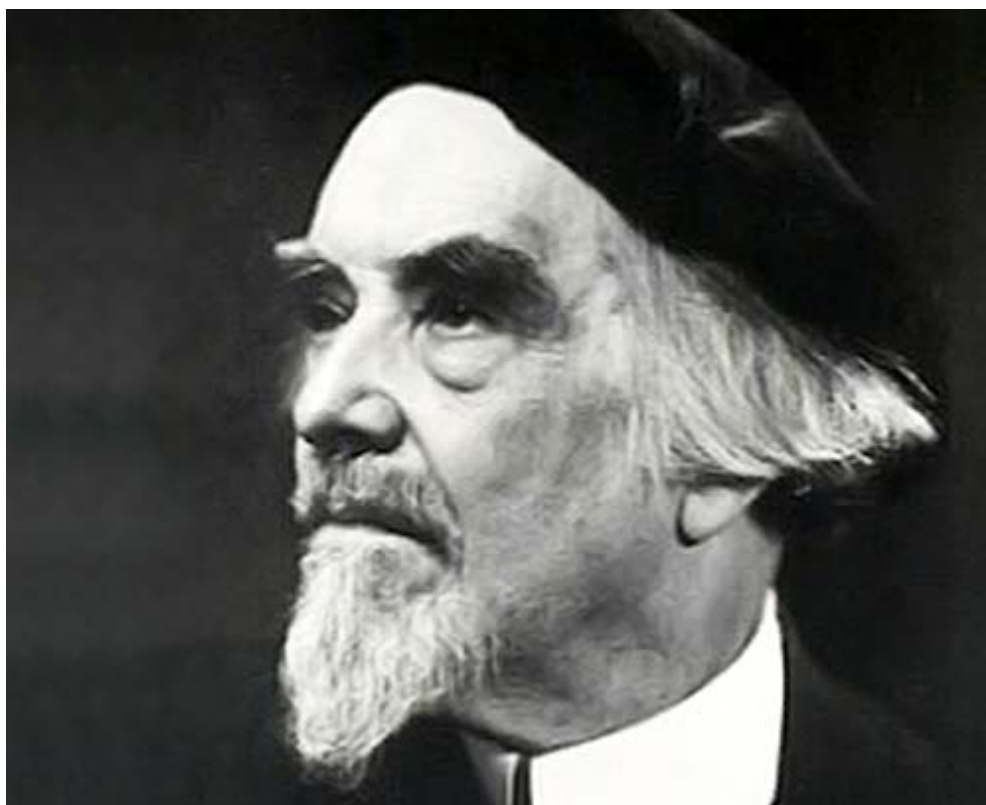


N. A. Berdiaev

El problema del hombre

Respecto a la construcción de la antropología cristiana



Bs.As 2014
Editorial electrónica "Credo"

Berdiaev, Nikolái A.

N. A. Berdiaev, el problema del hombre : respecto a la construcción de la antropología cristiana . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Credo, 2014.

E-Book.

Traducido por: Natalia Ter-Grigorian de Demianiuk
ISBN 978-987-27819-7-2

1. Antropología Filosófica. I. Ter-Grigorian de Demianiuk, Natalia, trad. II.
Título
CDD 128

Fecha de catalogación: 01/04/2014

PRÓLOGO

Hoy, más que nunca, tenemos la imperiosa necesidad de crear una filosofía antropológica cristiana que estudie al hombre en su humanitarismo íntegro, es decir, en su Teoandrismo, en su humanidad divinizada. A eso precisamente apunta esta obra de Berdiaev al afirmar la tesis que el hombre es ante todo sujeto. “El misterio del hombre – dice- se manifiesta en el sujeto, en la interna existencia humana.”

En la existencia humana se revelan las relaciones fundamentales del ser humano: consigo mismo; con Dios; con los otros hombres; y con la creación. Efectivamente, en el sujeto se revela su actividad creadora en su verdadera actitud ante la creación, en el sujeto se revela el misterio de la génesis y sólo en el sujeto se revela la verdadera comunidad “yo-tú-en-nosotros”. Berdiaev nos habla de cada una de estas relaciones. De cómo tanto el cristianismo como la filosofía Occidental las desvirtuaron, pero a la vez como pueden y deben ser restauradas. Para esto último propone los conceptos de “acto creativo” y de “Personalidad.” Esta es la tarea del hombre, convertirse en una personalidad, en actividad del espíritu creador, la tarea de realizar la imagen y semejanza de Dios.

Berdiaev, ya en el capítulo II adelanta la tesis: “El problema del hombre puede ser íntegramente planteado y solucionado sólo a la luz de la idea del teoandrismo.” Pero, si es cierta la prótasis de la humanidad divinizada, esta quedaría sin sentido alguno, si también no fuera cierta la apódosis de la humano conformidad de Dios. Esta es la misma verdad teoándrica. Pues, “El teoandrismo de Jesús trae consigo la verdad sobre la teoándrica personalidad humana.”

A lo largo de la obra, nuestro autor posee una actitud prometeica en todo el sentido de la palabra, al llevarnos de eternidad a eternidad. De la génesis a la personalidad y de esta a lo escatológico. Quiera nuestra gran Dios usar una vez más a su hijo Berdiaev, un profeta olvidado, ahora en el mundo hispano.

Finalmente, en este prólogo no quiero dejar de reconocer el trabajo de la filóloga y traductora rusa Natalia Ter-Grigorian de Demianiuk que tan magníficamente tradujo del ruso al español este ensayo. Pues como ella misma lo señala conservó el estilo del autor, su forma de pensar y expresarse; algo por demás difícil de lograr. La traducción de una obra importante implica pretender reproducir una obra de arte y presentarla con un nuevo ropaje y bagaje cultural a un pueblo que posee un folklor y formas propias pero que a la vez no le son ajenas las idiosincrasias de otros pueblos; pues primeramente antes de todo somos humanidad. Y precisamente la Divina-humanidad de Berdiaev, es la que ha captado nuestra traductora.

Ph. D. Jorge Álvarez Maldonado
Doctor en teología

PREFACIO A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA

Esta edición se debe a un trabajo prolijo y desprendido del Dr. Jorge Álvarez Maldonado, un teólogo y filósofo mexicano, quién con fervor se consagró a la redacción del texto traducido y lo preparó para la publicación. Por eso antes de todo quiero agradecerle sinceramente por su inmensa generosidad y por su gran interés cristiano y altruista hacia Berdiaev y al tema principal de esta obra que se refiere a la construcción de la antropología cristiana.

Como muestra otro trabajo del mismo autor –“Uchenie o perevoploshchenii y problema cheloveka” [*La doctrina de la reencarnación y el problema del hombre*], publicado un año antes (es decir, en 1935) en París en una colección de obras bajo el nombre “Perecelenie dush” [*La transmigración de las almas*] –, su escritura se debe a la creciente popularidad de las enseñanzas sobre la reencarnación. La causa de esa popularidad, según Berdiaev, estaba en la debilidad e insuficiencia de las enseñanzas teológicas sobre la génesis del alma y su destino final, y en “*El problema del hombre*” él llena ese vacío construyendo la antropología cristiana.

Lamentablemente, al no tener en claro el concepto de la libertad de Berdiaev, muchas personas le atribuyen una rebelión contra Dios. Mientras tanto el concepto –que se trata de la Personalidad humana– es simple y se refiere a la instalación del Espíritu Santo en el hombre, o, como yo diría, a la instalación de Jafet en Sem. El Espíritu Divino es libre y no se somete a ningún establecimiento humano, a ninguna tradición humana, él sopla de donde quiere, como sopló sobre los pescadores ignorantes, haciéndolos sabios, e ignoró a los orgullosos estudiosos, sujetos a la tradición humana. Ningún hombre puede ponerle límites o predecirlo.

En cuanto al estilo, a la forma de pensar y expresarse de Berdiaev se ve que la expresión exacta de sus ideas domina sobre el aspecto literario de su escritura. Sus oraciones no son largas, incluso a menudo son muy cortas y extremadamente claras, aunque no sean muy hermosas desde el punto de vista del arte de escribir. Intenté seguir su estilo y es muy importante que las ideas sean entendibles y bien expresadas. Espero que sea así.

Natalia Ter-Grigorian de Demianiuk
www.criteriocristiano.com.ar

N. A. Berdiaev
El problema del hombre
*(Respecto a la construcción de la antropología cristiana)*¹

*In die Mitte der Welt habe ich Dich gestellt, damit Du frei nach Allen Seiten Umsehen zu halten vermoegest und erspoehest, wo es Dir behabe. Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und auch nicht unsterblich habe ich Dich geschaffen Denn Du selbst nach Deinem Willen und Deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein und Dich aus dem Stoffe, der Dir zusagt, formen, so steht es Dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst Du dich auch erheben zu den hoechsten Sphaeren der Gottheit. **

Pico della Mirandola

*Nulle autre religion que la chretienne n'a connu que l'homme est la plus excellente creature et en meme temps la pus miserable. ***

Pascal

*Nun siehe, Mensch, wie Du bist irdisch und dann auch himmlisch in einer Person vermischt, und traegest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person: und dann bist Du aus der grimmigen Quaal und traegest das hoellische Bild an Dir, welches gruenet in Gottes Zorn aus dem Quell der Ewigkeit. ****

Jacob Boehme

1. Se publicó por primera vez en la revista "Путь" ("Camino"), 1936, n.50, pp. 3-26.

* "Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión." *Pico della Mirandola* [Pico 1984: 105]. De la dignidad del hombre. Carta a Hermolao Barbaro y Del ente y el uno (traducción de Luis Martínez Gómez), Editora Nacional, Madrid 1984.

