

UNA PROPUESTA DE META-ANTROPOLOGÍA *AVANT LA LETTRE* EN EL PENSAMIENTO DE MAX SCHELER, VLADIMIR SOLOVIEV Y NIKOLAI BERDYAEV

A Meta-Anthropology *Avant la Lettre* in the thought of Max Scheler, Vladimir Soloviev and Nikolai Berdyaev

Catalina Elena Dobre

Tecnológico de Monterrey (México)

dobre@tec.mx; katalina.elena@yahoo.com.mx

ORCID ID: 0000-0001-7929-8572

RESUMEN

En estas páginas me interesa resaltar que la *meta-antropología* es una respuesta a la crisis de la metafísica del inicio del siglo XX, y tiene su desarrollo *avant la lettre* en la propuesta filosófica de Max Scheler, Vladimir Soloviev, y Nikolai Berdyaev. Unir estos pensadores a través de este eje de la meta-antropología es un intento que parte de la idea de que la labor de los tres fue comprender que ni la antropología ni la metafísica por sí solas representan respuestas viables a los desafíos que enfrentará el ser humano en el futuro. Los tres se adelantaron a través de esta idea a sus épocas, creando pensamientos originales. Aunque fue Max Scheler quien empieza hablar de una metafísica del hombre (una meta-antropología) ante la crisis de la metafísica —y Soloviev ofrece los elementos para comprender este concepto—, es Berdyaev quien desarrolla esta idea mostrando así una original y creativa forma de unir dos tendencias: occidental y oriental, del pensamiento filosófico.

Palabras clave: *meta-antropología, metafísica, antropología, divinidad, persona, Dios.*

ABSTRACT

I am interested in highlighting that *meta-anthropology* is a response to the crisis of metaphysics in the XX centuries and it has been developed *avant la lettre* in the philosophical proposal of Max Scheler, Vladimir Soloviev, and Nikolai Berdyaev. Uniting these thinkers through this axis of meta-anthropology is an attempt that starts from the idea that the work of the three was to understand that neither anthropology, nor metaphysics alone represent viable answers to the challenges that human beings will face in the future. The three were ahead of their time through this idea, creating original thoughts. Although it was Max Scheler who proposed a metaphysics of the human being (meta-anthropology) to confront the crisis of metaphysics —Soloviev offers the elements to understand this concept—, it is Berdyaev who develops this idea, thus showing an original and creative way of uniting two tendencies, Western and Eastern, of philosophical thought.

Keywords: *meta-anthropology, metaphysics, anthropology, God-Manhood, human person, God.*

INTRODUCCIÓN

En una entrevista con Angelo Scola, el filósofo y teólogo alemán Hans Urs von Balthasar (1989) mencionaba:

Para los griegos la *physis* era simplemente lo cósmicamente abarcador, mientras que nosotros tendemos a considerar al hombre como la cúspide y el epítome del cosmos. Por lo tanto, debemos transponer la metafísica en *meta-antropología* sin descuidar la palabra *meta* en modo alguno. (p. 25)

Aunque el concepto de meta-antropología está relacionado al parecer con la filosofía de Hans Urs von Balthasar,¹ en estas páginas me enfocaré en las propuestas de Vladimir Soloviov, Nikolai Berdyaev y Max Scheler, tratando de mostrar que en los tres filósofos existe una tendencia o un eje de problematización de la antropología a partir de la cual ponen las bases de una metafísica del hombre, es decir, de una meta-antropología.² Si bien Nikolai Berdyaev conoce a Scheler, ya que fueron contemporáneos; Soloviov es un pensador de la segunda mitad del siglo XIX que desarrolla su filosofía en la lejana Rusia y nunca llegó a conocer ni a Scheler ni a Berdyaev, aunque este último sí fue un lector y un admirador de la obra de su antecesor.

Desde mi punto de vista, antes de la creación del concepto de meta-antropología por parte de Von Balthasar, existía esta idea, de modo *avant la lettre* en las propuestas filosóficas de Vladimir

1 “Uno podría encontrar en la nueva antropología un punto de partida para una nueva filosofía y preguntarse si hoy deberíamos trabajar desde una meta-antropología en lugar de una metafísica (que corresponde a una visión anticuada de la naturaleza). De este modo, todas las cuestiones básicas de la filosofía planteadas anteriormente adquirirían un nuevo aspecto” (Bieler, 1993, p. 139).

