la cual todas las perspectivas atomísticas, particulares y exclusivas, son superadas. Por tanto es también la base sobre la que es posible el conocimiento, desde el momento en que el verdadero conocimiento es siempre participación en la realidad de aquello que es conocido. En el mundo caído, la Sofía es aquello que el mundo debería de ser, un todo integral (*intero, tséloie*) reconciliado, centrado sobre la humanidad reconducida a la recíproca comunión y a la comunión con Dios. En Florenski el discurso _xorcizado_ se enriquece con un elemento ulterior, el de la consubstancialidad de lo creado con la esencia de las divinas Personas. La Sofía es así el amor divino expansivo que toma la forma de lo que es otro, creando una imagen armoniosa, pero distinta, de sí misma y transformando la creación según su personalidad ideal. Como tal, participa en la vida divina, si bien no es un sujeto hipostático divino. Presente en el mundo, la Sofía existe en él como la contraparte del Logos, su Esposa, que existe en y para el Logos. Es por esto por lo que la Iglesia celeste corresponde a la Sofía, así como corresponde a ella la Madre de Dios. En la creación, la Iglesia como cumplimiento de la misma tiene la tarea de mostrar el significado de la consubstancialidad, que es de algún modo la expansión del amor trinitario en cuanto Sofía. Bulgákov parte de estas adquisiciones en *Filosofía de la economía*, donde la Sofía, como hemos visto, es el sujeto transcendental de la actividad humana, un principio transformador que existe más allá de los esfuerzos humanos, pero que funda su unidad, su sentido, su inteligibilidad en la transformación del mundo. En *Luz sin ocaso* ya ha hecho suyo el desarrollo de Florenski y la Sofía se convierte de algún modo en el gozne entre el Absoluto de la teología negativa y el Dios de la teología catafática: Dios no puede ser pensado prescindiendo del mundo. El ser humano no puede fijar la mirada en el mundo divino directamente, sino que lo experimenta sobre la base de su experiencia del mundo creado que lleva la imagen de su fuente. La Sofía es así desde *Luz sin ocaso* una categoría relacional entre Dios y el mundo, ni la naturaleza divina en sí misma, ni una especie de individuo mitológico, sino más bien la naturaleza divina en relación (el “amor del Amor”, dirá, cf. *Infra*, p. 243) y esto explica su desarrollo y su declinar ulterior, su entretenerse con la noción de divinohumanidad, de *communicatio idiomatum*, de kénosis, con la creación a partir de la nada, con la mariología, con la pneumatología, siendo todas estas dimensiones manifestaciones particulares de la relación de Dios con la creación. Pensar a Dios fuera de las relaciones que Él ha establecido es imposible, además de blasfemo. Y estas relaciones, junto a aquello que

dice la revelación sobre la vida divina, hacen equívoco el hablar de la creación como de una realidad arbitraria o accidental en relación con su Creador. «La Sofía es un modo de hablar de la no-arbitrariedad de esta relación». En esta dirección se puede comprender cómo cada vez más, en el Bulgákov de después del exilio, los dos términos transversales de la Sofía y de la kénosis serán su modo de dar a la expresión joannea del Dios Amor no una acepción descriptiva, sino ontológica.

Texto 4. Resumen de la teología sofiánica de Bulgákov.

- Campatelli, Maria, Introduzione a S. BULGAKOV, *Lo spirituale _xorc cultura*, Lipa, Roma 2006, pp. 24-27.

Bulgákov, siguiendo a Florenski, afirma una especie de consubstancialidad de lo creado con la esencia de las divinas Personas. Si Dios ha creado *de la nada*, es decir, sin partir de ninguna materia preexistente, significa que ha creado a partir de sí, poniendo algo de sí mismo fuera de sí y renunciando a ser el único en poseerlo. Esto que es *propio* de Dios –vida, ser, naturaleza: con una palabra técnica, *ousía*–, en la vida trinitaria existe poseído, plenamente hipostatizado por las tres Personas divinas, revelado y comunicado incesantemente en el don que cada una de las divinas Personas hace de sí misma a las otras. Cuando Dios crea el mundo, crea entonces a partir de esto *suyo*, la Sofía, aceptando no ser el único en hipostatizarla. Es esta la Sofía creatural, la cual, precisamente por no estar hipostatizada en Dios, no es Dios, si bien conserva en sí misma la fuerza de Dios operante en la creación como vida, orientación, custodia, providencia... La única Sofía tiene así la doble forma de la Sofía divina y de la Sofía creatural. La creación del mundo es por tanto un acto que pertenece a la eternidad de Dios, eterno como la Santísima Trinidad. El mundo, pues, no constituye una novedad para Dios en sí mismo, porque existe en Dios en la eternidad, en la forma de paradigmas, ideas, mundo divino, y después existe en la creación, donde son lanzadas las semillas del ser para que se configuren a la imagen de la Sabiduría divina. Pero la semilla es tan sólo semilla, no es la planta. Presupone el crecimiento, el devenir, aunque sea la única y la misma creación la que se manifiesta en Dios y en la Sofía creatural. La Sofía es por tanto el fundamento supra-eterno del mundo, a imagen del cual el mundo es creado.