** "Ninguna religión, salvo la cristiana, no sabe que el hombre es la creación más excelente y al mismo tiempo la más insignificante." *Pascal*

*** "Pues, mira, hombre, cómo en una persona combinas lo terrenal y lo celestial y llevas la imagen terrenal y celestial en una persona: entonces eres del suplicio más cruel, y llevas en sí mismo una imagen infernal que se pone verde de la ira de Dios que brota de la fuente de la eternidad." *Jacob Boehme*

Sin duda, el problema del hombre es el problema central para la conciencia de nuestra época (en esto sobre todo insistía Max Scheler). El mismo se aguza por aquel terrible peligro que persigue al hombre por todas partes. Agonizando él quiere saber, quién es, de dónde vino, adónde va y cuál es su predestinación. En la segunda mitad del siglo XIX se manifestaron grandes pensadores que experimentando agonía importaron un principio trágico en la cultura europea y más que otros contribuyeron al planteamiento del problema del hombre. Son antes de todo Dostoevskiy, Nietzsche y Kierkegaard. Existen dos maneras de considerar al hombre: desde arriba y desde abajo; de Dios y el mundo espiritual, y de las inconscientes fuerzas telúricas y cósmicas, depositadas en él. De los que lo consideraban desde abajo, quizás, los más importantes son Marx y Freud; de los escritores de la última época –Proust. Sin embargo la antropología holística no fue creada: se veían unos u otros aspectos del hombre, pero no del hombre íntegro, en su complejidad y unidad. Yo me propongo considerar el problema del hombre, como un filósofo y no como un teólogo. El pensamiento moderno está ante el problema de crear la antropología filosófica como la disciplina principal de la filosofía. En dicha dirección trabajó M. Scheler y a lo mismo contribuye la así llamada filosofía existencial. Es interesante notar que hasta ahora la teología fue mucho más atenta al problema integral del hombre que la filosofía. La antropología formaba parte de cualquier curso de teología. Es cierto, que la teología introducía en su esfera un componente filosófico muy fuerte, pero lo hacía de contrabando y sin reconocerlo. La ventaja de la teología estaba en lo que la misma planteaba el problema del hombre en general, en su integridad, y no lo estudiaba parcialmente, desintegrándolo, como lo hace la ciencia. El idealismo alemán de principios del siglo XIX –al que debemos reconocer como uno de los fenómenos más grandes en la historia de la conciencia humana– no plantó claramente el problema del hombre, lo que se explica por su monismo. La antropología coincidía con la gnoseología y ontología, se consideraba al hombre como si fuera una función de la mente y del espíritu del mundo, que se revelaba en él. Eso no fue favorable para la construcción de la doctrina del hombre. Para el problema específico del hombre San Agustín o Pascal eran más interesantes que Fichte o Hegel. Pero para nosotros el problema del hombre se ha vuelto especialmente candente y doloroso, porque sentimos y reconocemos, en la experiencia de la vida y del pensamiento, la insuficiencia y el carácter incompleto de la antropología patristica y escolástica y también de la antropología humanista que viene desde el Renacimiento. En la época del Renacimiento los que más se acercaron a la verdad, tal vez, eran personas como Paracelso y Pico della Mirandola, quienes sabían de la vocación creadora del hombre (véase la historia de las doctrinas antropológicas brillantemente escrita, aunque muy incompleta de Bernhard Groethuysen, *Philosophische Antropologie*).² El humanismo cristiano del Renacimiento superó los límites de la antropología patristica-escolástica, pero se quedó aún sujeto a los fundamentos religiosos. En todo caso el mismo fue más allegado a la verdad, que la antropología de Lutero y Calvino que rebajaba al hombre y negaba la verdad del *teoandrismo*.³ En el fondo de la autoconciencia del hombre siempre estaban dos

2. N del T. Hay traducción al castellano: *Antropología filosófica* (Argentina: Losada, 1951).

3. N del T. “Teoandrismo” es un término que Berdiaev mismo propone más abajo para definir el concepto ruso sobre la humanidad divinizada. En la filosofía es conocido como teandrismo que designa la unidad íntima y plena entre lo divino y lo humano.

sentimientos contrarios –el sentimiento de depresión y opresión del hombre y su rebelión en contra de esta depresión, un sentimiento de exaltación y fuerza, de capacidad de crear. Y hay que decir que el cristianismo hace una justificación de ambas disposiciones del hombre. Por un lado, el hombre es un pecador que necesita la redención de sus pecados, es un ser caído muy bajo, del cual se exige humildad; por otro lado, el hombre es un ser creado por Dios según su imagen y semejanza, Dios se hizo hombre, con lo que levantó a lo alto la naturaleza humana, el hombre está llamado a la colaboración con Dios y a la vida eterna en Dios. A eso corresponde la dualidad de la autoconciencia del hombre y la posibilidad de hablar del hombre en términos de polaridad contraria. Por supuesto, el cristianismo liberó al hombre del poder de las fuerzas cósmicas, de los espíritus de los demonios de la naturaleza y lo sometió directamente a Dios. Incluso los adversarios del cristianismo deben reconocer, que el mismo fue una fuerza espiritual que consolidó la dignidad y la independencia del hombre, por más que sean muy grandes los pecados de los cristianos en la historia.

Cuando nos enfrentamos con el misterio del hombre, he ahí lo que debemos decir antes de todo: el hombre representa una ruptura en el mundo natural, y es inexplicable desde el mundo natural (véase la maravillosa experiencia de la antropología cristiana por V.I. Neshelov, *Nauka o cheloveke [Ciencia sobre el hombre]*). El hombre es un gran milagro, un vínculo entre la tierra y el cielo, dice Pico della Mirandola (véase Pico della Mirandola, *Ausgewahlte Schriften. 1905 [Obras Selectas]*). El hombre pertenece también al mundo natural, abarca en sí mismo toda la composición del mundo natural, hasta los procesos físico-químicos; él depende de los escalones inferiores de la naturaleza. Pero hay en él un elemento que supera el mundo natural. La filosofía griega vio ese elemento en la razón. Aristóteles definió al hombre como un animal razonable. La escolástica adoptó la definición de la filosofía griega. La filosofía de la época de la ilustración hizo sus conclusiones de ella y la vulgarizó. Pero cada vez que el hombre efectuaba un acto de autoconciencia, ascendía sobre el mundo natural. La autoconciencia del hombre era ya la superación del naturalismo en el entendimiento del hombre, la misma es siempre la autoconciencia del espíritu. El hombre se reconoce a sí mismo no sólo como un ser natural, sino también como un ser espiritual. En el hombre hay un principio prometeico, y es un signo de su semejanza a Dios, no es demoníaco, como a veces piensan. Pero la autoconciencia del hombre es doble, el hombre se reconoce a sí mismo como alto y bajo, libre y esclavo de la necesidad, perteneciente a la eternidad y yacente bajo el poder de la corriente mortal del tiempo. Pascal expresó esa dualidad de la autoconciencia y de la disposición del hombre con más destello, por eso él es más dialéctico, que K. Barth.

Al hombre se le puede conocer como un objeto, como uno de los objetos en el mundo de los objetos. Entonces lo estudian las ciencias antropológicas –la biología, sociología, psicología. En este enfoque se puede investigar sólo algunos de los aspectos humanos, pero el hombre íntegro en su profundidad y en su existencia interna es inalcanzable. Existe también otro enfoque. El hombre además se reconoce a sí mismo como un sujeto y antes de todo un sujeto. El misterio del hombre se manifiesta en el sujeto, en la interna existencia humana. En la objetivación del hombre, en el hecho de ser expulsado al mundo objetivo el misterio del hombre se cierra, él aprende acerca de sí mismo sólo lo que es apartado de la existencia interna humana. El hombre no pertenece plenamente al mundo objetivo, él tiene su propio mundo, su mundo fuera del mundo, su destino que no es commensurable con la naturaleza objetiva. El hombre como un ser íntegro no pertenece a la jerarquía natural y no puede ser metido en ella. El hombre como sujeto es un acto, es un esfuerzo. En el sujeto se revela la actividad creadora del hombre, que viene de su interior. Son igualmente erróneas la antropología optimista y la antropología

pesimista. El hombre al mismo tiempo es vil y es sublime, es nulo y es grande. La naturaleza del hombre es polar. Y si algo se establece en él en un polo, se compensa por el establecimiento de lo contrario en el otro polo.