2 Estos filósofos crean un nuevo giro y proponen un represamiento de la persona con la metafísica. Sobre todo, que el concepto de espíritu y su integralidad, que los tres pensadores emplean, no pertenece a la visión escolástica. Es un concepto moderno: el espíritu es libertad y es entendido como una fuerza activa en continuo devenir, un concepto vital que además tiene un significado axiológico.

Soloviev, Nikolai Berdyaev y Max Scheler. No es la intención de este artículo analizar de manera detallada las posturas antropológicas de los tres,³ pues el objetivo es demostrar que estos pensadores proponen una *meta-antropología*,⁴ es decir, una visión que abandona la idea griega de que el hombre es una pequeña parte del cosmos, así como la idea escolástica de un hombre que solo necesita a Dios, y revela el hecho de que el cosmos divino necesita del hombre, ya que este último, al ser una naturaleza espiritual, tiene la capacidad de trascender. Por lo que la meta-antropología propone la idea de que el ser humano no solo está relacionado con el mundo, pero lo trasciende de modo creativo y a través de la libertad, y en unión con lo divino. En otras palabras, lo humano y lo divino están unidos en un acto colaborativo. Como afirma Angelo Scola (1995): “Es el hombre el punto de partida de la meta-antropología” (p. 25).

Si al inicio del siglo XX Max Scheler hace una propuesta original al hablar de una metafísica del hombre, y a la vez de una antropología filosófica axiológica, Berdyaev unos años antes propone la idea de una *antropodicea*; y Soloviev, ya en la Rusia decimonónica, proponía el concepto de *divinohumanidad*. Esto significa que la crisis de la metafísica refería, en el fondo, a una crisis de la antropología, cosa que Kant mismo pudo entrever, pero sin realizar una propuesta como tal.

Las ideas que propongo de estos tres filósofos pretenden encontrar un nuevo significado o sentido tanto de la metafísica como de la antropología. Considerando que Soloviev muere en 1900, y que Scheler deja su proyecto inacabado, es Nikolai Berdyaev quien desarrolla una idea original y creativa uniendo las dos tendencias europeas —la occidental y la oriental— del pensamiento filosófico.

3 Esto no es posible por el espacio de este trabajo.

4 El concepto de meta-antropología es desarrollado por el filósofo y teólogo alemán Urs von Balthasar, quien explícitamente reconoce la influencia de Soloviev y Berdyaev en sus escritos (Newsome, 2015).

Este último hablaba de una “revolución cosmoantropológica” (1978, p. 117), la cual implicaba una renovación en la conciencia del hombre a través de la relación con lo divino, es decir, de una *meta-antropología*.

¿EL FIN DE LA METAFÍSICA O UN NUEVO GIRO HACIA LA META-ANTROPOLOGÍA?

La crisis de la filosofía clásica hacia siglo XIX coincidía con los debates filosóficos que anunciaban un “fin de la metafísica”, el agotamiento de esta y su limitación a un ontologismo o a una epistemología que, buscando vías alternativas (la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, el positivismo etcétera), podía sustituir la construcción de la metafísica. Sus limitaciones fueron señaladas por Kant, aunque el filósofo alemán afirmaba que es imposible borrar esta disposición natural de la razón, o esta aspiración espiritual del ser humano hacia algo que supera los límites de la experiencia sensible (Aubenque, 2009, p. 18). Y al inicio del siglo XX, fueron filósofos como Carnap o Heidegger quienes hablaban efectivamente de este final de la metafísica ya que esta no podía responder, como “ciencia del ser” —limitada en un primer punto a una comprensión *onto-teo-lógica* de la realidad, como Aristóteles mismo la había pensado—, a otros problemas que surgieron con el paso del tiempo (Aubenque, 2009, p. 16).

