

Ángel Garrido-Maturano\*

*El hálito de la divinidad.*

*Una lectura fenomenológica de la comprensión de lo divino en el pensamiento de V. Soloviov*



Topologik

EISSN  
2036-5462

**Suggested citation for this article:**

Garrido-Maturano, Á. (2014), «El hálito de la divinidad. Una lectura fenomenológica de la comprensión de lo divino en el pensamiento de V. Soloviov», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 16: 21-35;  
URL: [http://www.topologik.net/Garrido-Maturano\\_Topologik\\_Issue\\_n.16\\_2014.pdf](http://www.topologik.net/Garrido-Maturano_Topologik_Issue_n.16_2014.pdf)

**Subject Area:**

*Philosophical Studies*

*Resumen*

El artículo realiza una lectura fenomenológico-hermenéutica de la cuestión de Dios en el pensamiento de Vladimir Soloviov. En primer lugar explicita el sentido y la legitimidad *filosófica* de las perspectivas que recorre Soloviov para afirmar el acaecimiento de lo divino en el mundo. En segundo, determina en qué medida lo divino (como energía creadora) es trascendente y en cuál (como sentimiento y acción) es inmanente a las relaciones del hombre con el mundo. Finalmente, muestra por qué es posible afirmar que el amor constituye el testimonio por antonomasia del acaecimiento de lo divino en el orden fenoménico.

*Palabras clave:* Soloviov, Dios, Bien, sentimiento religioso, todo-uno, perfeccionamiento, amor.

*Abstract*

*The Breath of Divinity. A Phenomenological Reading of the Understanding of the Divine in V. Soloviev's Thought*

This article develops a phenomenological and hermeneutical reading of the problem of God in Vladimir Soloviev's thought. It first expounds the *philosophical* meaning and legitimacy of the viewpoints that Soloviev has advanced in order to state the event of the divine in the world. Secondly, it establishes the extent in which the divine (as creative energy) is transcendent and the extent in which (as feeling and action) it is immanent in the relationship between man and the world. Finally, the article shows how it is possible to assert that love constitutes the characteristic testimony of the event of the divine in the order of phenomena.

*Keywords:* Soloviev, God, the Good, religious feeling, All-One, perfecting, love.

\* Geohistorical Research Institute, CONICET, Resistencia, Argentina.

## Introducción

Las consideraciones que aquí comienzan realizan una lectura transversal de los tres textos que, por su significatividad filosófica, resultan, a mi parecer, los esenciales para comprender el sentido del acceso a lo divino en la obra del filósofo, teólogo y místico ruso Vladimir Soloviov. Me refiero a *Los fundamentos espirituales de la vida*, concluido en 1884, *El sentido del amor*, que ve la luz una década después y a la que tal vez podría considerarse su obra magna (recientemente traducida al español): *La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral*, que data del año 1897, es decir, sólo tres años antes de la muerte, con apenas 47, del que ha sido caracterizado sin pizca alguna de exageración como “el pensador más significativo no sólo de Rusia, sino de los pueblos eslavos en su conjunto.”<sup>1</sup> El hilo conductor que determina la transversalidad de la lectura no es, paradójicamente, ninguna de las cuestiones nucleares, respectivas a cada uno de los tres libros señalados. No habremos de ocuparnos aquí, pues, ni de la concepción de Soloviov del cristianismo, ni de la del amor, ni de la de la moral, sino de una cuestión más profunda, que constituye el “aquello a partir de lo cual” (sentido) se vuelve comprensible tanto su concepción del cristianismo, como la del amor, como también la de la moral. Dicha cuestión, que concentrará de aquí en adelante nuestra atención, no es otra que la idea de lo divino y de su relación con el mundo y el hombre; idea, ésta, que opera a modo de gozne en torno del cual gira el conjunto del pensamiento del filósofo ruso.

En relación con la mencionada idea el presente artículo persigue tres objetivos de carácter fenomenológico y hermenéutico. En primer lugar, se propone explicitar el sentido y la legitimidad *filosófica* de las perspectivas que recorre Soloviov para afirmar el acaecimiento de lo divino en el mundo. En segundo, determinar hasta qué punto esto divino (como energía) es trascendente y en qué medida también (como sentimiento y acción) es inmanente a las relaciones del hombre con el mundo; y, finalmente, mostrar por qué es posible afirmar que el amor constituye el testimonio por antonomasia del acaecimiento de lo divino en el ámbito dibujado por aquellas relaciones. Los tres objetivos bosquejados confluyen en el intento de responder, a partir del pensamiento de Soloviov y desde un punto de vista filosófico, ajeno a cualquier confesión determinada, el siguiente interrogante (que, en última instancia, no es sino una paráfrasis de la tercera de las famosas cuatro preguntas kantianas): ¿en qué medida es posible una filosofía de la esperanza?<sup>2</sup>

Hemos calificado a los objetivos precedentes de fenomenológicos y hermenéuticos, ello se debe al método que presidirá esta lectura. Tal método es fenomenológico en tres aspectos que se implican conjuntamente. Primero, en tanto y en cuanto prescinde de tomar posición respecto de las especulaciones teológicas, convicciones morales o religiosas y utopías culturales del propio Soloviov, para atenerse, de acuerdo con el espíritu propio de la fenomenología, a la descripción que hace el filósofo ruso de aquellos aspectos de lo que se da (es decir, de lo que está o puede ser puesto a la luz y, por tanto, puede ser experimentado por todo hombre) que legitiman la cuestión de un acceso filosófico a lo divino. En segundo lugar, el método puede calificarse de fenomenológico en tanto lo que le interesa no es la mera descripción y registro de “datos”, sino la explicitación de la esencia de aquellos aspectos referidos, tal y como dicha esencia se hace presente en medio de lo que se da. Finalmente, en tercer lugar, el método es fenomenológico pues hace epojé de cualquier fe positiva de carácter confesional y se determina a sí mismo como pre-confesional (no anti- ni pro-), en la medida en que se remite a fenómenos potencialmente universales, esto es, a experiencias que

<sup>1</sup> Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Vladimir Solowjews Wiederkehr, en: *Stimmen der Zeit*, 200 (1982), pp. 424-427, aquí p. 424.

<sup>2</sup> En este sentido lo que Francisco José López Sáez afirma de *La justificación del bien* bien podría extenderse sin escrúpulo alguno al conjunto de la obra de Soloviov y afirmar que ella constituye un “hito monumental” en la contribución a “fundamentar algo que necesitamos hoy urgentemente y que, al mismo tiempo, nos resulta difícil construir (y construir bien): una filosofía de la esperanza.” Francisco José López Sáez, “Presentación. El bien justificado o una filosofía de la esperanza”, en: Vladimir Soloviov, *La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral*, trad. (del original ruso) de José María Vegas, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 10. Sigla: JB.

son propias de todo hombre en tanto tal y no sólo ni fundamentalmente de aquellos que adoptan una confesión determinada. Además de fenomenológico el método es hermenéutico en un doble sentido. En primer lugar, en tanto y en cuanto considera que la esencia de aquello que en su darse abre la cuestión de lo divino, para poder manifestar en qué medida la abre, requiere de interpretación. Aquí no se trata del empleo de una hermenéutica textual o literaria en cualquiera de sus múltiples figuras, de la que el intérprete se valdría cual instrumento lingüístico para abordar los *textos* de Soloviov, sino de una hermenéutica de la facticidad que se ve movida a explicitar la esencia de los *fenómenos* fácticamente dados, toda vez que estos fenómenos reclaman, por su propio modo de darse, explicitación, para que se ponga de manifiesto o advenga a la luz en el horizonte del mundo su sentido esencial. Finalmente decimos que el método es hermenéutico, pues está presidido por una clave interpretativa y no filológica de lectura; es decir, no se propone realizar una reconstrucción erudita y minuciosa de la posición de Soloviov respecto del tema que lo ocupa, sino que pretende explicitar aquellos trazos selectos de su pensamiento que, desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, resultan significativos para plantear la cuestión del acceso a lo divino.