El enigma del hombre no solamente plantea el problema de la filosofía antropológica, sino también el problema del antropologismo o antropocentrismo de cualquier filosofía. La filosofía es antropocéntrica, pero el hombre no es antropocéntrico. Esa es, a mi entender, la verdad principal de la filosofía existencial. Yo defino la filosofía existencial como opuesta a la filosofía objetivada (véase mi libro *Ya y mir ob'ektov [Yo y el mundo de los objetos]*). En el sujeto existencial se revela el misterio de la génesis. Sólo en la existencia humana y a través de la existencia humana se hace posible el conocimiento de la génesis. El conocimiento de la génesis es imposible a través del objeto, a través de los conceptos comunes referidos a los objetos. La conciencia de ese hecho es el mayor logro de la filosofía. Paradójicamente podríamos decir que sólo el subjetivo es objetivo, mientras que el objetivo es subjetivo –Dios creó sólo a los sujetos, mientras que los objetos se han creados por los sujetos. Lo mismo a su manera expresa Kant hablando de la distinción entre “la cosa en sí” y el fenómeno, pero usa una mala expresión al decir “la cosa en sí”, la cual resulta cerrada para la experiencia y el conocimiento. Lo que es verdaderamente existencial en la doctrina de Kant es “el reino de la libertad” opuesto al “reino de la naturaleza”, es decir, a la objetivación, según mi terminología.

La mitología griega enseñó que la génesis corresponde a las leyes de la razón. La razón puede conocer la génesis, porque la génesis es conforme con la razón, la contiene en sí misma. Pero eso es sólo una verdad parcial que fácilmente se altera. Hay una verdad más profunda. La génesis es conforme con el humanitarismo íntegro, la génesis es humana, Dios es humano. Es sólo por eso que se hace posible el conocimiento de la génesis, el conocimiento de Dios. Sin la conformidad con el hombre el conocimiento de las profundidades de la vida sería imposible. Es la cara reversa de aquella verdad que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. En las representaciones antropomórficas de Dios y de la génesis esa verdad se presentaba a menudo con una forma áspera y cruda. La filosofía existencial se basa en la teoría humanista del conocimiento, que debe ser ahondada hasta la teoría teoandrica⁴ del conocimiento. El aspecto humano de la génesis y de la Divinidad es la verdad vista desde abajo, la que desde arriba se manifiesta como la creación Divina del hombre a su imagen y semejanza. El hombre es microcosmos y microteos.⁵ Dios es microantropos.⁶ El humanitarismo de Dios es una revelación específica del cristianismo, que lo distingue de todas las otras religiones. El cristianismo es la religión del Teoandrismo.⁷ Para la antropología tenía mucha importancia L. Feuerbach quién fue el filósofo ateo más grande de Europa. En su transición del idealismo abstracto al antropologismo había mucha razón. Era necesario pasar del idealismo de Hegel a la realidad concreta. Feuerbach constituyó un momento dialéctico en el desarrollo de la filosofía existencial concreta. Él colocó el problema del hombre en el centro de la filosofía y afirmaba el humanismo de la filosofía. Quería una vuelta hacia el hombre concreto. Buscaba el “tú” y no un objeto (véase L. Feuerbach, *Philosophie der Zukunft*).⁸ Él sostenía que fue el

4. N.del T. Aquí Berdiaev usa el término “teoandrico” (lo mismo que teándrico).

5-6. N.del T. “Microteos” y “microantropos”–esos son los términos que usa Berdiaev.

7. N. del T. Berdiaev aquí usa un término ruso que significa: la humanidad en su aspecto divino y humano a la vez, al que he traducido como “teoandrismo”.

8. N. del T. Hay traducción al castellano: *Principios de la filosofía del futuro: y otros escritos*, José María Quintana Cabanas (trad., intr.) (Barcelona: PPU, 1989).

hombre quién creó a Dios a su imagen y semejanza, a imagen y semejanza de su alta naturaleza. Lo mismo presentían I. Kireevskiy y A. Jomiakov cuando fundaban el conocimiento sobre la integridad y el conjunto de las fuerzas espirituales del hombre. A lo mismo se acerca la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers. Según ella, la génesis se revela en la existencia del hombre. Eso fue el reverso de la verdad cristiana. En él [sic]⁹ hasta el fin vivió un teólogo cristiano, casi un místico. El pensamiento europeo debía pasar por Feuerbach, para descubrir la filosofía antropológica, lo que no logró hacer el idealismo alemán, pero la misma no podía detenerse en las enseñanzas de Feuerbach. El humanismo o la humanoconformidad¹⁰ de Dios es el reverso de la divinidad o divinoconformidad¹¹ del hombre. Es la misma verdad teándrica. La niegan tanto la antropología tomista y la antropología barthiana como la antropología humanista monista. Al pensamiento cristiano occidental le es ajena la idea del teoandrismo¹² alimentada por el pensamiento cristiano ruso en los siglos XIX y XX. El misterio del Teoandrismo es igualmente contrario al monismo y al dualismo. La antropología cristiana puede ser arraigada sólo en el pensamiento cristiano ruso. (Véase al padre S. Bulgakov, *Agnus Dei [El Cordero de Dios]*).

II

El problema del hombre puede ser íntegramente plantado y solucionado sólo a la luz de la idea del Teoandrismo. Incluso el cristianismo apenas abarcaba la plenitud de la verdad del Teoandrismo. El razonamiento natural se inclinaba fácilmente o hacia el monismo, en el cual una naturaleza absorbía a la otra, o hacia el dualismo que completamente rompía el vínculo entre Dios y el hombre y los separaba por un abismo. La depresión del hombre que se percibe a sí mismo como un ser caído y pecador, puede tomar forma tanto del monismo como del dualismo. Calvino puede ser interpretado al mismo tiempo como un dualista en extremo y como un monista en extremo. La antropología humanista que reconoció al hombre como un ser autosuficiente, fue la reacción natural contra la depresión del hombre en la conciencia cristiana tradicional. El hombre fue humillado como un pecador. Y eso a menudo daba la sensación que el hombre es en general un ser insignificante. Su autoconciencia reprimida y humillada se deducía no sólo de su ser pecador, sino también del hecho mismo de ser creatura. Del hecho que el hombre fue creado por Dios y no tiene en sí mismo su propio fundamento se hacía conclusión de su insignificancia y no de la grandeza de la creatura. A menudo, escuchando a los teólogos cristianos y a los simples devotos cristianos, se puede concluir que Dios no ama al hombre y no quiere que sea aprobado lo puramente humano, quiere la humillación del hombre. Así el hombre se humilla a sí mismo reflejando su ser caído, pero periódicamente en su orgulloso autoalzamiento se rebela

9. N.del T. Aquí Berdiaev escribe “él”, sin precisar, a quién de los dos se refiere: a Heidegger o a Jaspers. Pero según el contenido de la frase, es más probable que se refiera a Heidegger ya que sólo él podría llamarse “teólogo”.

10. N. del T. Es un neologismo de Berdiaev.

11. N. del T. Es otro neologismo de Berdiaev.

12. N. del T. Aquí Berdiaev después del término ruso que se refiere a la humanidad en su aspecto divino y humano a la vez, aclara entre paréntesis: (teoandrismo).

contra tal opresión y humillación. En ambos casos pierde el equilibrio y no llega a la verdadera autoconciencia. En las formas dominantes de la conciencia cristiana el hombre fue reconocido exclusivamente como un ser que se salva y no como un ser que crea. Pero la antropología cristiana siempre enseñaba que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios. Entre los doctores orientales de la Iglesia el aporte más grande para la antropología pertenece a San Gregorio de Nisa, quien considera al hombre antes de todo como la imagen y semejanza de Dios. En el Occidente la misma idea fue desarrollada mucho menos. La antropología de San Agustín –un antropólogo predominantemente, quién definió la concepción del hombre tanto católica como protestante– fue casi exclusivamente una antropología del pecado y de la bienaventuranza salvadora. Pero, en realidad, de la enseñanza sobre el hombre como la imagen de Dios nunca fueron hechas conclusiones consecuentes. Intentaban descubrir en el hombre los rasgos de la imagen y semejanza de Dios. Los descubrían en la razón y en esto seguían a la filosofía griega; los descubrían en la libertad, lo que ya fue relacionado con el cristianismo, en general los descubrían en la espiritualidad del hombre. Pero nunca los descubrían en la naturaleza creativa del hombre, en su semejanza al Creador. Eso significa un paso hacia la autoconciencia totalmente diferente, la superación de la depresión y del desaliento. En la antropología escolástica, en el tomismo el hombre no es creador, es un intelecto de segunda clase, insignificativo (esta hostilidad hacia la comprensión del hombre como creador se puede encontrar en el más reciente libro católico: Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*¹³). Es curioso, que en la reactivación del pensamiento cristiano protestante del siglo XX, en la teología dialéctica, en las obras de K. Barth el hombre resulta humillado, hecho nulo, entre Dios y el hombre se abre un abismo y el hecho mismo de la encarnación Divina es inexplicable. El Teoandrismo de Jesucristo queda despedazado e infructuoso. Pero el Teoandrismo de Jesucristo trae consigo la verdad sobre la teoándrica personalidad humana.