Ante esta “amenaza” del fin de la metafísica, lo que se necesitaba no era buscar un sustituto, sino más bien que la metafísica tuviera un giro de tal manera que pudiera ser pensada de modo diferente. La filosofía trascendental de los modernos ha sido el acabamiento de la metafísica como ontología o el modelo ontológico (Aubenque, 2009, p. 16). Fue Descartes el que dio el “primer giro”, si lo podemos llamar así, a la metafísica en el momento en que la sustancia (*ousia*) —que para los griegos era lo subsistente, es decir, el fundamento, el sustrato— se vuelve el objeto de conocimiento de un sujeto. Es el momento en que la metafísica

se vuelve epistemología a través del *cogito* que es el fundamento. Pero, como afirma Pierre Aubenque (2009):

La filosofía trascendental de los modernos es pues en ese sentido el acabamiento de la metafísica como ontología, al mismo tiempo que pone fin a su captación por el modelo onto-teológico. Todo lo que ha podido decirse en los dos últimos siglos contra la metafísica y el proyecto moderno de su disolución en una teoría del conocimiento no es, a decir verdad, una alternativa a la metafísica, sino la realización paradójica de su proyecto inicial. (p. 16)

Aunque Nietzsche anunciaba también “el fin de la metafísica”, y luego los posmodernos se enfocaron en la “deconstrucción de la misma”, este proceso de deconstrucción no ha sido fácil en el siglo xx, y varios pensadores buscaron nuevos modos de pensar la metafísica a partir del cuestionamiento sobre el ser humano y su lugar en el cosmos, la persona como fundamento axiológico volviéndose el punto de interés. “En Scheler podemos encontrar precisamente esta apertura hacia un humanismo creativo y religioso”, como afirma David A. Dilworth (1960, p. 3); mientras que Nikolai Berdyaev (1954), por su parte, estaba convencido de que “después de Nietzsche, la nueva humanidad debería avanzar desde un humanismo impío, hacia un humanismo divino y hacia una antropología religiosa” (p. 90).

La metafísica dogmática, epistemológica que había dominado el pensamiento filosófico por lo menos dos siglos (xvii hasta xix), fue considerada por Nikolai Berdyaev (1999) “una tragedia del conocimiento” (p. 16) considerando que la metafísica de los tiempos contemporáneos debería ser antropológica, es decir, su centro gravitacional debería ser el ser humano. Si bien el ser es el fundamento de una metafísica, esta vez, el ser, desde esta nueva perspectiva, tiene ya una valoración axiológica y se vuelve protagonista en el proceso de realización de lo divino en el mundo. Afirmaba Berdyaev (1999):

La búsqueda de una metafísica fundamentada en la ciencia, de una metafísica que es una ciencia exigente y objetiva, es como la búsqueda de un fantasma. La metafísica no puede ser más que un conocimiento del espíritu, en el espíritu y a través del espíritu, de la subjetividad, creando valores espirituales y trascendiendo no hacia algo objetivo, sino a través de una profundidad que se va desvelando. La metafísica es empírica en el sentido de que se fundamenta en una experiencia espiritual subjetiva (...) es decir, el conocimiento de la verdad es una edificación del espíritu hacia la verdad, es una elevación y una penetración en la verdad. (p. 48)

Por otro lado, también la antropología se había estancado en un modo muy metódico de comprender el ser humano, como bien resaltaba el mismo Max Scheler (1994, p. 24), sin apropiarlo de modo integral o verlo como unidad. Esta idea clásica del ser humano como un ser meramente racional, o meramente empírico, ya no respondía a los nuevos retos que inician en el siglo xx. Por lo que la antropología y la metafísica estaban en peligro de volverse muy reduccionistas en sus planteamientos.

En este contexto, filósofos como Vladimir Soloviov, Nikolai Berdyaev y Max Scheler, dejan atrás el antropocentrismo y crean una perspectiva original basándose en la relación que el ser humano, *como centro del cosmos*, tiene con el mundo y lo eterno. Los tres asumieron esta tarea de encontrar el lugar del hombre cuya centralidad está puesta por la relación con lo divino. Así, el ser humano es una extensión misma del cosmos, en el cual lo divino y lo humano no son dos entidades separadas sino una unidad correlacional. Sobre esto afirma Berdayev (1978):

El destino del microcosmos es inseparable del macrocosmos; ambos tienen que caer o levantarse juntos. La condición del uno se imprime sobre el otro, se penetran íntimamente. El hombre no puede simplemente limitarse a salir del cosmos, también debe transformarlo y renovarlo. (p. 76)