Esto divino es para Soloviov el “Bien” y el “todo- uno”. Pero, ¿a qué “Bien” se refiere? ¿A qué “todo” y a qué “uno”? Y, lo que es aún más importante para la perspectiva metodológica, ¿en qué medida se da algo así como el Bien y el “todo-uno”?

## **1 Lo divino en la perspectiva de *Los fundamentos espirituales de la vida*.**

### **1.1 El Deseo del Bien**

V. Soloviov comienza la primera parte de *Los fundamentos espirituales de la vida*<sup>3</sup> afirmando que dos deseos innatos, estrechamente emparentados uno con otro, atraviesan el alma humana y la elevan por sobre el resto de los entes naturales. “Se trata del deseo de inmortalidad y del deseo de plenitud moral.”<sup>4</sup> Ante todo, para interpretar correctamente aquello a lo que se refiere Soloviov, hay que precisar el significado que aquí tiene el término deseo y, luego, qué es lo que habrá que entender inmortalidad y por plenitud moral. Deseo, en este contexto, no mienta, por lo pronto, una arbitrariedad subjetiva de la voluntad ni una pulsión resultante de conflictos psicológicos cualesquiera. Antes bien, por deseo habrá que entender un *padecimiento pre-voluntario* de la subjetividad, que, como tal, no tiene su origen en ella, pero por el que la subjetividad misma, en cuanto es y despliega su ser, se ve transida. Dicho deseo co-originario con y constitutivo de la propia subjetividad humana es doble. Por un lado el deseo de inmortalidad o, dicho de otro modo, el impulso o *conatus* a perseverar en su ser –la vida- que caracteriza *constantemente* a la subjetividad y que posibilita su sostenimiento en la existencia. Si no supusiésemos que el existente humano no sólo meramente vive, sino que, viviendo, confiesa que quiere vivir y seguir con vida, esto es, si no supusiésemos el amor a la vida, que caracteriza a la subjetividad y que representa la contracara del deseo inmortalidad, entonces la vida humana misma sería impensable. En efecto, vivir, en el caso del hombre, no es meramente ser lo que se es, realizar un “en sí” predeterminado, sino ek-sistir, empeñarse por ser y por ser cada vez más plenamente, realizando las posibilidades de cada uno en áspero combate contra la finitud. Ansiar la inmortalidad es, entonces, viviendo, confesar que se ama la vida, que se lucha por ella, se persiste en ella y, así, se resiste a la muerte. Por otro lado, este deseo de inmortalidad y este amor a la vida característico de la existencia humana es inseparable del deseo de plenitud moral, esto es, del deseo de alcanzar una vida tal que despliegue sus

<sup>3</sup> Esta obra la citaremos de acuerdo con la siguiente traducción alemana: Vladimir Solovjev, *Ausgewählte Werke. Erster Band/ I. Teil: Die Geistigen Grundlagen des Lebens*, trad. Harry Köhler, Stuttgart, Der kommende Tag A. G. Verlag, 1922. Sigla: *GGL*.

<sup>4</sup> *GGL*, p. 8.

posibilidades en armonía y no en conflicto con todo aquello con lo que se relaciona. Si, por el contrario, este último fuera el caso, la vida misma deseada no podría nunca configurarse plena y efectivamente, sino que se dilapidaría en una lucha inagotable y caótica en contra de todo y de todos. Sin embargo, lo cierto es que la vida humana no sólo aspira a la mera prosecución sufrida y combatiente de sus funciones bio- y fisiológicas, sino a la realización plena de sus posibilidades, que son siempre posibilidades de “ser-en-el-mundo”. Ahora bien, realizar plenamente el propio “ser-en-el-mundo” implica existir en una armonía tal con ese mundo que mi voluntad de ser cada vez más plenamente quien soy resulte concordante con la plenitud del ser de todos los otros y todo lo otro con lo cual, para poder ser, me vínculo en el mundo. Dicho sintéticamente: por ser mi vida “vida -en-el-mundo”, la plenitud de mi vida implica la plenitud del mundo; y la plenitud de todo lo que es en el mundo sólo es posible a través de un orden de plenitud moral (*sittliche Vollkommenheit*). Los dos deseos, el de inmortalidad y el de plenitud moral, se implican mutuamente y “lo uno sin lo otro no tiene sentido.”<sup>5</sup> En efecto, una vida eterna en perpetua beligerancia y decepción no puede ser objeto de deseo alguno; y una plenitud que esté sometida a la lenta corrupción y la segura nulidad no es plenitud ninguna. A la unión de estos dos deseos, a saber, el de la “plenitud moral” en la que todos los seres desarrollan el conjunto de sus posibilidades en armonía con todas las formas de vida del cosmos y el de inmortalidad e incorruptibilidad de este orden perfecto lo podríamos llamar, siguiendo a Soloviov, deseo del Bien. Se trata de un deseo que habita el alma humana no por decisión del hombre, sino en razón de su misma constitución como tal. La *supresión* de este deseo del Bien tornaría la existencia individual y social del hombre fácticamente imposible, pues ella se orientaría a su auto-aniquilación y a la disolución de toda forma de coexistencia. Pero, por otra parte, la *realización* plena de este deseo en la realidad efectivamente acaeciente es también imposible: la muerte está ahí, los seres se corrompen y una y otra vez el egoísmo individual prima sobre la conciencia moral. Nuestra naturaleza desea, pues, el Bien, pero no puede en sí misma y por sí misma realizar este deseo que la traspasa. De allí que la ley moral de nuestra razón, cuyo carácter imperativo es experimentado por la conciencia, sea impotente para construir un mundo plenamente moral o, en términos kantianos, un reino de los fines; tan impotente como lo es nuestro *conatus* y nuestro amor a la vida para realizar la infinitud anhelada. Si esto es así –y no cabe duda de que lo es– entonces –observa Soloviov– sólo caben dos posibilidades: “o bien renunciamos enteramente a esta idea del Bien o bien reconocemos que el Bien existe independientemente de nuestra naturaleza y nuestra razón, que está ahí [esto es, en nosotros mismos como deseo] por sí mismo y que se da a sí mismo y desde sí mismo.”<sup>6</sup> Este Bien verdadero, que se da por sí mismo y que es la fuente de la que mana todo bien y toda plenitud relativos, es aquello a lo que Soloviov llama, con independencia de cualquier creencia religiosa positiva, Dios<sup>7</sup>. Creer en Dios –tener fe– no significa, pues, originariamente, aceptar una revelación determinada ni proclamar la verdad supra- o directamente irracional de un dogma cualquiera. Antes que todo ello creer en Dios significa optar de buena fe por el segundo término de la disyunción y “reconocer que el Bien, del que da testimonio nuestra conciencia moral, que buscamos constantemente a lo largo de la vida y que no nos lo puede dar ni nuestra razón ni nuestra naturaleza, que este Bien, pese a todo, es, que existe independientemente de nuestra razón y de nuestra naturaleza, que es algo por sí mismo subsistente.”<sup>8</sup> De la legitimidad y racionalidad de esta opción da testimonio la imposibilidad implícita en el primer término de la disyunción, esto es, la imposibilidad de renunciar por completo a la idea del Bien y desechar enteramente la fe. Se trata de una imposibilidad que resulta no de razones meramente teóricas, porque, al fin y al cabo, desde el punto de vista especulativo siempre es factible suponer que esta idea del Bien es una ilusión o proyección engañosa de nuestra voluntad (por ello mismo nuestra relación con el Bien es fe y no

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *GGL*, p. 17

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> *GGL*, p. 20.