El hombre es un ser capaz de elevarse por encima de sí mismo, y esa elevación por encima de sí mismo, el trascender de sí mismo, salir fuera de los confines cerrados de sí mismo es el acto creativo del hombre. Es justamente en la creatividad, cuando el hombre se supera a sí mismo, la creatividad no es una autoafirmación, sino una autodefinition, es extática. Ya había dicho que el hombre como sujeto es un acto. M. Scheler hasta define la personalidad humana como la unidad concreta de actos (ver su libro *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik?*¹⁴). Pero su error consistía en lo que él creía que el espíritu es pasivo, mientras que la vida es activa. En realidad, es cierto lo contrario: el espíritu es activo y la vida es pasiva. Pero activo puede llamarse sólo el acto creativo. El menor acto del hombre es creativo y en él se crea lo que no había antes en el mundo. Cualquier relación viva, no enfrida entre los hombres es la creación de nueva vida. Justamente es en su labor creativa, cuando el hombre se asemeja más al Creador. Cualquier acto de amor es un acto creativo. En cuanto a la actividad no creativa, en realidad, es una pasividad. El hombre puede parecer muy activo, hacer gestos activos, extender alrededor unos movimientos ruidosos y al mismo tiempo ser pasivo, encontrarse bajo el dominio de las fuerzas y pasiones que se habían apoderado de él. El acto creativo siempre supone el dominio del espíritu sobre la naturaleza, sobre el alma y también supone la libertad. El acto creativo no puede ser

13. N. del T. Hay traducción al castellano: *¿Qué es el hombre?* (Madrid: Guadarrama, 1961).

14. N. del T. Hay traducción al castellano: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (Madrid: Caparrós, 2000).

explicado por la naturaleza, se explica por la libertad, en el acto creativo siempre entra la libertad que no se determina por ninguna naturaleza, no se determina por la existencia. La libertad es anterior a la existencia, no se origina en ella, sino en la inexistencia (véase mis libros *Filosofia svobodnogo duja [Filosofía del espíritu libre]* y *O naznachenii cheloveka [De la destinación del hombre]*). La creatividad es la creatividad que procede de la libertad, es decir, incluye en sí un elemento que por nada se determina y que aporta lo nuevo. En contra de la posibilidad para el hombre de ser creador se objeta a veces en razón de que el hombre es un ser enfermo, bifurcado y debilitado por el pecado. Este argumento no tiene ninguna fuerza. Antes de todo podríamos decir igualmente que el ser enfermo, pecaminoso y bifurcado no es capaz ni de crear, ni incluso de salvarse. La posibilidad de la salvación se determina por la bienaventuranza con la que se beneficia el hombre. Pero por la misma bienaventuranza se determina también la creatividad del hombre que con ella recibe diversos dones, la genialidad y talento que le hacen escuchar la llamada interior de Dios. Se puede decir, además, que el hombre crea justamente porque es un ser enfermo, bifurcado y descontento de sí mismo. La creatividad es semejante al eros de Platón, se origina no sólo en la riqueza y abundancia, sino también en la pobreza y carencia. La creatividad es uno de los caminos de la sanación del ser enfermo del hombre. En la creatividad se supera la bifurcación. En el acto creativo el hombre sale de sí mismo, deja de ser absorbido por sí mismo y deja de torturarse a sí mismo. El hombre no puede definirse a sí mismo sólo en relación con el mundo y con otras personas. Al contrario no encontraría en sí fuerzas para elevarse por encima del mundo que lo rodea y sería su esclavo. El hombre debe definirse a sí mismo antes de todo en la relación con la génesis que lo supera, en la relación con Dios. Sólo dirigiéndose a Dios él encuentra su propia imagen que lo eleva por encima de todo el mundo natural que lo rodea. Y sólo entonces él encuentra en sí mismo fuerzas de ser creador en el mundo. Se diría que el hombre ha sido creador también cuando negaba a Dios. Esta es una cuestión del estado de su conciencia, a veces muy superficial. La capacidad del hombre de elevarse por encima del mundo natural y por encima de sí mismo, de ser creador depende de un hecho más profundo que la fe humana en Dios, que el reconocimiento humano de Dios; depende de la existencia de Dios. Eso hay que recordarlo siempre. El problema principal de la antropología es el problema de la personalidad, al que pasaré ahora.

III

Si el hombre fuera sólo un individuo, no se elevaría por encima del mundo natural (muchos de mis pensamientos respecto a la personalidad y el individuo los expresé en el artículo *Personalism y marxism [Personalismo y marxismo]* y también en los libros *Ya y mir ob'ektov [Yo y el mundo de los objetos]* y *O naznachenii cheloveka [De la destinación del hombre]*). El individuo es una categoría naturalista, antes de todo biológica. El individuo es indivisible, es un átomo. Todas las formaciones estables que se distinguen alrededor del mundo, tales como un lápiz, una silla, un reloj, una piedra preciosa, etc., pueden llamarse individuos. El individuo es una parte del género y está sujeto al género. Biológicamente procede del seno de la vida natural. El individuo es también una categoría sociológica, y en esta calidad está sujeto a la sociedad, es parte de la sociedad, es un átomo de la integridad social. Desde el punto de vista sociológico, la personalidad humana comprendida como un individuo, se presenta como una parte de la sociedad, y una parte muy pequeña. El individuo defiende su relativa independencia,

pero aun así se encuentra en el seno del género y de la sociedad, se ve obligado de verse a sí mismo como parte de la integridad, una parte que puede rebelarse contra esa integridad, pero no puede oponerse a ella como la integridad en sí misma. La personalidad es completamente otra cosa. La personalidad es una categoría del espíritu y no de la naturaleza y no está sujeta a la naturaleza ni a la sociedad. La personalidad no es parte de la naturaleza y de la sociedad y no puede ser pensada como una parte en relación con alguna integridad. Desde el punto de vista de la filosofía existencial, desde el punto de vista del hombre como el centro existencial, la personalidad no es en absoluto una parte de la sociedad. Al contrario, la sociedad es una parte de la personalidad, es sólo su aspecto social. La personalidad tampoco es una parte del mundo, del cosmos, al contrario, el cosmos es una parte de la personalidad. La personalidad humana es un ser social y cósmico, es decir, tiene un aspecto tanto social como cósmico, una composición social y cósmica, pero justamente por eso la personalidad humana no puede ser pensada como una parte en relación con la integridad social y cósmica. El hombre es un microcosmos. La personalidad es íntegra, no puede ser una parte. Esta es la definición principal de la personalidad, aunque a la personalidad no se le puede dar una sola definición, se puede darle una serie de definiciones desde distintos ángulos. La personalidad como la integridad no está sujeta a ninguna otra integridad, está fuera de la relación del género e individuo. La personalidad debe pensarse no como subordinada al género, sino en la correlación y comunicación con otras personalidades, con el mundo y con Dios. La personalidad no es una naturaleza en absoluto, y a ella no se aplica ninguna categoría relacionada con la naturaleza. La personalidad no puede en absoluto definirse como una substancia. Comprender a la personalidad como una substancia significa naturalizarla. La personalidad está arraigada en el mundo espiritual, no pertenece a la jerarquía natural y no puede ser desplazada en ella. El mundo espiritual no puede en absoluto pensarse como una parte del sistema jerárquico y cósmico. La doctrina de Tomás de Aquino es un claro ejemplo de la comprensión de la personalidad humana como un escalón en el sistema jerárquico y cósmico: la personalidad humana ocupa el escalón medio entre el animal y el ángel. Pero esto es una comprensión naturalista. Es necesario, sin embargo, decir que el tomismo hace una distinción entre la personalidad y el individuo (en esto especialmente insiste J. Maritain). Para la filosofía existencial la personalidad humana tiene su especial existencia fuera de la naturaleza, aunque haya en ella una composición natural. La personalidad es contraria a la cosa (es la idea principal de Stern quién creó un sistema filosófico del personalismo, que, sin embargo, no era libre del naturalismo), es contraria al mundo de los objetos, es un sujeto activo, un centro existencial. Sólo por eso la personalidad humana no depende del reino del César. Tiene un carácter axiológico, evaluativo. La tarea del hombre es convertirse en una personalidad. Identificar a alguien como una personalidad es una evaluación positiva del hombre. La personalidad no nace de los padres como un individuo, sino se crea por Dios y se crea a sí misma y es una idea de Dios respecto a cada hombre.