Es muy importante mencionar que el concepto de cosmos está presente en los tres pensadores, y ha sido entendido como una dimensión espiritual, un mundo divino, interior, que se hace realidad a través del hombre. Esto pone de manifiesto que el ser humano no es una ser desprendido del todo, aislado, sino compenetrado con todo el cosmos y con la eternidad misma. De aquí la complejidad del ser humano que “encierra en sí todos los planos del cosmos, y que viven en sí todo lo universal” (Berdyaev, 1978, p. 69).

La meta-antropología como la correalización entre lo divino y lo humano no se reduce ni solamente a un problema antropológico ni solamente a la teoría del ser, sino la conjunción entre ellos. Como bien sostiene David C. Schindler (2004):

Una meta-antropología no puede construirse de manera abstracta como un sistema de proposiciones o ideas, sino que es esencialmente un evento. (...) En sentido dramático, la meta-antropología es el papel asignado al hombre y es la llamada para concretar la tensión de la existencia y de esta manera servir como fundamento de la verdad ontológica del mundo. (p. 259)

EL PROYECTO INCONCLUSO DE MAX SCHELER: HACIA UNA META-ANTROPOLOGÍA

Al inicio del siglo xx, fue Max Scheler quien se propuso crear una nueva propuesta antropológica reflejada en su escrito *El puesto del hombre en el cosmos*. Después de pasar por varias etapas como la prefenomenológica y fenomenológica (Vegas, 2014, p. 16), en la última etapa de su obra (y de su vida) llega a una interpretación de la esencia del hombre, deducida no de la jerarquía de valores, sino de su posición en el espacio (Burkhanov-Gagarin, 2020, p. 14).

Entre 1922 y 1928 desarrolló la llamada etapa antropológica y metafísica, en busca de una síntesis, presentando la idea de una “metafísica del hombre” a partir de la afirmación de que la metafísica necesita del hombre y que el hombre es el punto

de unión con lo divino. Afirma Scheler (1994): “Para nosotros la relación del hombre con el principio del universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre” (p. 112). Es verdad que no acabó su proyecto⁵ y dejó inconclusa “la odisea más misteriosa de la filosofía contemporánea” (Dilworth, 1960, p. 5).

Muchas veces se limita el trabajo de Max Scheler a su labor fenomenológica y ética, pero, como bien afirma Olga Vishnyacova (2002, p. 2), para esta época, cuando pensaba en crear una antropología filosófica, el filósofo alemán ya no estaba tan interesado en la fenomenología. Sus intereses empezaron acercarse más a las ideas de filósofos rusos como Vladimir Soloviov (1853-1900), Vasiliy Rozanov (1856-1919), Gustav Shpet (1879-1937), Semion Frank (1877-1950) y Mikhail Bakhtin (1895-1975) y Nikolai Berdyaev (1874-1948). A algunos logró conocerlos personalmente a través de la comunidad de la diáspora rusa que se encontraba en los años veinte del siglo pasado en Berlín, y, a partir de ahí, inició un intercambio filosófico y cultural muy interesante entre Oriente y Occidente que supuso nuevos caminos de reflexión.

Considerado uno de los más importantes filósofos del siglo pasado, al poner la persona humana en el centro del cosmos, definida como una unidad entre vida y espíritu, Scheler revolucionaba las teorías antropológicas a través un diálogo crítico con las ciencias de su tiempo (sobre todo la biología, la psicología y el psicoanálisis), integrando el método fenomenológico de Husserl en un ámbito antropológico y ético, y considerando los sentimientos humanos como fundamentales. Ofrecía así una visión antropológica integral porque problematizaba todas las dimensiones del ser humano (es decir, las vitales, psíquicas, y espirituales). Todo esto con la intención de comprender a la persona humana de modo unitario y con la necesidad de alejarse de la perspectiva meramente racionalista (en especial de Descartes y de Kant).

⁵ Debido a su repentina muerte en 1928.

Como afirma Peter H. Spader (2006): “El trabajo de Scheler fue comprender la persona humana como una unidad —la persona con sus sentimientos— y no solo la persona de los racionalistas y de los formalistas” (p. 101).