La Sofía es de este modo el amor divino expansivo que toma la forma de lo que es otro, creando una imagen armoniosa, pero distinta, de sí misma y transformando la creación según su personalidad ideal.

Si la Sofía vive en Dios plenamente hipostatizada en las Personas divinas y si ella en el acto creativo es dejada salir de la entraña divina en su forma anhipostática, como materia de la creación, existe un acto mediante el cual es concedida al mundo la hipostatización: la creación del hombre, al cual Dios le insufla en las narices su espíritu hipostático. Para unir al mundo, se requiere la persona. Por la complejidad de su estructura, el hombre es ya un dios-hombre, está hecho a imagen de Dios, porque resulta constituido por un principio hipostático (humano) y por un principio de origen sofiánica (cósmico). Si existe una distancia intraspasable entre el Prototipo y la imagen, sin embargo, en el hecho de que la Sofía creatural vive una cierta participación y correspondencia con la Sofía divina, está no sólo la causa ontológica de la divinización, sino también la justificación de toda realidad creada, que asume así una propia “consistencia ontológica”. El hombre, imagen de Dios, actúa el aspecto dinámico de esta imagen, su semejanza divina, en el esfuerzo creativo con el que se apropia del mundo, lo incluye en sí mismo, y de este modo concede la hipostatización al mundo,

permea el mundo con el amor, amor que el mundo busca, esperando la posibilidad de darse, de ofrecerse como objeto del amor a un sujeto que lo ame. Tampoco el conocimiento del mundo consiste en la elaboración de nociones racionales, sino ante todo es un juicio de valor, la participación creativa del espíritu humano, creado a imagen de Dios, en el Logos divino, única condición para conocer las cosas en la verdad, para “dar nombres”. El hombre tiene *qué* descubrir y *por qué* ser suscitado su descubrimiento, percibe el alma del mundo y el sentimiento cósmico de una coherencia universal.

Pero cuando el hombre rechaza el reconocimiento de Dios, entonces cancela el aspecto paradisiaco de la creación, impide que se manifieste en ella la posibilidad que escondía en sí de convertirse en el jardín de Dios por medio de la obediencia creativa de Adán en el cultivarla y custodiarla, y la vuelve una tierra pobre, que produce “espinas y cardos”. La concepción paradisiaca de la creación no expresa sino el hecho de que Adán veía el mundo como paraíso, mundo humanizado, es decir, captaba la correspondencia entre el aspecto sofiánico de lo creado y los paradigmas del mundo en Dios, en la Sabiduría divina, sabía ver las cosas en el modo como habían salido de las manos de Dios, en su verdadero significado. Después de la separación de Dios y el enfriamiento del amor, el hombre busca la deificación —es decir, aquel pleno pertenecerse de hipóstasis y mundo sofiánico— por medio de la comunión con la carne del mundo, a través del anhelo y la experiencia de gustar su fruto, a través de un falso amor hacia el mundo. El hombre, hipóstasis del mundo, pierde de este modo su originario poder sobre la creación. La creatividad se une a la concupiscencia, y ésta viene acompañada por la esclavitud, de modo que la inspiración —por medio de la cual el hombre se sentía profeta natural y “creador creado” del mundo— se encuentra ahora sujeta al equívoco. El mundo y la historia se convierten en “un espejo arruinado” en el cual se refleja en modo torcido y fragmentado el proyecto originario de Dios.