conocimiento cierto), sino por motivos afectivos y prácticos. Afectivos, porque no podemos no sentirnos interpelados en nuestra interioridad por la idea del Bien, en tanto y en cuando, viviendo, confesamos que nos resistimos a la muerte, y, procurando vivir mejor, confesamos nuestro afán de plenitud. Y prácticos, porque sin fe en el Bien o en lo verdaderamente Bueno como la verdad, esto es, como la consumación del ser de lo que es, la vida misma carecería de sentido y sería imposible de sobrellevar. Los hombres, pensando que la moral es una farsa y que todo está destinado a la corrupción, se sumirían en la lucha sin cuartel entre egoísmos; y el mundo amanecería hundido en el caos. A esta actitud renegada, que desconoce la originariedad de la idea del Bien, opone Soloviov otra *actitud fundamental*, que expresa el reconocimiento y la aceptación de la realidad efectiva de tal idea como la verdad última que consuma el ser de todo lo que es. Esa otra actitud no es sino la oración. Orar, para Soloviov, antes que rezos y ritos y como esencia viva de todo rezo y de todo rito, es dirigir y entregar enteramente nuestra voluntad a esta idea del Bien que padecemos como deseo inmanente. Quien no ora, quien no reúne la suya con la voluntad superior que se manifiesta en él como deseo de inmortalidad y plenitud, o bien reniega de este deseo del Bien del que su alma se halla transida, o bien se cree a sí mismo y a su voluntad medida y meta de todo bien. “No creer en el Bien es la muerte moral, creer en sí mismo como fuente del Bien es locura.”<sup>9</sup> A la locura y la auto-aniquilación moral opone el filósofo la sabiduría, que no es otra cosa que la fe en la fuente divina del Bien, y la oración, que se realiza a través de la actitud por la cual, voluntariamente, ponemos en cada uno de nuestros actos nuestra voluntad al servicio del Bien, iniciando, de este modo, el tránsito por el camino que conduce al mundo hacia un Reino de los fines u orden de plenitud moral.

Concebido como Bien, Dios es la meta única de todo deseo y la fe no es otra cosa que el deseo de Dios, es decir, del Bien. ¿Pero qué significa propiamente desear a Dios? No podemos desearlo como deseamos la posesión de cualquier objeto finito. Tampoco podemos desear que algo acontezca de pronto y que, mágicamente, transforme el mundo en un estado de cosas en el que todo se halle eternamente consumado. Tales modos de desear a Dios no son sino proyecciones fantásticas. Desear a Dios es desear nuestra relación con el Bien, desear nuestra propia consumación en unidad con Dios o, lo que es lo mismo, desear la unidad de nuestra voluntad con el Bien. En una palabra: desear a Dios significa desear que Él empiece a ser para nosotros fáctico, pues en la medida en que vivamos regidos por nuestra voluntad particular o por los impulsos ciegos de la naturaleza es como si Dios no existiera para nosotros. El deseo de Dios revierte en un deseo dirigido a nosotros mismos: en el deseo de nuestra relación con el Bien. De este modo Dios permanece trascendente y ab-soluto, en cuanto la relación con Él deviene relación con nosotros mismos y no de-terminación ni conocimiento de un principio onto-teo-lógico. Pero al mismo tiempo es inmanente a nuestra relación con el mundo, en cuanto el deseo del Bien nos lleva a obrar en el mundo y encauzarlo una y otra vez hacia la idea del *Reino*. El Reino, para Soloviov, antes que un concepto teológico, es un concepto concomitantemente ontológico y ético. El término “Reino” mienta el imperio del Bien o Dios como voluntad única que no conoce fronteras y que se manifiesta en cada uno de los seres, uniéndolo armónicamente con todos los demás, y haciendo posible, así, la consumación de su ser propio. A esta peculiar unidad ideal en la que el vínculo ético con el todo no disuelve, sino posibilita la consumación ontológica del ser del uno, a esta peculiar unidad del Reino, que resulta del imperio único del Bien o Dios como voluntad que rige el actuar y la interrelación de todos los seres, la llama Soloviov en *El sentido del amor* “idea del todo-uno”<sup>10</sup> o del “todo-unidad”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *GGL*, p. 21.

<sup>10</sup> Cf. Vladimir Solov'ev, *Der Sinn der Liebe*, trad. (alemana) de E. Kirsten y L. Müller, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 58. Sigla: *SL*.

<sup>11</sup> *SL*, p. 50.

## 1.2 El “todo-uno” como sentido del mundo.

“El todo-uno” o la idea del “todo-unidad” constituye la explicitación filosófica de la peculiar unidad entre los seres mentada por la idea de Reino. Para comprender más adecuadamente este sentido consumado del mundo, que lo convierte en Reino, no será ocioso explicitar primero su contrario: aquello que para Soloviov representa el sinsentido liso y llano del ser. Escribe el autor: “Nosotros calificamos de sinsentido todo aquello que no se quiere vincular ni conectar con nada, lo que es antagónico a todo y con nada coincide.”<sup>12</sup> Por lo tanto, si la desconexión y el antagonismo hostil, que imposibilita la realización de cualquier plexo de con-formidad, representa el sinsentido del mundo, su sentido habrá de buscarse en la paz y avenencia entre todas las cosas. Soloviov advierte que esta idea implícita en el propio significado del término que se usa en ruso para “mundo” (*Mir*) que significa a la vez en este idioma “paz” y “concordia”. Este sentido del mundo no es ni una exigencia arbitraria nuestra ni un mero ideal subjetivo, sino que, más allá de todas las luchas entre fuerzas opuestas que se dan en él, el mundo siempre se nos muestra como un *todo único*, configurado por interrelaciones recíprocas de carácter sistemático, al punto tal que el sentido de dichas oposiciones no es disolver, sino reconfigurar más plenamente el sistema único de interrelaciones. Sólo en la unión de cada uno con el todo encuentra cada ente del mundo su razón propia de ser, su sentido y su verdad. Este sentido del mundo, en el que cada cosa –lo uno– encuentra su plenitud en tanto y en cuanto se haya vinculada con el todo, y el todo se configura como tal gracias al modo en que es cada uno, se revela ya, para Soloviov, en la más fundamental de las fuerzas cósmicas: la gravedad, que posibilita la esencial unidad de todo lo que es en el universo. El sentido del mundo no es, pues, una construcción especulativa, sino que, como tendencia que atraviesa cada cosa que es y la lleva a relacionarse con todo lo otro, está *fenoménicamente* dado. Por ello puede afirmar Soloviov que “el mundo hace patente su sentido como aspiración o impulso hacia el otro, y este impulso, a pesar de la discordia que aún impera en el mundo entero, se revela como propio de cada particularidad, en la medida en que él reúne todo con todo y nos muestra que el sentido del mundo es la absoluta unidad.”<sup>13</sup> A este impulso irresistible de unidad, a esta energía unificadora, por medio de la cual cada particularidad se refiere al todo y en esta referencia encuentra su sentido y la justificación de su ser, se opone, en el orden humano, el egoísmo. Éste constituye una suerte de violencia ontológica que separa cada individuo particular del resto, que cree que es posible realizar las potencialidades vitales de un existente exclusivamente en y por sí mismo y que termina sembrando en el mundo discordia, caos y sinsentido. Sin embargo, y a pesar de sus éxitos parciales, el egoísmo resulta impotente ante esta energía unificadora que en todo se reconoce<sup>14</sup>, hasta el punto de que, incluso sus manifestaciones más extremas, contradicen el aislacionismo como sentido de lo que es. Así, por ejemplo, cuando una criatura aniquila a otra para alimentarse de ella, confiesa que no puede vivir sin relación con lo otro, que para ser sí mismo se debe alimentar de lo otro y que esta dependencia de lo otro y, en última instancia, de todo aquello con lo que se relaciona, plenifica su propio ser. Pues bien, esta unión de cada uno con todo que pone de manifiesto que el todo está presente en cada uno y que cada uno es el uno que es en la unidad del todo, este sentido último del mundo, que, por cierto, no está dado, sino que se va dando históricamente como un proceso de unificación y configuración universal, es llamado por Soloviov Dios. Escribe el autor: “La corona del ser no es atribuible al individuo particular, sino al todo. El comienzo originario y fuente de todo ser es incondicionalmente la absoluta unidad de todo ente...”