La unidad la encuentra Scheler en la relación entre vida/impulso (desde la inorgánica, hasta la orgánica) con el espíritu, el cual tiene esta capacidad de idear y de alcanzar las esencias, ofreciendo una visión integral de la persona humana. El espíritu necesita de los impulsos de la vida ya que en sí es pasivo. Aunque la vida y el espíritu son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre: el espíritu idea la vida y la vida es la única que pone en actividad y realización al espíritu, desde los actos más simples hasta la realización de actos de valoración y espirituales.⁶

Para Scheler (1994, pp. 55-58) el espíritu marca una ruptura con la vida biológica del ser humano, y no es algo previsible, es decir, no es un resultado o una consecuencia de la vida biológica. En ese sentido, el espíritu tiene como características su autonomía con relación a la vida biológica, la capacidad de objetivar (el ser humano se puede objetivar a sí mismo como autoconciencia, además tiene la capacidad de objetivar el mundo) y es actualidad pura (pues no se agota en la realización de sus actos) e ideación, capacidad de conocer las esencias. Como diría Scheler (1994, p. 109), el Ser que es la divinidad necesita del hombre y se auto-realiza en el ser humano en su calidad de persona. Luego, las principales características de la persona para Scheler son: la vida, que la une a todo el mundo orgánico, biológico; el espíritu, que se caracteriza por la apertura al mundo y la objetividad y capacidad

⁶ Scheler (1994) llama acto espiritual como “recogimiento en sí mismo”, es decir, “conciencia de sí”, traducida en la capacidad del ser humano como espíritu de objetivarse a sí mismo a diferencia de los animales (o la vida biológica en general). “El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva al hombre” (pp. 58-59). A través de este “acto espiritual” el ser humano es capaz de conocer y distinguir entre los valores.

de conocer los valores; *la personalidad*, que es la única forma de existencia del espíritu (Burkhanov-Gagarin, 2020, p. 14). Así pues, “la concepción scheleriana de persona no es nada sencilla, porque trata de escapar a la angosturas y aporías del sustancialismo como del actualismo. La persona se entiende naturalmente por relación al espíritu” (Vegas, 2014, p. 57).

En calidad de persona, el ser humano tiene libertad frente a los lazos que lo atan a la vida, ya que el espíritu rompe el determinismo de la vida animal y trasciende debido a la capacidad de contemplación y objetivación del mundo. La persona, por ser espiritual, es fundamento y unidad de sus actos. Dicho de otra forma, la persona no es algo estático, sino que es la realización de sus actos; es un hacer y debido a esta capacidad se refleja la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. Esta es la clave de la ética personalista, porque en este proceso de realización de actos con relación a los valores, la persona humana se está haciendo a sí misma.

En este proceso de realización a través de los actos espirituales surge una necesidad íntima de Dios en la persona. Sin embargo, ¿cómo aparece esta necesidad? Scheler explica que, a través del espíritu (que es un principio pasivo, pero activado por el impulso), el hombre es capaz de colocarse fuera de la naturaleza y objetivarla. Dado que en el ser humano se manifiesta este atributo del Ser llamado espíritu, entonces, el ser de su persona es capaz de hacer las preguntas esenciales de tipo: ¿por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo? Reflejándose en estas preguntas una necesidad esencial de conexión entre su propia conciencia, la conciencia del mundo y la conciencia de Dios. Para Scheler (1994), nosotros sabemos de Dios cuando tomamos conciencia de nosotros mismos y a la vez del mundo. Por otro lado, Dios se manifiesta en el hombre y solo en el hombre se da la completa unidad entre el espíritu y la vida.

De esta manera, *Yo-Mundo-Dios* están totalmente relacionados y la conciencia es la clave de la coexistencia de estos en el hombre.

Para Scheler no existe ni Dios ni el mundo antes que el hombre tome conciencia de sí mismo, esto es, el mundo y Dios surgen con la conciencia del hombre, lo que significa que se hacen presentes, se actualiza a la vez que el ser humano toma conciencia de sí mismo; por lo tanto, Dios toma conciencia de sí en y a través del hombre. Por eso afirma que “la esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo” (Scheler, 1994, p. 109). En otras palabras, la presencia de Dios surge con el advenimiento del hombre.