La encarnación, irrupción personal de Dios en el mundo, decidida ya antes de la creación, no sólo redime al mundo del pecado, sino que lleva a cumplimiento al mundo de una manera más perfecta y más alta que la creación misma: el mundo, en el Dios-hombre, acoge a Dios. Dios no ha creado el mundo para mantenerlo alejado de sí, más allá del abismo ontológico que separa al Creador de la creatura, sino para superar también este abismo y unirse con el mundo, desde el interior. El Verbo se hace carne, Dios-con-nosotros. La unión de las dos naturalezas en Cristo realiza la unión de las dos Sofías, celeste increada y terrestre creada, y el precio para que puedan compaginarse es la cruz. La cruz muestra que el Creador quiere la alteridad del otro, la adhesión del otro en su libertad hasta dejarse matar, y quiere ofrecerle la resurrección. La Sabiduría personal, un tiempo escondida en Dios, de ahora en adelante se revela en Jesucristo y se personifica en todos aquellos que son de Cristo. En Cristo, el hombre reencuentra una vida más fuerte que la muerte, y la posibilidad de comunicarla al cosmos, o más bien de reconocer esta vida y de liberarla también en el cosmos. El misterio se revela, aun permaneciendo siempre más allá, apareciendo como en las hendiduras de las cosas, en la transparencia de los seres los unos a los otros. El mundo deja de ser exterior, no es una tumba, ni menos aún una energía para ser utilizada, una serie de causas, la mecánica de la necesidad y el azar, que hay que demostrar o dominar. Es un don, una gracia, un lenguaje por medio del cual Dios llama y al cual estamos llamados a responder “dando un nombre a los vivientes”, según el mandamiento del Génesis, es decir, revelando sus esencias espirituales. El mundo adquiere así una dimensión teofánica y su devenir un significado teantrópico.

De este modo, resulta claro por qué ascesis y creatividad, cuando son verdaderas, no son términos antitéticos. La materia del mundo pide ser partícipe del amor de las personas, quiere ser asumida en el gesto de amor, porque de este modo le será abierta la vía a la eternidad. Pero, dado que esta transparencia entre el mundo creatural y su aspecto sofiánico debe ser todavía realizada en la parte no glorificada de la humanidad de Cristo, es decir, en su humanidad terrestre –la Iglesia–, el ascetismo entonces será aquel ejercicio de la distancia por medio del cual el poder de seducción de las cosas viene dado para que las cosas sean restituidas a su verdadera naturaleza. Ver el mundo como zarza ardiente, como revelación de la Sofía de Dios, requiere ejercitar el aspecto moral exigido por la Sabiduría, la participación en las obras de la Sabiduría (*mudrost'*) a través de las cuales se ofrece el acceso a la Sabiduría (*Premudrost'*).

Se comprende también de este modo por qué la obra creativa es “obra común”. La persona humana no es una parte de la naturaleza humana, así como las Personas de la Trinidad no son partes de Dios. Por otro lado, nosotros conocemos a la persona sólo después del pecado original, y lo que ella es realmente en definitiva se nos escapa. Cuando queremos definirla, intentamos caracterizarla por medio de las propiedades individuales, que sin embargo se encuentran también en otros, y por tanto no son nunca absolutamente “personales”. El hombre determinado, que actúa en virtud de sus propiedades naturales, de su “carácter”, es el menos personal, porque se afirma como individuo, propietario de una naturaleza suya que él contrapone a las otras naturalezas. Es cuanto la literatura ascética llama “filautía”, es decir, “ipseidad”. El ascetismo, la vía eclesial, es la libre renuncia a esta individualidad que separa, para recuperar el carácter de persona. Como en Dios la persona no es una parte, sino que contiene en sí el todo de la naturaleza divina –la naturaleza es el contenido de la persona, la persona es la existencia de la naturaleza–, así en el hombre cristificado. El sujeto de la historia es la entera humanidad en la unidad de Adán, sujeto universal del conocimiento, pero también de la acción. El Nuevo Adán repristina la unidad del Adán natural, donde el pleno cumplimiento de la unicidad personal está en la unión con Dios y la comunión con todos. Todos miembros del cuerpo de Cristo, por tanto miembros los unos de los otros, en la unidad ontológica del único Adán, fragmentado por el pecado, reconstituido en Cristo, nuevo Adán. Llegar a ser hipóstasis es acceder en la Iglesia a una existencia trinitaria, de comunión. “Obra común” por tanto, en un doble sentido: sea en el sentido de obra de Dios y del hombre juntos, obra sinérgica, porque después de la encarnación no existe la “humanidad natural”; sea, consiguientemente, en cuanto obra divinohumana, no adscribible a un individuo singular, sino a la humanidad como sujeto, obra de comunión. No está fuera de lugar recordar aquí cuanto afirma Ivánov a propósito del arte verdadero: éste provoca una adhesión cordial, porque no es el resultado de la conciencia individual, de una personalidad singular, sino «el resultado de la conciencia colectiva, o sea de la conciencia común (*sobornoe*)» (Obras II, Bruxelles 1974, 567).

**Profesor Francisco José López Sáez
Universidad Pontificia Comillas. Madrid**