---

<sup>12</sup> GGL, p. 70.

<sup>13</sup> GGL, p. 72.

<sup>14</sup> Además de en la ley de gravedad, que mantiene el mundo unido en un todo y que es la expresión más fundamental del sentido del mundo, Soloviov encuentra el testimonio de este impulso de unificación en las leyes físicas de propagación de la luz, el calor y la electricidad, y también en las leyes que rigen las reacciones químicas y en su potencial configurador que permite unir los distintos átomos en moléculas y luego las moléculas en todos de carácter orgánico. Finalmente, se reconoce también este impulso unificador en la tendencia de los organismos a existir en grupos y organizarse en sociedades. CF. GGL, p. 73.

DIOS.”<sup>15</sup> Si la idea del Bien era el nombre ético de Dios y regía el actuar divino en el mundo a través del hombre, “el todo-en-uno”, la energía que unifica, correlaciona y plenifica todo lo que es, es el nombre ontológico de Dios. Aquí ontología y ética no se contraponen. La ontología, la gesta del ser de cada uno de los entes, no implica el avasallamiento del otro, sino que, en cuanto orientada por la idea del Bien, tiende a un todo en el que uno y otros sean plenamente en función de la correlación mutua. Dicho de otro modo: la idea del Bien es el nombre de la energía divina que el hombre experimenta en su propia interioridad como deseo de inmortalidad inescindible de la conciencia moral. El “todo-uno” es el nombre de la obra ontológica de Dios, que se realiza a través de las leyes que rigen el cosmos y que se consuma en virtud del hombre que actúa de acuerdo con su conciencia y la ley ética de la razón. “El todo-uno”, el “todo-unidad” es, así, la expresión o la palabra (*logos*) de la divinidad: es Dios mismo revelándose en su obra. Este Dios, como lo dijimos en relación con la idea del Bien, es simultáneamente trascendente e inmanente al mundo. Es trascendente en cuanto la energía que todo lo unifica y que da fuerza a las leyes de la naturaleza y de la razón no proviene de ni encuentra su origen en ningún ente natural ni en el hombre mismo, sino que es aquello trascendente a partir de lo cual hay naturaleza, conciencia moral y orden en el mundo físico y espiritual. Y es inmanente en cuanto esta energía sólo se da en y a través de las relaciones entre los entes del mundo y, más concretamente, en cuanto estas relaciones se hayan regidas por las leyes naturales y la ley moral de la razón humana. En cuanto este “todo-uno” no es algo dado objetivamente, sino un proceso *histórico* en curso en el que el mismo hombre participa, participando en el proceso de su propio perfeccionamiento y plenificación, la relación con su posible consumación no es una relación de conocimiento, sino, propiamente, de fe.

La correcta comprensión de esta intuición fundamental de Soloviov que concibe a Dios como la unidad de todo lo que es y sentido del mundo – intuición que articula los análisis todos de *Los fundamentos espirituales de la vida* – exige, tal vez, una precisión más, para no caer en la tentación de asociarla con la idea monista y reductiva del “uno-todo”. En efecto, la verdadera unidad no es aquella en que lo uno existe a costas de disolver lo otro, para terminar, así, siendo todo, sino aquella en la que lo uno está al servicio de todo lo otro. No se trata, pues, en el caso del “todo-uno” de una unidad que disuelve la alteridad para convertirse en todo, sino del todo que hace posible la plenitud de cada uno y de cada otro. La unidad falsa o negativa oprime los elementos que la constituyen y los absorbe hasta vaciarlos de todo contenido. Por ello mismo es una unidad vacía. La unidad verdadera o positiva, por el contrario, contiene y plenifica los elementos individuales, en la medida en que dentro de ella realizan la plenitud de su ser respectivo. Ahora bien, como señala L. Wenzler, “una unidad tal que congrega todas las dimensiones de la realidad y en la que ningún ser oprime al otro, sino que precisamente en el otro encuentra la plenitud de su ser, es sólo pensable en el modo de un diálogo”<sup>16</sup>. Se trata, pues, de una unidad que, como el diálogo, acaece históricamente y resulta no de la imposición de una forma vacía a los contenidos, sino del desarrollo de interrelaciones e interacciones entre estos últimos, a partir de las cuales se va construyendo esa unidad, que bien podríamos calificar, siguiendo a Wenzler, de dialógica. Esta última precisión nos deja ver que con la idea del “todo-uno” Soloviov “deja atrás la figura de una razón monológica y atemporal”<sup>17</sup> y la identificación de lo divino con una razón tal, para encaminarse hacia la concepción de una razón *dia-lógica*, en la que el *logos* unificante no impone las relaciones entre los entes, sino que *surge* a través (*dia*) de dichas relaciones. Consecuentemente la identificación de lo divino con esta otra forma de razón unificante, que sólo puede desarrollarse históricamente, lleva el concepto de religión al plano de la *teúrgia*. El hombre ya no se relaciona con Dios por medio de la contemplación y la veneración de la idea de Dios, “sino que debe vivir y actuar en función del

---

<sup>15</sup> *GGL*, p. 73.

<sup>16</sup> Ludwig Wenzler, “Einleitung. Leidenschaft, die Glaube wird Vladimir Solov’evs Philosophie der Liebe”, en *SL*, pp. VII-XXXVII, aquí p. IX.

<sup>17</sup> L. Wenzler, *op. cit.*, p. XI.

principio divino, que se revela en el mundo”<sup>18</sup>, es decir, debe participar activamente en la transformación de ese mismo mundo a imagen y semejanza del Dios viviente (del “todo-uno”). La nueva religión no puede, entonces, ser ninguna adoración pasiva, sino que debe ser ella misma una actividad divinizante o teúrgica, esto es, una actividad en la que el actuar humano y el divino se superpongan, de modo tal que “la materia se convierta en espíritu y la vida carnal en una vida divina.”<sup>19</sup> Tal cosa no equivale, por supuesto, ni a la creación del “todo-uno” desde la nada ni a su consumación, que no está en poder del hombre dirimir. Equivale a la participación del hombre en un proceso de vitalización y plenificación de todo lo que es. Esto, empero, implica la inserción de la existencia humana en una constante tarea de perfeccionamiento. Ésta es precisamente la perspectiva que Soloviov desarrolla en *La justificación del bien*.

## 2 La perspectiva de *La Justificación del bien*.

### 2.1 El sentimiento religioso.

Una lectura fenomenológica de *La justificación del bien* no puede sino advertir que en esta obra Soloviov desarrolla el *dinamismo* ya implícito en las tesis fundamentales de *Los fundamentos espirituales de la vida*. En efecto, en ésta, a mi modo de ver su obra magna, ya no se comprende lo divino tan sólo como idea del Bien o como *télos* del mundo, sino que básicamente trata de asírsele a partir del acaecimiento de su revelación misma, la cual es inescindible de su proceso cósmico-espiritual de *temporalización*. Si en *Los fundamentos* se hacía hincapié en la idea pre-temporal del Bien como aquel deseo an-árquico o pre-temporal que ya siempre padece el hombre en cuanto espíritu y en el “todo-uno” o “unidad perfecta” supra-temporal como el fin último al que aspira el deseo del Bien, en *La justificación* la vista se dirige preponderantemente al proceso de temporalización del Bien y realización histórica del “todo uno” a través del cual lo divino se manifiesta (se fenomenaliza) en el orden del ser.