Dios y el hombre se necesitan mutuamente. El hombre es el ser en el que Dios toma conciencia de sí y que porta en el proceso de deificación el sentido del cosmos, sobrepasándose a sí mismo en la realización de la divinidad. Este es el puesto del hombre en el cosmos, afirma José María Vegas. (2014, p. 67)

Desde la perspectiva de Scheler, una antropología así será capaz de revelar los detalles esenciales de una persona, su posición metafísica en el mundo (cosmos) y, a la vez, convertirse en la disciplina fundamental no solo del conocimiento filosófico, sino también de todo el conocimiento humanitario (Burkhanov-Gagarin, 2020, p. 14).

LA DIVINOHUMANIDAD COMO *META-ANTROPOLOGÍA* EN VLADIMIR SOLOVIEV

La filosofía religiosa rusa, cuyo más importante representante fue Vladimir Soloviev (1853-1900), representa la raíz de lo que más tarde Nikolai Berdyaev llamará filosofía existencial: un pensamiento espiritual arraigado en la relación interior entre el hombre y Dios mediante la revelación como experiencia singular. Al pensamiento de Occidente, Soloviev se dio a conocer gracias a Berdyaev y a otros pensadores rusos que migraron después de la revolución rusa en 1917. Se habla de Soloviev también como un místico que se ocultó en la creación intelectual queriendo

expresarse en esquemas racionales, argumentativos para ser entendido por la mayoría. Boris L. Gubman (1993) lo describe como “el padre del renacimiento religioso-filosófico ruso” (p. 211) y Berdyaev (1948) lo consideraba un “filósofo erótico” (p. 102) en el sentido platónico, que ha buscado la realización de los ideales cristianos, siendo a la vez un visionario de la idea de unidad y de integralidad a través del bien, la verdad y la belleza.

Preocupado por comprender el cristianismo desde otra mirada, Soloviov crea un pensamiento originario que, aunque de índole cristiana, es innovador ofreciendo perspectivas inéditas para la metafísica, la teología, la política, la estética, filosofía moral y la historia. Por lo mismo fue caracterizado como “una de las más distinguidas mentes modernas” (D’Herbigny, 1918, p. 1), para la cual ni siquiera Rusia estaba preparada. Esto en parte porque Soloviov quiso restaurar “la visión orgánica totalizadora del universo, dando así a los seres humanos estándares de valores estables y un significado en la vida” (Gubman, 1993, p. 211).

Desafortunadamente, su pensamiento quedó inconcluso, ya que se encontraba en proceso de reestructuración de sus ideas cuando surgió su inesperada y prematura muerte a los 47 años. Aun así, la peculiaridad de este pensamiento es que se adelantó a su época a través de problemáticas que en Europa se iban a debatir a partir del siglo xx;⁷ además de que fue creando un concepto original llamado *divinohumanidad* o Dios que se revela al hombre.

Soloviov ha logrado un pensamiento que fue desarrollando durante la vida, originado en un *inner insight*, en una experiencia

7 Soloviov anticipó varios debates filosóficos a través de conceptos como: *persona*, *conocimiento integral*, *tolerancia* y *ecumenismo*, que se hicieron realidad en el siglo xx, sobre todo en el ámbito del personalismo filosófico, además de que fue Jacques Maritain quien mostro un interés peculiar por el pensamiento del filósofo ruso. Puede que el escrito de Maritain, llamado *Humanismo integral* (1936), tenga una influencia de Soloviov. Probablemente el escrito editado por Don Patrick Laubier, llamado “Vladimir Soloviev, Jacques Maritain: *Le personalisme chrétien*, Parole de Silence (2008) es un argumento en este sentido. Por otro lado, Martiain era amigo con Nikolay Berdyaev, quien, a su vez, fue un seguidor y admirador de las ideas de Soloviov.

espiritual y revelaciones que vivió durante su vida,⁸ pensamiento que alcanza hoy una reflexión universal dado que se centró en presentar problemas metafísicos, éticos y cósmicos, en cuyo centro se encuentra siempre la persona humana y Dios, sobre todo que, en la cultura rusa durante el siglo XIX, “el tema religioso tuvo una importancia decisiva” (Berdyaev, 1948, p. 156).