La personalidad puede caracterizarse por una serie de indicios que están vinculados mutuamente. La personalidad es lo inmutable en el cambio. El sujeto del cambio sigue siendo la misma persona. La personalidad se destruye, si se estanca, si se detiene en su desarrollo, si no crece, no se enriquece, no crea una nueva vida. También se destruye, si el cambio en ella es una traición, si deja de ser ella misma, si su cara humana ya no es reconocible. Es el tema del "Peer Gynt" de Ibsen. La personalidad es la unidad del destino. Esta es su definición principal. Al mismo tiempo la personalidad es la unidad en la multiplicidad. No se compone de partes. Tiene una estructura compleja y variada. Pero lo íntegro en ella precede a las partes. Toda la compleja constitución de espíritu-

alma-y-cuerpo¹⁵ del hombre es un solo sujeto. Es esencial para la personalidad el hecho que la misma supone la existencia de lo que está más allá de lo personal, de lo que la supera y hacia lo que ella se elevará en su realización. No existe una personalidad, si no hay existencia superior a ella. Si no, habría sólo el individuo sujeto al género y a la sociedad; si no, la naturaleza sería superior al hombre y él representaría sólo su parte. La personalidad puede abarcar en sí misma un contenido universal, y sólo ella es la que tiene esta habilidad. Nada objetivo tiene contenido universal, su contenido es siempre parcial. Hay que hacer una distinción fundamental entre lo universal y lo común. El común es una abstracción y no tiene existencia. Mientras que lo universal es concreto y tiene existencia. Lo que abarca en sí misma la personalidad no es lo común, sino lo universal, lo que está más allá de lo personal. Lo común, la idea abstracta, siempre significa la formación de un ídolo que convierte a la personalidad en su instrumento y su medio. Así son el estatismo, nacionalismo, cientismo, comunismo, etc., etc., que siempre convierten la personalidad en el medio y en un instrumento. Pero Dios nunca lo hace. Para Dios la personalidad humana es su propósito, y no su medio. Lo común es un empobrecimiento, mientras que lo universal es un enriquecimiento de la personalidad. La definición del hombre como un ser racional lo hace instrumento de la razón impersonal, esta definición es desfavorable para la personalidad y no capta su centro existencial. La personalidad es muy sensible al sufrimiento y a la alegría.

La personalidad puede ser entendida sólo como un acto, es contraria a la pasividad, siempre supone una resistencia creativa. El acto es siempre creativo, pero un acto no creativo es, como ya fue dicho, la pasividad. El acto no puede ser una repetición, él siempre trae consigo algo nuevo. En el acto siempre entra la libertad que lleva esta novedad. El acto creativo siempre está vinculado con lo profundo de la personalidad. La personalidad es la creatividad. Como ya fue dicho, a primera vista el hombre puede parecer muy activo, él puede gesticular activamente, hacer movimientos muy ruidosos, pero dentro, en lo profundo representar un ser pasivo y puede perder absolutamente su personalidad. Nosotros a menudo lo observamos en los movimientos de masas –revolucionarios y contrarrevolucionarios–, en las masacres (pogromos), en las manifestaciones del fanatismo y de la crueldad. La verdadera actividad que define a la personalidad es la actividad del espíritu. Sin libertad interna la actividad resulta una pasividad del espíritu, una determinación desde afuera. La obsesión, la mediumnidad, puede dar la impresión de la actividad, pero en la obsesión no hay un acto verdadero, tampoco hay en ella una personalidad. La personalidad supone la resistencia, la resistencia a lo determinado por la sociedad y por la naturaleza, una lucha heroica por la autodeterminación desde dentro. La personalidad tiene un núcleo volitivo en el cual todo movimiento se determina desde dentro y no desde afuera. La personalidad es contraria al determinismo (Le Senne, René en su admirable libro *Obstacle et Valeur* [*Obstáculo y valor*] contrapone la existencia al determinismo). La personalidad es un dolor. La lucha heroica por la realización de la personalidad es dolorosa. Se puede evitar el dolor renunciando a la personalidad. Y el hombre lo hace muy frecuentemente. Ser

15. N.del T. En lo que se refiere a la frase “espíritu-alma-y-cuerpo” Berdiaev escribió *cuerpo*, pero, como se sigue del contenido del texto (en la parte IV, párr. 2-4) se refiere a la carne. El asunto es que en la teología no hay claridad respecto al alma, cuerpo y carne. Según Berdiaev, el alma es natural, representa una forma (Y debo decir, que eso mismo se deduce del relato bíblico, aunque los teólogos no lo vean así). Eso significa que el alma es el cuerpo primordial del hombre, mientras que bajo el *cuerpo* él entiende la carne, es decir, el cuerpo adquirido después de la caída. Espero que el lector atento entienda de lo que se trata.

personalidad, ser libre no es fácil, es muy difícil, es una carga que el hombre debe llevar. Al hombre a menudo se le exige renunciar a la personalidad, renunciar a la libertad y a cambio se le promete facilitar su vida. Se le exige que se someta a la determinación de la sociedad y de la naturaleza. Con esto se vincula lo trágico de la vida. Ningún hombre puede considerarse a sí mismo una personalidad completa. La personalidad no es completa, ella debe realizarse, es una gran tarea asignada para el hombre, la tarea de realizar la imagen y semejanza de Dios, de incluir en sí mismo, en una forma individual, lo universal, la plenitud. La personalidad se crea a sí misma a lo largo de toda su vida humana.

La personalidad no es autosuficiente, no puede contentarse consigo misma. Siempre supone la existencia de otras personalidades, la salida de sí misma al otro. Su actitud respecto a las otras personalidades es el contenido cualitativo de la vida humana. Por eso existe una oposición entre la personalidad y el egocentrismo. El egocentrismo, el ser absorbido por su “yo” y la consideración de todo exclusivamente en términos de este “yo” arruina la personalidad. La realización de la personalidad supone la presencia de otras personalidades. En cuanto al egocentrismo, éste rompe la función de la realidad en el hombre. La personalidad supone la distinción, el establecimiento de la diferencia de las personalidades, es decir, la visión de las realidades en su verdadera luz. El solipsismo, al sostener que nada existe excepto “yo” y todo es sólo mi “yo”, es la negación de la personalidad. La personalidad supone sacrificio, pero no se puede inmolar la personalidad. Se puede sacrificar su propia vida, y el hombre a veces debe hacerlo, pero nadie tiene derecho a renunciar a su personalidad, cada uno hasta el fin debe ser una personalidad, sea en el sacrificio o a través del sacrificio. No se debe renunciar a la personalidad, pues eso significaría renunciar a la idea Divina respecto al hombre, no realizar el proyecto de Dios. No es la personalidad a la que se debe renunciar, como piensa el impersonalismo que considera a la personalidad como una modicidad (así piensa L. Tolstoi, así piensa la filosofía religiosa hindú, E. von Hartmann y muchos otros), sino a la mismidad endurecida que impide a la personalidad desplegarse. En el acto creativo del hombre, que es la realización de la personalidad, debe efectuarse una difusión sacrificial de la mismidad que aparta al hombre de los otros hombres, del mundo y de Dios. El hombre es un ser descontento de sí mismo, insatisfecho y que se supera a sí mismo en los actos más significativos de su vida. La personalidad se forja en esta autodefinition creativa. Siempre supone la vocación, la única e incomparable vocación de cada uno. La personalidad sigue a su voz interna que la llama a realizar su tarea en la vida. El hombre sólo entonces es una personalidad, cuando sigue a esa voz interna y no a las influencias externas. La vocación siempre tiene un carácter individual. Y ninguna otra persona puede resolver la cuestión de la vocación de un hombre determinado. La personalidad tiene vocación, porque está llamada a crear. Y la creación es siempre individual. La realización de la personalidad supone ascetismo. Pero el ascetismo no se puede entender como el propósito, como la hostilidad al mundo y a la vida. El ascetismo es sólo un medio, un ejercicio, la concentración de la fuerza interna. La personalidad ya supone ascetismo porque la misma es un esfuerzo y una resistencia, la discordancia se determina desde afuera por la naturaleza y la sociedad. El logro de la autodeterminación interna requiere austeridad. Pero el ascetismo fácilmente degenera, se convierte en un objetivo propio, endurece el corazón del hombre, lo hace malévolo respecto a la vida. Entonces es hostil al hombre y a la personalidad. El ascetismo se necesita no para negar la creación del hombre, sino para realizarla. La personalidad es diferente, es única, es irreplicable, es original, no se parece a las otras personalidades. La personalidad es una excepción y no una regla. Nos encontramos ante la coincidencia de las contrariedades: de lo personal y de lo que está

más allá de lo personal, de lo perecedero y de lo eterno, de lo constante y de lo que cambia, de la libertad y del destino. Por último, existe también la antinomia básica relacionada con la personalidad. La personalidad aún debe realizarse a sí misma, y nadie puede decir de sí mismo que ya es una personalidad entera. Pero para que la personalidad pueda realizarse creativamente, ya debe existir, debe estar presente aquel sujeto activo que se realiza. Esa paradoja, sin embargo, se asocia con el acto de la creación en general. El acto creativo implementa algo nuevo que antes no existía en el mundo. Pero el mismo supone la presencia del sujeto creativo en el cual se ha dado la posibilidad de la autodefinición y la autoelevación en la creación de lo que antes no existía. Esto es el gran misterio de la existencia del hombre. Ser una personalidad es difícil, ser libre significa hacer caer una carga dura sobre sí mismo. Más fácil es renunciar a la personalidad y a la libertad, vivir bajo la determinación, bajo la autoridad.