Para comprender los orígenes de tal proceso Soloviov remite a un fenómeno que, lejos de lo que una interpretación apresurada podría suponer, no es propio de los hombres de fe, sino de todo hombre en cuanto tal: el “sentimiento religioso”. Por sentimiento religioso entiende Soloviov el sentimiento de dependencia de un Poder superior, que es propio de todo ser espiritual. En efecto, todo existente supone que su vida y el mundo tienen sentido, pues si no lo hiciera no podrían siquiera vivir<sup>20</sup>. Ahora bien, suponer tal cosa implica necesariamente reconocer que la propia existencia y, en general, la existencia de todo lo que es se encamina a una meta última en función de la cual todas las demás metas parciales se vuelven comprensibles y adquieren una razón de ser. Sin embargo, como el existente sabe de su propia mortalidad y de la corruptibilidad de todo ente, es consciente de la imposibilidad de alcanzar por sí mismo un sentido definitivo e integral para su existencia y la del mundo: una meta última que justifique los demás sentidos parciales. Por ello, en relación con el origen de su necesidad de postular sentido y con la realización de un modo u otro de ese sentido absoluto al que aspira y que lo trasciende, el existente se halla remitido a un Poder superior del cual depende. Este sentimiento de dependencia es propiamente el sentimiento religioso.

---

<sup>18</sup> *GGL*, p. 102.

<sup>19</sup> *GGL*, p. 103.

<sup>20</sup> Soloviov, a mi modo de ver con argumentos contundentes, refuta la afirmación de pesimista de la falta de sentido de la existencia. Cuando el pesimista teórico afirma tal cosa y sostiene que la vida es un mal y un absurdo cae en una suerte de autocontradicción pragmática en cuanto él vive, en su vida persigue fines y se vale de la vida como si fuese un bien y tuviese sentido vivirla. Su afirmación no es, por lo tanto, seria. Por otro lado está el suicida, quien afirma seriamente la falta de sentido de la vida y, obrando en consecuencia, se priva de ésta. Sin embargo el suicida lo que confiesa con su acto no es la falta de sentido de la vida, sino la imposibilidad suya para poder realizar una vida sensata. El suicida no desespera del sentido, sino del absurdo y, haciéndolo, confiesa su vínculo originario con el sentido. Cf. *JB*, pp.19-22.

Se trata de un sentimiento que ningún hombre puede negar. En primer lugar, porque no podemos evitar suponer que la vida tiene sentido; y, en segundo, porque no podemos realizar ni conocer cuál es el sentido que suponemos. ¿Pero -se pregunta Soloviov- tiene sentido este sentimiento de dependencia o carece de él? Supongamos que carece de él. Si es descabellado suponer un Poder superior que determina el sentido absoluto de lo que se da en el universo, entonces todo depende del absurdo y la casualidad. Y si todo depende del absurdo, entonces también mi propia existencia carece de sentido y, por tanto, es irrisorio hablar de cualquier principio moral y racional que la regule. En efecto, tales principios, que rigen mi relación con todos los demás seres, sólo son relevantes si estoy seguro del sentido de mi propia existencia y del predominio del sentido sobre el sinsentido en el universo. Pero si el conjunto de los procesos del mundo es insensato, tampoco puede aspirarse a que tenga sentido esa *parte* del proceso compuesta por las acciones humanas, en cuyo caso tampoco pueden sostenerse las normas morales ni las conductas racionales que, al fin y al cabo, no se hallarían justificadas por nada. De todo ello concluye Soloviov que, si se supone que la vida humana y el universo son el resultado de una voluntad absurda o de una casualidad ciega, entonces “sería lo más lógico hacer por compasión todos los esfuerzos por matar el mayor número posibles de seres vivos.”<sup>21</sup> Aquí nuevamente la opción por el sinsentido de la dependencia de un Poder superior es desmentida por motivos afectivos y prácticos. Afectivos, en cuanto no puedo no sentirme interpelado a suponer que la existencia tiene sentido y que desplegarla es tender a un sentido absoluto, que, en última instancia, desconozco. Y prácticos, porque de hecho obramos como si la existencia tuviera sentido y regimos o pretendemos regir nuestra conducta por principios racionales y morales, entiéndaselos éstos como se los entienda. Si esto es así, ello significa que efectivamente creemos en ese Poder superior y originariamente afirmamos esa dependencia que es la esencia misma del sentimiento religioso. “Esta fe es lógicamente anterior a todas las doctrinas e instituciones religiosas positivas, y también a todas las doctrinas metafísicas, y es ella la que en este sentido constituye la llamada religión natural.”<sup>22</sup> Es decir, independientemente de todo ateísmo o teísmo e independientemente también de la índole de las creencias religiosas positivas de cualquier individuo determinado todo hombre en cuanto tal reconoce, viviendo en el mundo, que la vida del mundo en general y la suya en particular tiene sentido y que, en consecuencia, todo depende de un Absoluto que por lo pronto desconoce, pero por cuya fuerza o energía ese sentido surge, se manifiesta en la experiencia humana y, presumiblemente, se va realizando.

## 2.2 El perfeccionamiento.

El sentimiento de dependencia, propio de la religión natural, no es exterior ni causal, es decir, no podemos explicar esa dependencia como efecto de una causa externa reconocible y determinable, sino que es intrínseca y esencial, esto es, la padecemos o nos sale al encuentro desde nosotros mismos como la condición de posibilidad del despliegue efectivo de nuestra existencia. En efecto, sin esa confianza originaria en que todo tiene sentido –sin fe en la divinidad como plenitud de todas las condiciones y formas que asume la vida- nuestra vida misma sería absurda e imposible. Por ello Soloviov puede considerar a la divinidad “como origen, como auténtico medio y como fin último de la existencia.”<sup>23</sup> Es el origen, en cuanto sin ese sentimiento de confianza en el sentido absoluto del todo no podríamos ni siquiera comenzar con nosotros mismos. Es el fin, pues la plenitud de sentido es aquello a lo que constantemente tiende la vida y sobre la base de la cual se articulan cada uno de sus sentidos relativos. Pero, por sobre todo, es el *medio*, es decir, es aquella

---

<sup>21</sup> *JB*, p. 128.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *JB*, p. 213.

energía que nos permite estar en camino constantemente hacia la plenitud anhelada. Dicho camino es concebido por Soloviov como obra de *perfeccionamiento*.