IV

En el hombre hay una base elemental inconsciente vinculada con la vida cósmica y con la tierra, un elemento cosmotelúrico. Las pasiones mismas relacionadas con esa base natural y elemental representan aquel material del cual se crean también las más grandes virtudes de la personalidad. La negación intelectual-moral y racional de lo natural y elemental en el hombre hace que las fuentes de la vida se sequen y se agoten. Cuando la conciencia oprime y expulsa el elemento inconsciente, entonces ocurre la bifurcación de la naturaleza humana y su endurecimiento y osificación. El camino de la realización de la personalidad humana va de lo inconsciente a través de la conciencia y hasta lo superconsciente. Para la personalidad es igualmente desfavorable tanto el poder de lo bajo, de lo inconsciente –cuando el hombre completamente se determina por la naturaleza– como el endurecimiento de la conciencia, el hermetismo de la conciencia, que cierra mundos enteros ante el hombre y limita su horizonte. La conciencia debe entenderse dinámicamente, y no estáticamente, la misma puede ampliarse y reducirse, cerrarse para mundos enteros y abrirse para ellos. No existe un límite absoluto e infranqueable que separe la conciencia de lo subconsciente y superconsciente. Lo que parece ser una conciencia medio normal, con la que se asocia la indispensabilidad común y la regularidad, es sólo un nivel notorio del endurecimiento de la conciencia, que corresponde a las normas conocidas de la vida social y de la comunidad de los hombres. Pero se puede salir de esa conciencia medio normal. Y todos los logros superiores del hombre, su santidad y su genialidad, su capacidad contemplativa y su creatividad están vinculados con esta salida. Por eso sólo el hombre puede llamarse un ser que se supera a sí mismo. Y en esta salida fuera de los límites de la conciencia medio normal que atrae a lo común social, se forma y se realiza la personalidad, ante la cual siempre debe estar abierta la perspectiva de la infinitud y la eternidad. La importancia del hombre y el interés hacia él se vinculan con esta extraversion en su personalidad de los caminos hacia la infinitud y la eternidad, con la posibilidad de las rupturas. Es un gran error vincular la personalidad, principalmente, con el límite, con lo finito, con la determinación que cierra la infinitud. La personalidad es la distinción que no permite la mezcla y la disolución en lo impersonal, pero también es un movimiento hacia la infinitud y lo interminable. Por eso es solamente la personalidad la que representa una combinación paradójica de lo infinito y de lo interminable. La personalidad es la salida de sí mismo, de sus límites, pero sin permitir una mezcla y disolución. Es abierta, deja entrar en ella misma mundos enteros y a su vez entra en

ellos sin dejar de ser ella misma. La personalidad no es mónada con las puertas y ventanas cerradas, como cree Leibniz. Pero las puertas y ventanas abiertas nunca significan que la personalidad se mezcla con el mundo alrededor, que se destruye su núcleo ontológico. Por eso en la personalidad hay una base inconsciente, hay una conciencia y hay una salida hacia lo superconsciente.

La cuestión de la relación del espíritu del hombre con su alma y su cuerpo es de gran importancia para la antropología. Se puede hablar de la triple constitución del hombre. Imaginar al hombre compuesto del alma y del cuerpo y privado del espíritu significaría naturalizarlo. Tal naturalización, sin duda, había en el pensamiento teológico, por ejemplo, es propia del tomismo. El elemento espiritual era como si estuviera alienado de la naturaleza humana, y trasladado exclusivamente a la esfera trascendental. El hombre compuesto exclusivamente de alma y cuerpo es un ser natural. La razón de esta naturalización de la antropología cristiana es que el elemento espiritual en el hombre no se puede absolutamente confrontar y comparar con el elemento del alma y el elemento corporal. El espíritu no se puede de ninguna manera contraponer al alma y al cuerpo, él es una realidad de otro orden, es la realidad en otro sentido. El alma y el cuerpo del hombre pertenecen a la naturaleza, son realidades del mundo natural. Pero el espíritu no es naturaleza. La contraposición del espíritu y de la naturaleza es la contraposición principal precisamente del espíritu y de la naturaleza, y no del espíritu y de la materia o del espíritu y del cuerpo. El elemento espiritual en el hombre significa que el hombre no es sólo un ser natural, sino que en él está presente también un elemento fuera de lo natural. El hombre se comunica con Dios a través del elemento espiritual, a través de la vida espiritual. El espíritu no se contrapone al alma y al cuerpo, y el triunfo del espíritu no significa absolutamente el aniquilamiento y el menoscabo del alma y del cuerpo. El alma y el cuerpo del hombre, es decir, su ser natural, pueden encontrarse en el espíritu, introducidos en el orden espiritual, espiritualizados. El logro de la integridad de la existencia humana significa que el espíritu se apodera del alma y el cuerpo. La realización de la personalidad en el hombre, la realización de su imagen integral se forma justamente a través de la victoria del elemento espiritual, a través de la espiritualización.

De acuerdo con su significado original, el espíritu (pneuma, rouakh [*sic*]) se entendía como un aliento, un soplo, es decir, tenía un sentido casi físico, y sólo más tarde el mismo se espiritualizó (véase Hans Leisegang, *Der Heilige Geist*. 1919 [*El Espíritu Santo*]). Pero justamente la comprensión del espíritu como un soplo manifiesta que el espíritu es una energía descendiendo en el hombre desde un plano más alto y no perteneciendo a la naturaleza del hombre.

Es completamente falso el espiritualismo abstracto que niega la verdadera realidad del cuerpo humano y su pertenencia a la imagen integral del hombre. Es imposible defender este dualismo del alma y del cuerpo, o del espíritu y del cuerpo, que, como a veces se expresa, viene de Descartes. Este punto de vista es mantenido por la psicología moderna y es contrario a la tendencia de la filosofía moderna. El hombre representa un organismo integral que consiste del alma y del cuerpo. El cuerpo mismo del hombre no es un mecanismo y no puede ser entendido materialmente. Ahora hay un retorno parcial a la doctrina aristotélica de la entelequia. El cuerpo imprescriptiblemente pertenece a la personalidad, a la imagen de Dios en el hombre. El principio espiritual espiritualiza tanto el alma como el cuerpo del hombre. El cuerpo del hombre puede espiritualizarse, puede volverse un cuerpo espiritual sin dejar de ser cuerpo. El principio eterno en el cuerpo no es su composición material físico-química, sino su forma. Sin esa forma no existe la imagen completa de la personalidad. La carne y la sangre no heredan la vida eterna, es decir, no la hereda la materialidad de nuestro mundo caído, pero la hereda la

forma corporal espiritualizada. El cuerpo del hombre en este sentido no es sólo uno de los objetos del mundo natural, tiene también un sentido existencial, pertenece a la existencia interior y no a la objetivada, pertenece al sujeto integral. La realización de la forma del cuerpo entra en la realización de la personalidad. Eso justamente significa una liberación del poder del cuerpo, su sumisión al espíritu. Vivimos en una época, cuando el hombre y, antes de todo, su cuerpo resulta no apto para el nuevo ambiente técnico creado por el hombre mismo (véanse mi artículo *Chelovek y mistica [El hombre y la mística]* y el libro de Correl, *L'Homme cet inconnu*).¹⁶ El hombre está quebrantado. Pero la personalidad es un ser integral –espíritu, alma y cuerpo–, en el que el alma y el cuerpo están sometidos al espíritu, espiritualizados y así unidos con la existencia superior, suprapersonal, sobrehumana. Así es la jerarquía interior del ser humano. Violar o volcar esa jerarquía es violar la personalidad íntegra, a fin de cuentas, es su destrucción. El espíritu no es una naturaleza en el hombre, distinta de la naturaleza del alma y del cuerpo, sino es una bendita potencia (soplo, aliento), la que inmanentemente está actuando en él, la alta calidad del hombre. Lo que es genuinamente activo y creativo en el hombre es el espíritu.

El hombre no debe definirse a sí mismo sólo ante la vida, él debe definirse también ante la muerte, debe vivir sabiendo que morirá. La muerte es el hecho más importante de la vida humana, y el hombre no puede vivir dignamente sin definir su relación con la muerte. Quién construye su vida con los ojos cerrados a la muerte, pierde el caso de la vida, aunque su vida sea feliz. El logro de la plenitud de la vida está vinculado con la victoria sobre la muerte. La gente moderna tiende a ver una señal de coraje y fuerza en el olvido de la muerte, eso les parece una valentía. En realidad, el olvido de la muerte no es un valor o un coraje, sino una bajeza y una superficialidad. El hombre debe superar el miedo animal ante la muerte, lo exige la dignidad del hombre. Pero la relación profunda con la vida no puede no estar asociada con el horror trascendental ante el misterio de la muerte, el horror que nada tiene en común con el miedo animal. Es una bajeza olvidarse de la muerte de otras personas, no sólo de la muerte de las personas cercanas, sino también de la muerte de cualquier ser vivo. En este olvido hay una traición, pues todos son responsables por todos y todos tienen la misma suerte. “(...) el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como la otra; (...)”, dice Eclesiastés.¹⁷ El deber en cuanto a los fallecidos es lo que más agudamente sentía N. Fiodorov, quién en la “causa común” de la lucha contra la muerte vio la esencia del cristianismo (véase su libro “*Filosofía obshchego dela*” [*La filosofía de la causa común*]). Sin la solución del problema de la muerte, sin la victoria sobre la muerte la personalidad no puede realizarse a sí misma. Y la relación con la muerte no puede ser ambivalente. La muerte es el mal más grande y extremo, la fuente de todos los males, el resultado de la caída, pues cada ser está hecho para la vida eterna. Cristo vino antes de todo para vencer la muerte, arrancar el aguijón de la muerte. Pero la muerte en el mundo caído tiene también un sentido positivo, porque por el camino negativo atestigua la existencia del sentido superior. La vida eterna en este mundo estaría privada de sentido. El sentido positivo de la muerte consiste en que la plenitud de la vida no puede ser realizada en el tiempo, no solamente en el tiempo finito, sino también en el tiempo infinito. La plenitud de la vida puede ser realizada sólo en la eternidad, sólo fuera del

16. N. del T. Hay traducción al castellano: *La Incógnita del Hombre (El Hombre, Ese Desconocido)* (España: Iberia, 1970).

17. N. del T. Eclesiastés 3: 19. Biblia de Jerusalén. *Nueva edición revisada y aumentada* (Bilbao: 1998).

tiempo, en el tiempo la vida se queda sin sentido, si no adquirió el sentido de la eternidad. Pero la salida del tiempo hacia la eternidad es un salto por un abismo. En el mundo caído ese salto por el abismo se llama muerte. Existe otra salida del tiempo a la eternidad –por la profundidad del instante que no forma parte fraccionada del tiempo y no se somete a la categoría del número. Pero esta salida no es definitiva y no es completa, la misma constantemente cae de nuevo en el tiempo. La realización de la plenitud de la vida de la personalidad supone la existencia de la muerte. A la muerte se le puede relacionar sólo dialécticamente. Cristo con su muerte venció la muerte, por lo tanto la muerte tiene también un sentido positivo. La muerte no es sólo la descomposición y aniquilación del hombre, es también su ennoblecimiento, su arranque del poder de lo habitual. La doctrina metafísica sobre la inmortalidad natural del alma, basada en la doctrina de la sustancialidad del alma, no resuelve la cuestión de la muerte. Esa doctrina pasa lo trágico de la muerte, de la fracción y de la desintegración del ser humano integral sin detenerse. El hombre no es un ser inmortal a causa de su estado natural. La inmortalidad se logra en virtud del principio espiritual en el hombre y su relación con Dios. La inmortalidad es una tarea, cuya realización supone una lucha espiritual. Es la realización de la plenitud de la vida de la personalidad. Precisamente es la personalidad la que es inmortal, y no el alma como substancia natural. El cristianismo no enseña la inmortalidad del alma, enseña la resurrección del ser humano integral, de la personalidad, también del cuerpo del hombre, que pertenece a la personalidad. La inmortalidad es parcial, deja al hombre dividido, mientras que la resurrección es integral. El espiritualismo abstracto afirma sólo la inmortalidad parcial, la del alma. El idealismo abstracto afirma sólo la inmortalidad de los principios ideales en el hombre, sólo de los valores ideales y no la inmortalidad de la personalidad. Sólo la doctrina cristiana de la resurrección es la que afirma la inmortalidad, la eternidad del hombre íntegro, de la personalidad. En cierto sentido se puede decir que la inmortalidad es la conquista de la creatividad espiritual, es la victoria de la personalidad espiritual –que se apoderó del alma y del cuerpo– sobre el individuo natural. Los griegos creían que el hombre es mortal, y Dios es inmortal. La inmortalidad primero era para un héroe, un semidiós, un superhombre. Pero la inmortalidad siempre suponía que el principio divino penetraba en el hombre y se apoderaba de él. La inmortalidad es teoándrica. La inmortalidad no se puede objetivar y naturalizar, es existencial. Debemos estar completamente del otro lado del pesimismo y optimismo y confirmar los esfuerzos heroicos que hace el hombre para realizar su personalidad para la eternidad, independientemente de los éxitos y de las derrotas en su vida. La realización de la personalidad para la vida eterna se asocia también con el problema del sexo y del amor. El sexo es la desintegración, la escasez del ser humano, es la añoranza por la reintegración. La personalidad íntegra es bisexual, andrógina. El sentido metafísico del amor consiste en el logro de la integridad de la personalidad para la vida eterna. Ese logro es la victoria espiritual sobre el proceso genérico impersonal y mortífero (véase mis libros *De la destinación del hombre* y *El sentido de la creación*, y también el artículo de Vl. Soloviov, *Smisl liubvi [El sentido del amor]*).

V

La personalidad humana puede realizarse a sí misma sólo en el trato con otras personalidades, en la comunidad (Communaut [*sic*], Gemeinschaft). La personalidad no puede realizar la plenitud de su vida, si está encerrada en sí misma. El hombre no es

sólo un ser social y no puede completamente pertenecer a la sociedad, pero aún así él es un ser social también. La personalidad debe defender su peculiaridad, su independencia, su libertad espiritual, realizar su vocación precisamente en la sociedad. Hay que distinguir la comunicación (communaut [sic]) de la comunidad entendida como sociedad. La comunicación (como la comunidad cerrada) es siempre personalística, siempre hay un encuentro de la personalidad con la personalidad, “yo” con “tú” en “nosotros” (véanse mi libro *Ya y mir ob’ektov [Yo y el mundo de los objetos]* y también él de Martin Buber, *Ich und Du*).¹⁸ En la verdadera comunicación no existen objetos, la personalidad nunca puede ser un objeto para la otra personalidad, siempre es “tú”. La comunidad¹⁹ es abstracta, es la objetivación, en ella la personalidad desaparece. Pero la comunicación es concreta y existencial, está fuera de la objetivación. En la sociedad que se forma a sí misma en el estado, el hombre entra en la esfera de la objetivación, él se abstrae de sí mismo, ocurre como una alienación de su propia naturaleza. El joven Marx tenía al respecto algunas ideas muy interesantes (véase K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Fruehschriften. 2* volúmenes. [*El materialismo histórico, los primeros escritos*]. Véanse también: A. Carnu, *Karl Marx*; y Lukács, *Geschichte und Klassen Bewusstsein*²⁰). Marx descubre esa alienación de la naturaleza humana en la economía del régimen capitalista. Pero, en realidad, esa alineación de la naturaleza humana acontece en cualquier sociedad, en cualquier estado. Existencial y humana es sólo la comunicación de “yo” con “tú” en “nosotros”. La comunidad²¹ que alcanza la forma extrema de la objetivación en el estado, es una alineación, un desprendimiento de la esfera existencial. El hombre se vuelve un ser abstracto, uno de los objetos puesto ante los otros objetos. El hecho plantea el problema de la naturaleza de la Iglesia en el sentido existencial de la palabra, es decir, como una comunicación genuina, un “conciliarismo” entre “yo” y “tú” en “nosotros”, en el Cuerpo teoándrico, en el cuerpo de Jesucristo. La Iglesia es también un instituto social actuando en la historia, en este sentido es objetivada y es una sociedad. La Iglesia fue convertida en un ídolo, igual que todo en el mundo. Pero la Iglesia en el sentido existencial, no objetivado, es la comunicación (Communaut [sic]), es el conciliarismo. El conciliarismo es “nosotros” existencial. El conciliarismo no se expresa racionalmente en un concepto, no se entrega a la objetivación. La objetivación del conciliarismo la convierte en una sociedad, la asemeja al estado. Entonces la personalidad se hace objeto, se manifiestan relaciones de dominación y subordinación, contrarias a las palabras del Evangelio: “(...) Sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros (...)”.²² La comunicación existencial es una comunión, un comunismo genuino, diferente del comunismo materialista que está basado en la mezcla de la comunicación existencial con la sociedad objetivada, forzosamente convertida en el estado. Una sociedad en cuya base se pusiera el personalismo, el reconocimiento del valor supremo de toda personalidad y de la relación existencial entre las personalidades, se convertiría en la comunidad, en la Communaut [sic], en el comunismo genuino. Pero la comunicación es inalcanzable a través de la organización forzada de la sociedad, por este camino puede ser construido un régimen

18. N. del T. Hay traducción al castellano: *Yo y Tú* (Bs. As.: Nueva Visión, 1977).

19. N. del T. En el sentido de la sociedad.

20. N. del T. Hay traducción al español: Lukács, G, *Historia y consciencia de clase* (Barcelona: Grijalbo, 1969. Trad. M. Sacristán).

21. N. del T. Es decir, la sociedad.

22. N. del T. Mateo 20: 25-26. Biblia de Jerusalén. *Nueva edición revisada y aumentada* (Bilbao: 1998).

más justo, pero no la hermandad de los hombres. La comunicación, el conciliarismo es una sociedad espiritual que se oculta bajo la sociedad exterior objetivada. En la comunicación “yo” con “tú” en “nosotros” imperceptiblemente viene el Reino de Dios. El mismo no es idéntico a la iglesia en el sentido histórico y social de la palabra. En la esfera, a la que pertenece la sociedad, el sistema que más corresponde a la conciencia cristiana antropológica, es el que yo denominé socialismo personalista. Este sistema supone una justa socialización de la economía, la superación del atomismo económico y del individualismo en el reconocimiento del valor supremo de la personalidad humana y su derecho a la realización de la plenitud de la vida. Pero el socialismo personalista por sí mismo todavía no crea una sociedad, una hermandad de los hombres, esto sigue siendo una tarea espiritual. La antropología cristiana choca con el problema de la sociología cristiana. Pero el problema del hombre tiene la primacía sobre el problema de la sociedad. El hombre no es una creación de la sociedad y la imagen y semejanza de la misma, el hombre es la creación de Dios y es la imagen y semejanza de Dios. El hombre tiene en sí mismo un elemento independiente de la sociedad, él se realiza a sí mismo en la sociedad, pero no depende totalmente de ella. La sociología debe basarse en la antropología y no al revés.