La perfección, es decir, la plenitud de sentido o, como también podríamos llamarla, el Bien supremo, se expresa en tres formas<sup>24</sup>. En primer lugar, la perfección absoluta, que es trascendente a la realidad efectiva de lo que se da, inasible y eterna, en tanto todo cambio es inconcebible en lo perfecto. Dicha plenitud es Dios mismo considerado en sí mismo. A pesar de que Soloviov afirma la absoluta realidad y existencia de esta idea, para una lectura fenomenológica, que se atiene a lo dado, esta perfección es una mera idea. Pero si lo infinito o lo absoluto fuese una mera idea y la perfección sólo se mostrase como un ideal de la razón pura, entonces no habría justificación alguna para afirmar que lo absoluto efectivamente acaece, que se da y que determina el curso de lo que es. Pero la perfección se expresa también de un segundo modo: en el sentimiento de perfección potencial dado en la conciencia humana y en la voluntad que (bajo los modos descriptos de idea del bien y del sentimiento religioso) la experimentan como ideal y norma para sí y para todo lo que es. Este segundo modo es lo divino mismo irrumpiendo, al modo de una apelación incondicional, en la inmanencia de la subjetividad. Empero, si lo divino permaneciera en la inmanencia, si su expresión fuese un mero sentimiento, entonces sería tan inefectivo e irreal como la mera idea, y su apelación sería siempre susceptible de ser calificada como una mera proyección arbitraria del sujeto. Ni en la absoluta trascendencia ni en la absoluta inmanencia lo divino puede expresar enteramente su divinidad. Es necesario que la absoluta trascendencia de la idea se encarne en el mundo y que, concomitantemente, la absoluta inmanencia del sentimiento también se exteriorice en él. Es necesaria, pues, aquella tercera expresión de lo divino que vincula a las otras dos justamente como *medio* a través del cual el origen pre-temporal (el sentimiento de dependencia de lo absoluto, dado desde siempre, anárquicamente, al sujeto) se encamina en el tiempo y en la realidad efectiva hacia el fin (la perfección y unidad absoluta de todo lo que es). Este tercer modo de expresión de lo divino, en que la inmanencia del sentimiento y la trascendencia de la idea cobran realidad y efectividad en el acontecimiento de su relación con el mundo, radica, para Soloviov, en la “realización real de la perfección o en el proceso histórico de perfeccionamiento”<sup>25</sup>. Es el proceso histórico aquel que crea las condiciones reales a través de las cuales lo divino se manifiesta como energía o tendencia de perfeccionamiento que traspasa todo lo que es y lo configura de modo cada vez más pleno. “Todo el proceso histórico – y no sólo de la humanidad, sino también del mundo físico- es el camino necesario hacia la perfección.”<sup>26</sup> Para que la divinidad sea efectiva y fáctica era preciso que se produjeran en el mundo formas siempre más complejas, estructuras más plenamente configuradas, hasta llegar a la creación de organismos vivos y de aquel organismo viviente –hasta donde nuestro conocimiento alcanza el hombre- que toma conciencia de la perfección y aspira a ella. El hombre no es, pues, la conclusión del proceso de perfeccionamiento, sino propiamente su inicio, toda vez que constituye aquel punto de inflexión en el cual el cosmos toma conciencia –siente- que su meta es la perfección. Lo divino es precisamente la energía trascendente, que ningún elemento del mundo puede producir, pero que obra en la inmanencia del mundo y lo configura como un cosmos en constante proceso de superación y perfeccionamiento. La meta de ese proceso no puede ser sino lo que hemos descripto como “todo-uno” o Reino de Dios, a saber: aquel Reino “en el que se realiza el significado absoluto de todo ser”<sup>27</sup>, es decir, “una forma perfecta de comunicación humana y universal de la vida”<sup>28</sup>, en la que la vida de cada ser alcanza su plenitud en función de la plenitud de la vida de todos los otros seres. El Reino de Dios no ha llegado, pero viene. El constante proceso de evolución y perfeccionamiento del universo y de la vida en él son el testimonio de ese advenimiento, en el que la divinidad se revela como fácticamente efectiva.

---

<sup>24</sup> Cf. *JB*, p. 216.

<sup>25</sup> *JB*., p. 216.

<sup>26</sup> *JB*, p. 217.

<sup>27</sup> *JB*, p. 229.

<sup>28</sup> *JB*, p. 217.

Cada estadio evolutivo es un avance en el camino de perfeccionamiento que conduce hacia el Reino. En este sentido, lo divino es tan inherente al hombre como al pólipo o al paramecio. Ciertamente, como observa Soloviov<sup>29</sup>, es indiscutible que un pólipo o una sepia no pueden por sí mismos engendrar al hombre ni a la idea de Reino de Dios que es propia de éste, pero lo contienen potencialmente, en tanto y en cuanto son la precondition necesaria para la existencia del hombre. Por ello mismo ya en ellos se reconoce el advenir del Reino y el proceso de perfeccionamiento que atraviesa el universo todo. Este proceso, que se inicia en el mundo físico, se continúa en el mundo espiritual y humano. Una masa informe de salvajes o incluso un organismo insuficientemente formado de Estados bárbaros no pueden representar el Reino de Dios, aunque constituyen la célula a partir de la cual se desarrollan las sociedades más avanzadas y, en esa misma medida, está contenida en ellos la lejana posibilidad de este Reino. Así como para que el espíritu humano se manifieste en la naturaleza es necesario un proceso de perfeccionamiento de los organismos físicos, asimismo para que el Reino de Dios se muestre efectivamente en la humanidad, se exige la más perfecta organización social, la cual se va gestando, en medio de avances y retrocesos, a lo largo de la historia universal. Y si fue necesario que la humanidad se acabara de formar a lo largo de milenios y milenios, partiendo de la ameba y el paramecio y pasando por todas las formas de animalidad y salvajismo, para que el Reino de Dios se revelase como sentido del mundo, entonces “resulta más claro que hasta el día de hoy este proceso todavía no ha concluido y que, así como la acción histórica fue necesaria ayer, del mismo modo es necesaria hoy y lo será mañana, hasta que no se den todas las condiciones para una realización efectiva y perfecta del Reino de Dios.”<sup>30</sup> El proceso histórico se revela así como el “*paso largo y difícil de la humanidad animal a la divinohumanidad*”<sup>31</sup> o, lo que es lo mismo, como la gestación de las condiciones para la realización efectiva del Reino.

Este proceso de perfeccionamiento o de paso hacia la “divinohumanidad” lo lee Soloviov en todas las páginas del cosmos. Así, sin el reino mineral, sin las piedras y los metales, todo crecimiento ulterior carecería de sustento y suelo firme. La constitución misma de los reinos minerales –de los planetas- es ya un impulso hacia lo mejor, un impulso de perfeccionamiento. El reino vegetal tiende inconscientemente hacia la luz, la humedad y el calor para poder reproducirse y generar especies cada vez más complejas. Los animales buscan la plenitud de su ser y luchan por la saciedad, la satisfacción sexual y el placer de las sensaciones. La humanidad, a través del desarrollo de las ciencias, las artes y las instituciones sociales busca constantemente perfeccionar su vida y, finalmente, se eleva con su entendimiento hasta la idea de perfección absoluta y con su corazón hasta el “sentimiento religioso” que transforma aquella mera idea en principio efectivo de su acción. Ese proceso de perfeccionamiento que permite que un organismo vivo se componga de sustancias químicas que han dejado de ser sólo materia y que la humanidad surja de animales que han dejado de ser sólo bestias legitima la *esperanza* de que “el Reino de Dios se componga de hombres que dejen de ser sólo hombres, que accedan a un plano nuevo y superior de existencia, en el que sus tareas puramente humanas se convierten en meros medios e instrumentos de otro fin definitivo”<sup>32</sup>.

En consecuencia, en el pensamiento de Soloviov, la idea de Dios no resulta originariamente ni de la hipóstasis de un ser Todopoderoso y trascendente, ni de la fe en un dogma positivo revelado cualquiera, sino que Dios es inmanente al proceso evolutivo del mundo, es la energía a partir de la cual ese proceso se despliega. Sin embargo, aunque Dios se vuelve efectivo y se revela en el proceso de divinización del cosmos, esto es, en el proceso por el cual lo que es se configura como “uno-todo”, Dios no es identificable con el proceso mismo. No estamos aquí transitando los caminos del panteísmo. En efecto, como bien observa el pensador ruso, la evolución de los tipos inferiores de ser no puede por sí misma crear los superiores, sólo puede crear las condiciones o

---

<sup>29</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>30</sup> *JB*, p. 218.

<sup>31</sup> *JB*, p. 219.

<sup>32</sup> *JB*, p. 231.

producir el medio correspondiente para la aparición del tipo superior. Y esto vale, ante todo, para la emergencia a partir de lo inanimado e inconsciente de la vida consciente, es decir, de aquella vida que sabe que vive y que se siente a sí misma. Por tanto, cada aparición de un tipo nuevo y superior de ser a lo largo del proceso de perfeccionamiento (sin el cual Dios no sería ni fáctico, ni fenoménico, sino tan sólo una mera idea o sentimiento subjetivo) “exige una nueva *creación*”<sup>33</sup>. Una creación que en modo alguno lo es de la nada, de la que, con razón han afirmado los escolásticos, nada sale, sino siempre a partir de la sumatoria del tipo anterior que le sirve de base y sustento para el surgimiento del nuevo tipo y del contenido positivo propio del tipo superior. Pero la creación de este contenido propio y su efectiva adición al tipo inferior que le sirve de sustento, esa energía creativa que mantiene en vilo el proceso pero que no es generada por el proceso, es Dios mismo obrando en el mundo sin ser un resultado del mundo. Dios no es, pues, el cosmos, sino la energía creativa que lo configura como tal y que lo mantiene en un proceso de constante perfeccionamiento. Soloviov sintetiza magníficamente esta idea cuando afirma que “las condiciones de la aparición [de cada estrato superior] proceden de la evolución nativa de la naturaleza, lo que aparece [lo propiamente nuevo] procede de Dios.”<sup>34</sup> En conclusión, Dios como poder creativo se manifiesta en el proceso de perfeccionamiento del cosmos y en su encaminamiento hacia el “todo-uno”o Reino. El testimonio fenoménico más claro de esa fuerza creativa y su obra en el mundo es el amor.