El último y extremo problema con que choca la antropología filosófica y religiosa, es el problema de la relación entre el hombre, la personalidad humana y la historia. Es un problema escatológico. La historia es el destino del hombre. Destino trágico. El hombre no es sólo un ser social, sino también un ser histórico. Los destinos de la historia son a la vez mis destinos humanos. Y yo no puedo despojarme de la carga histórica. La historia es la creación del hombre, él aceptó ir por el camino de la historia. Y sin embargo la historia es indiferente al hombre, parece perseguir objetivos no humanos, no es lo humano lo que le interesa, sino el estado, la nación, la civilización, se inspira por la fuerza y expansión, se trata antes de todo del hombre ordinario, de la masa. Y la personalidad humana es aplastada por la historia. Existe un profundo conflicto entre la historia y la personalidad humana, entre los caminos de la historia y los caminos humanos. El hombre se introduce en la historia, se somete a su destino y a la vez se encuentra en un conflicto con ella, contraponen a la historia el valor de la personalidad, de su vida interna y de su destino individual. Dentro de la historia este conflicto es irresoluble. La historia por su sentido religioso es el avance hacia el Reino de Dios. Y este sentido religioso se realiza sólo por el hecho que en la historia penetra la metahistoria. Pero no se puede encontrar en la historia un continuo proceso teoándrico, como lo encontraba, por ejemplo, VI. Soloviov en sus *Chtenia o bogochelovechestve [Lecturas sobre el Teoandrismo]*. La historia no es sacra, la sacralización de la historia es una simbolización falsa, lo sacro en la historia tiene un sentido condicional-simbólico y no un sentido real. La historia en cierto sentido, es el fracaso del reino de Dios, la misma dura, porque el Reino de Dios no se realiza, no viene. El Reino de Dios viene imperceptiblemente, fuera del ruido y del brillo de la historia. La criminalidad de la historia que atormenta al hombre significa que el reino de Dios no se realiza y se elimina el castigo inmanente por esa falta de realización. La historia cristiana existió sólo porque la espera escatológica del cristianismo primitivo no se realizó. La segunda venida de Jesucristo se postergó, entre la primera y la segunda venida se formó el tiempo histórico que puede ser indefinidamente largo. El problema de la historia es inherentemente, internamente insoluble. La historia no tiene sentido en sí misma, ella tiene sentido sólo fuera de sus límites, en el más allá de lo histórico. Y por eso el final de la historia es inevitable, igual que el juicio sobre ella. Pero este final y este juicio acontecen dentro de la historia misma. El fin siempre está cerca. Hay un Apocalipsis interno de la historia. El Apocalipsis no es sólo la revelación del fin de la historia, sino

también la revelación del fin y del juicio dentro de la historia. Las revoluciones representan este fin y este juicio. La historia cristiana nunca realizó el verdadero personalismo cristiano, ella realizaba lo opuesto. Lo que inspiraba a los cristianos no era el Sermón de la Montaña, sino la fuerza y la gloria de los estados y naciones, la voluntad militante a la expansión. Los cristianos justificaban la opresión de la injusticia, eran desatentos hacia la suerte del hombre terrenal concreto, no consideraban la personalidad como su objetivo supremo. Y por eso la historia cristiana tenía que terminar dando lugar al comienzo de la historia anticristiana. Y en eso hubo una gran verdad desde el punto de vista cristiano. La historia conoció muchas revoluciones que eran juicios sobre el pasado, pero todas ellas se contagiaban del mal del pasado. Nunca hubo una revolución personalística, una revolución en el nombre de la personalidad humana, de cualquier personalidad humana, en el nombre de la realización de la plenitud de la vida para ella. Y por eso el fin de la historia es inevitable, es inevitable la última revolución. La antropología es asimismo la filosofía de la historia. Y la filosofía de la historia es inevitablemente la escatología. La filosofía de la historia no es tanto la enseñanza sobre el sentido de la historia a través del progreso, como la enseñanza sobre el sentido de la historia a través del fin. La filosofía de la historia de Hegel es completamente inaceptable para nosotros, es impersonalista, ignora al hombre. Y por eso fue inevitable la rebelión contra Hegel de tales hombres como Kierkegaard, es inevitable la rebelión contra el espíritu del mundo que convierte al hombre concreto en su medio. La antropología cristiana debe ser construida no solamente desde la perspectiva del pasado, es decir, en la invocación al Cristo Crucificado, como fue hasta ahora, sino también desde la perspectiva del futuro, es decir, en la invocación al Cristo Venidero, resucitado en la fuerza y gloria. Pero la aparición del Cristo Venidero depende de la obra creativa del hombre, la misma se prepara por el hombre.

La insuficiencia y la defectuosidad de la antropología humanista no consistían en el hecho que la misma importunaba al hombre con exceso, sino en que lo hacía insuficientemente y a medias. El humanismo tuvo fuentes cristianas, y al comienzo de los tiempos nuevos existía un humanismo cristiano. Pero en su desarrollo posterior el humanismo adoptó las formas de la aprobación de la autosuficiencia del hombre. Una vez que se proclama que no hay nada superior al hombre, que él no tiene adonde subir ya que se basta por sí mismo, el hombre empieza a bajar y someterse a su naturaleza inferior. En su subsiguiente desarrollo, en los siglos XVIII y XIX, el humanismo se vio obligado a reconocer al hombre como un producto del ambiente natural y social. Como un ser exclusivamente natural y social, como una creación de la sociedad el hombre es privado de la libertad e independencia interna, se determina exclusivamente desde afuera, no tiene un principio espiritual que podría ser la fuente de la creatividad. El reconocimiento de la autarquía²³ y de la autosuficiencia del hombre es una fuente de su humillación y lleva inevitablemente a su pasividad interna. Al hombre sólo le eleva la conciencia de que él es la imagen y semejanza de Dios, es decir, un ser espiritual que se eleva por encima del mundo natural y social y es llamado a transformarlo y dominar sobre él. La autoafirmación del hombre lo conduce hacia la autoeliminación. Tal es la dialéctica fatal del humanismo. Pero nosotros no debemos negar todas las verdades del humanismo, como lo hacen muchas corrientes teológicas reaccionarias, sino debemos aprobar el humanismo cristiano creativo, el humanismo teoándrico vinculado con la revelación sobre el Teoandrismo.

23 N. del T. A veces se escribe como *autarcía*.

¿Cuál es el sentido religioso de la creatividad humana? Este sentido es mucho más profundo que la justificación habitual de la creatividad cultural y social. El acto creativo del hombre, de hecho, no requiere una justificación, es un planteamiento externo de la cuestión; él justifica y no se justifica (véase mi libro *Smisl tvorchestva. Opit opravdania cheloveka* [*El sentido de la creatividad. La experiencia de la justificación del hombre*]). El acto creativo del hombre que supone la libertad extraontológica es la respuesta a la llamada de Dios al hombre, y es necesario para la vida divina misma, su significado no es sólo antropogónico, sino también teogónico. El último misterio del hombre, que él apenas puede entender, está relacionado con el hecho que el hombre y su obra creativa son importantes para la vida divina misma, la completan. El misterio de la creatividad humana sigue siendo un secreto, no se revela en la Sagrada Escritura. En nombre de la libertad humana Dios deja al hombre mismo descubrir el sentido de su creación. La idea de la autosuficiencia, de la presunción (Aseitas) de la vida divina es una idea esotérica, a fin de cuentas, falsa, y esencialmente opuesta a la idea de lo Teoándrico y del Teoandrismo. A través de Cristo, Dios-Hombre, la naturaleza humana es partícipe de la Santísima Trinidad y de la profundidad de la vida divina. Existe un eviterno humanitarismo en la Divinidad y, consiguientemente, existe la divinidad en el hombre. Por eso el acto creativo del hombre es un autodescubrimiento en la plenitud de la vida divina. No todos los actos creativos del hombre son tales, puede ser también una creatividad mala, diabólica, pero esta siempre es una creatividad falsa, siempre encamina hacia la inexistencia. La verdadera creatividad humana es cristológica, incluso si absolutamente no se manifieste en la conciencia. El humanismo no entiende la profundidad del problema de la creatividad, se queda en lo secundario. Pero la conciencia cristiana asociada con las corrientes sociales, se mantuvo cerrada para el misterio creativo del hombre, la misma fue concentrada solamente en la lucha contra el pecado. Así fue hasta cierto tiempo. Pero es posible que surja una nueva conciencia humana en el cristianismo. Las investigaciones antropológicas deben prepararla de todos lados. Las tradicionales antropologías cristianas, igual que las tradicionales antropologías filosóficas, idealistas y naturalistas deben ser superadas. La doctrina del hombre como creador es la tarea creativa del pensamiento moderno.²⁴

24. La traducción está hecha del texto presentado en la página web: «Вехи» (“Veji”): <http://www.vehi.net/berdyaev/chelovek.html>

Traducción de la Lic. en letras rusas
Natalia Ter-Grigorian de Demianiuk
www.criteriocristiano.com.ar