### **3 A modo de conclusión: *El sentido del amor.***

Una mirada retrospectiva al análisis hecho hasta este punto no puede sino atender a la importancia y profundidad que tiene la comprensión de lo divino del filósofo ruso para una lectura fenomenológica de la cuestión. Si metodológicamente dejamos de lado tanto las facetas más propiamente místicas del pensamiento del autor cuanto su intento de hacer desembocar su filosofía de la religión necesariamente en el cristianismo y en la constitución de un estado universal confesional y nos atenemos a sus conceptos filosóficos fundamentales, entonces bien podemos concluir que Soloviov anticipa, ya en la primera mitad del siglo XIX, los dos aspectos esenciales del acceso fenomenológico a la cuestión de lo divino, que caracterizan a la más actual fenomenología de la religión y de los cuales se puede dar cuenta valiéndose del esquema “interpelación-respuesta”.

El primero de estos aspectos radica en leer el testimonio de lo divino en una interpelación incondicional que al existente le sale al encuentro afectivamente desde su propia inmanencia y que configura su existencia como respuesta a esta interpelación originaria. Dicha interpelación originaria la encuentra Soloviov en *Los fundamentos ...* en el deseo del Bien y en *La justificación...* en el sentimiento religioso. En ambos casos se trata de un im-pulso que el sujeto padece antes de comenzar consigo mismo y que precisamente torna todo comienzo que haga consigo mismo (esto es, todo ek-sistir concreto) en una suerte de respuesta a esa afección originaria. Dicha afección aúna un impulso ético, expresado, por excelencia, en la conciencia moral y, convergentemente, uno ontológico que se transluce en el de deseo de ser y de realizar más plenamente el propio ser. En efecto, Soloviov, a mi modo de ver con lucidez, ha advertido que, por ser mi ser un conjunto de relaciones con lo otro, la plenitud de lo otro y de los otros potencia mi propio ser y, por tanto, la plenitud anhelada (el bien, el sentido último y definitivo) no puede realizarse sino como totalidad armónica de relaciones de cada uno con el todo; brevemente en el “todo-uno”. Desde este momento, lo ético y lo ontológico, en lugar de oponerse, se concilian. El deseo del Bien y el sentimiento

---

<sup>33</sup> JB, p. 237.

<sup>34</sup> JB., p. 238.

religioso, espléndidamente descriptos por el ruso, testimonian que Soloviov, mucho antes de los complejos desarrollos conceptuales de la fenomenología del siglo XX, advirtió la necesidad de contar con una instancia extra-subjetiva, sobre-humana –lo divino- para la explicitación de una dimensión afectiva y pasiva –lo que hemos llamado genéricamente, “interpelación incondicional”- que acaece en la finitud del hombre, pero que lo mueve hacia la infinitud, y que no puede ser explicada suficientemente desde los procesos psicológicos o fisiológicos finitos. De hecho, la actual fenomenología de la religión acostumbra a considerar característico del acto religioso el constituirse como respuesta a una suerte de “sobre-cogimiento”, es decir, al hecho de que el hombre en tanto tal y no en tanto adherente a una cierta confesión determinada, se experimenta a sí mismo no a partir de su espontaneidad, sino como desbordado en su propia subjetividad por “algo” que se le impone. Ese “algo”, ese sentimiento que se le *im-pone* en su propia subjetividad, ha sido interpretado por la fenomenología de múltiples maneras no excluyentes entre sí. Michel Henry lo ha encontrado en el sentimiento de la vida como autoafectividad; Levinas en la responsabilidad ética por el otro hasta la sustitución y la expiación; Welte en el postulado que lleva al hombre a buscar un sentido absoluto; Patocka en el impulso de la historia a generar nuevas y múltiples figuras del ser; etc. El mérito de Soloviov no radica tan sólo en haber anticipado este esquema, sino también en haber mostrado la conjunción de la dimensión ética y de la ontológica en el “sobre-cogimiento” originario a partir del cual el hombre existe y en haber extendido este impulso, en su dimensión ontológica, al conjunto del cosmos.

Pero no termina allí el aporte del pensamiento de Soloviov a la cuestión de un acceso fenomenológico a lo divino. Es menester todavía considerar un segundo aspecto, pues, para usar un vocabulario teológico, no sólo en el corazón del hombre habita la palabra de Dios, sino en la magnificencia del cosmos. En efecto, Soloviov no sólo advierte lo divino en la “interpelación incondicionada”, sino en el proceso cósmico-humano como respuesta a esa interpelación que todo lo traspasa. Aquí, en lugar de oponer evolución a religión, Soloviov, con su teoría del perfeccionamiento, muestra en qué medida el darse del propio proceso evolutivo cósmico-humano es el acaecimiento, es decir, la temporalización histórica de la revelación de lo divino supra-histórico como energía creadora actuante en el mundo; una energía que lleva a la configuración de estructuras cada vez más complejas: desde “el pólipo y la sepia” hasta el mundo espiritual humano, en el que el cosmos toma conciencia de su sentido y del deber moral como modo de realizar ese sentido en el mundo humano. Aquí Soloviov, aunque ciertamente lo hace en otro contexto y con otra intencionalidad, anticipa posturas propias de la filosofía del siglo XX, como, por ejemplo, la idea rosenzweigiana de un Dios histórico que se revela a lo largo del proceso creación-revelación-redención y que, como en el caso de Soloviov, conlleva al conjunto de lo que es a una progresiva armonización y vitalización, que son concebidas por Rosenzweig también como el advenimiento del Reino<sup>35</sup>. Aquí, además, encuentran eco aspectos fundamentales de concepciones contemporáneas de la filosofía de la religión, que incluso van más allá de la propia fenomenología, como la del propio A. N. Whitehead que, al igual que Soloviov, ha concebido a Dios como “la efectividad, que constituye el fundamento precedente que condiciona todo acto creativo”<sup>36</sup>. Una efectividad o hecho que, como en el caso de Soloviov, “trasciende el mundo temporal”<sup>37</sup> y “cuya existencia no puede ser deducida del mundo”<sup>38</sup>, pero a cuya naturaleza pertenece del mismo modo también ser inmanente al mundo, en la medida en que “Él es [o se revela como A G-M] la *realización* de la armonía ideal conceptual, sobre cuya base hay un proceso efectivo en el conjunto del universo.”<sup>39</sup> En síntesis, en abrir el acceso fenomenológico, es decir, la legitimidad de plantear la cuestión de lo divino a partir de la interpelación incondicionada que atraviesa el cosmos todo y

<sup>35</sup> Cf. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 271-273.

<sup>36</sup> Alfred North Whitehead, *Wie entsteht Religion?* trad. (alemana) de H. G. Holl, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 115.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

<sup>39</sup> *Loc. cit.*

que todo hombre encuentra en sí bajos las formas del deseo del bien y del sentimiento religioso, y en mostrar cómo esta interpelación se revela históricamente en el proceso *creativo* de perfeccionamiento del cosmos, radica la actualidad y la profundidad del pensamiento de Soloviov para una fenomenología hermenéutica de la religión.

Pero, para cerrar estas reflexiones, podría todavía preguntarse si tal proceso de perfeccionamiento efectivamente existe, si tal voluntad de encaminarse hacia el “todo-uno” es verdaderamente un fenómeno que se da y puede ser puesto a la luz. Ciertamente la realidad efectiva del “todo-uno” no es ningún dato a la vista, no es ningún fenómeno ni nada garantiza que el impulso creativo que recorre el universo realmente lleve a la consumación armónica de la vida de todos los seres. Por ello la religión no puede renunciar a la idea de fe, concebida como confianza en ese proceso. Sin embargo, por vía testimonial, es posible todavía poner a la luz un fenómeno, cuyo sentido aboga por antonomasia en favor de dicha confianza. Este fenómeno no es otro que el fenómeno fundamental del amor. Sobre su sentido último, también el pensamiento de Soloviov resulta luminoso.

El filósofo observa que “el más profundo sentido del amor consiste en atribuir una significación incondicional a otro ser.”<sup>40</sup> Sin embargo en su ser empírico nadie posee una significación incondicional, sino que es incompleto y sujeto a la corrupción. Por lo tanto, adjudicar una significación incondicional al otro implica una cierta fe o confianza que va más allá precisamente de la experiencia estricta. Soloviov se pregunta a qué se refiere esa fe y la afirmación incondicional que de ella dimana. Y responde que esta afirmación del otro es una afirmación en Dios<sup>41</sup>. ¿Pero qué es afirmar al otro en Dios? “Toda vez que para Dios, el eterno e indivisible, todo se da conjunta y concomitantemente, todo en uno, la afirmación de que un ser individual es en Dios significa que se lo afirma no en su particularidad aislada, sino en todo o, más precisamente, en la unidad del todo”<sup>42</sup>. En otros términos, afirmar al otro en Dios no quiere decir atribuirle un significado incondicional a su propia finitud y limitación, lo cual sería, por cierto, risible, sino afirmarlo en su *idealidad*. El amante no ve a la amada en su ser empírico, finito y defectuoso, sino que, en el momento más intenso del pathos erótico, la ve y la afirma en su idealidad, es decir, en la plenitud de toda belleza, todo bien y todo valor que en ella existen incipientemente. Mas ello, a su vez, implica necesariamente no verla separada del todo, sino verla en la plenitud consumada de sus relaciones con el todo, verla a ella y ver, por decirlo así, al mismo tiempo como ella alegra el mundo y la vida. Ciertamente que la imagen de esta plenitud es ideal y sólo accesible al enamorado, pero ello en ningún modo quiere decir que éste la construye caprichosamente de la nada, sino que él es vidente y en el instante del pathos erótico puede percibir como esta idealidad resplandece con clara figura en el rostro real y empírico de su amada. Lo decisivo aquí, entonces, es comprender que, por medio del amor, no sólo se afirma al otro, sino que, al afirmarlo en Dios, esto es, al afirmarlo en la consumación de su ser y, por tanto, en el conjunto de sus relaciones con el mundo y con la vida, afirmo a la vez la totalidad de la vida y el mundo. De allí que para el enamorado su amor sea un nuevo amanecer, que lo reconcilia con la existencia en su conjunto y le torna amigables todas las cosas. En este sentido, en el amor, aún considerado en la intimidad de la relación entre un yo y un tú, despunta una tendencia de unificación universal. El hecho de que la forma más intensa del amor se exprese en la relación recíproca entre dos seres que se complementan mutuamente, no implica, en modo alguno, que esa correlación pueda separarse de todo lo restante como algo autosuficiente. “Por el contrario, un tal aislamiento es el ocaso del amor.”<sup>43</sup> La unificación completa de dos seres individuales no puede llenarse meramente con la relación afectiva

---

<sup>40</sup> *SL*, p. 48.

<sup>41</sup> “Adjudicarle significación incondicional a una persona dada o tener fe en ella (sin lo cual el verdadero amor es imposible), esto sólo lo puedo si yo la afirmo en Dios, consecuentemente puedo hacerlo en la medida en que yo creo en Dios y en mí como aquel que tiene el punto medio y la raíz de su ser en Dios.” *Loc. cit.*

<sup>42</sup> *SL*, p. 49.

<sup>43</sup> *SL*, p. 56.

y sexual entre dos existentes aislados, pues, a pesar de toda su importancia subjetiva, desde el punto de vista objetivo, dicha relación es un fenómeno empírico de carácter pasajero. La plenitud que destella en el instante del pathos erótico, no sólo es una plenitud del uno con el otro, sino que apunta a la plenitud de ambos en el conjunto de sus relaciones con todo lo que es. Por ello puede afirmar Soloviov que la unificación que experimentan dos seres en el momento del amor y que configura una nueva, verdadera y más plena forma de vida de ningún modo implica “que esta forma de vida que, en su consumación individual, se cierra sobre sí misma, deba permanecer vacía, sino que, por el contrario, de acuerdo con la naturaleza humana, ella es capaz de y está determinada a llenarse con un contenido universal.”<sup>44</sup> Nadie experimenta mejor ni más intensamente que el enamorado el deseo de ser ni la sensación de hallarse en armonía con todo. Nadie ve tan renovado y vivificado el universo como lo hace el enamorado, precisamente gracias a la luz que el amor extiende por sobre todas las cosas. La ampliación, inherente a la dinámica misma del fenómeno erótico, de la relación de complementariedad experimentada en el amor entre el yo y el tú al ser en general –el paso del amor al tú al amor al universo- no disuelve, sino que, por el contrario, consuma la índole específica de la relación entre los amantes, en la medida en que la inserta en un proceso que la trasciende, la justifica y la llena de contenido vital.

Ahora bien, si la plenitud que el amor promete sólo se puede consumir cuando nuestro amor por el tú se transfiere a y revierte en amor a todas las cosas, lo inverso es igualmente cierto: la plenitud y armonización universal, de la que el amor erótico entre un yo y un tú forma parte, no puede realizarse sin la obra del amor. Por ello puede afirmarse que el “instante” del amor no es otra cosa que el instante de nuestra participación en el proceso de reunificación o armonización cósmica, esto es, de la conversión de todas las cosas en un Uni-verso. Como advierte el filósofo, la obra personal del amor toma parte, en la medida en que el amor es genuino y consumado, en “la obra conjunta del mundo entero – la realización e individualización de la idea del todo-uno y la espiritualización de la materia.”<sup>45</sup> Pero para que esta obra se consume y para que, consecuentemente, se produzca la reunificación y plenificación definitiva de todas las individualidades “es necesario que el proceso de integración vaya más allá de las fronteras de la vida social o propiamente humana e incluya la esfera cósmica, de la cual él ha surgido”<sup>46</sup>. La consumación o no de este proceso que Soloviov vislumbra en todas las fuerzas que reúnen y configuran al cosmos por cierto que ni es tarea humana, ni el hombre puede asegurar que tal cosa efectivamente se dé. Sólo puede afirmar que necesita *tender* hacia ella para realizar, cada vez en un grado más alto, su propia existencia. El amor es justamente el modo en que él concreta en su existencia misma esa tendencia. En tanto tal, eros, en su acontecer mismo, no es la prueba, sino el *testimonio fenoménico* que señala o indica el acaecimiento de un proceso creciente de concordia cósmica universal, cuya consumación o no nos supera, pero que, sin embargo, nos sostiene en tanto y en cuanto en él hallamos nuestra propia plenitud.

El sentido del amor, que tan agudamente explicitó Soloviov, nos permite pensar a este sentimiento divino, que habita en el corazón humano, pero se realiza allí afuera en el mundo, como el punto arquimédico en el que se encuentran y revierten una en otra la manifestación inmanente y eterna de lo divino en el sujeto como sentimiento y su manifestación externa e histórica en el mundo como proceso de unificación universal. El amor es, por ello mismo, aquel fenómeno privilegiado a través del cual cualquier hombre (pues todo hombre ama) puede elevar su vista a la divinidad. Él, que une a todas las cosas y a todos los seres, es el hálito mismo de Dios traspasando el universo.

---

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> *Op. cit.*, 58.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, 66.