La fama de Soloviev surgió entre 1871 y 1881, cuando impartió en la Universidad de San Petersburgo una serie de conferencias (12) sobre *la Divinohumanidad*, conferencias que tuvieron un éxito inesperado y en las cuales se configura la idea de una meta-antropología. A través de estas conferencias, el filósofo identifica que el problema se debe a que “la sociedad occidental ha liberado la conciencia humana de todas las limitaciones exteriores, ha proclamado los derechos incondicionales de las personas, pero ha borrado la incondicionalidad positiva” (Soloviev, 2006, p. 36), esto determinando el surgimiento del pesimismo y del nihilismo. Y, ante este panorama desalentador, la única forma de recuperar esta relación para vencer el vacío fue comprender que en el centro de la vida religiosa estaba la persona humana, y no fuera de ella. En palabras de Soloviev (2006):

Cada persona posee en sí algo particular, completamente indeterminable de forma externa que no se somete a fórmula alguna y que, pese a ello, imprime un sello individual determinado a todas las acciones y a las captaciones de esta persona. Esta particularidad no es solo algo indeterminado sino, a la vez, algo inmutable. No depende en modo alguno de la orientación externa de la voluntad y las acciones de esta persona, permanece inalterable en todas las circunstancias y en todas las condiciones en las que puede verse esta persona. (...). La persona manifiesta esta particularidad indeterminada e incondicionable, e imprime su sello en cada una de sus acciones. (p. 77)

⁸ Durante su infancia y su juventud, Soloviev tuvo tres revelaciones misteriosas de una mujer llamada *Sofía*, de cuya evidencia habla en un poema que escribe en 1898, llamado “Tres encuentros”.

Esta perspectiva sostiene que es imposible pensar lo divino como algo aislado de la persona. Soloviov gira, igual que Scheler y Berdyaev más tarde, hacia una metafísica antropologizada, expresada en la idea de que:

El vínculo interior libre entre el principio divino incondicional y la persona es solo posible porque la propia persona humana posee un significado incondicional. La persona humana puede unirse libremente con el principio divino, en un movimiento, solo porque ella misma, es en cierto sentido divina, o más exactamente porque participa a la divinidad. (Soloviov, 2006, p. 35)

Aunque la persona humana tenga esta relación con lo divino, la persona no es Dios, es decir, no es el centro del todo, sino que la persona humana “es solo un punto infinitamente pequeño y transitorio en la circunferencia del mundo” (2006, p. 36). Soloviov no niega que la vida humana está limitada por leyes biológicas y necesarias, pero considera que no se reduce solo a la manifestación biológica, sino que es portadora de un principio incondicional (divino). Así pues:

Sí, la vida del hombre y del mundo son un proceso natural; sí, esta vida es también una sucesión de fenómenos, un juego de fuerzas naturales. Pero este juego presupone jugadores; y lo que está en juego presupone una persona incondicional y un contenido incondicional —es decir, una idea de la vida—. (p. 49)

Fuera de las fuerzas naturales, que habitan en el hombre, existen fuerzas espirituales como la razón, la voluntad y los sentimientos, a través de los cuales el ser humano puede acercarse a otra realidad de modo integral: un conocimiento teórico (razón), ético (voluntad) y estético (sentimientos). Pero todas estas esferas, o ámbitos, necesitan de un principio incondicional y normativo que en sí es bueno, bello y verdadero, recordando el mundo de las ideas platónicas. Pero el acceso a este principio no se da ni

por la razón ni por la voluntad ni por los sentimientos. Sostiene Soloviev (2006):

Que exista algo fuera de nosotros e independiente de nosotros, esto es algo que no podemos saber, porque todo lo que sabemos, esto es todo lo que experimentamos existe en nosotros. Lo que no es en nosotros y es por sí mismo, solo se puede tener acceso por medio de los actos del espíritu que rebasa nuestros límites, y que se denomina fe. (p. 51)

El hecho de que hay una realidad externa al ser humano, de que existe un principio incondicional, hace que las vivencias subjetivas tengan una orientación objetiva, pero para aceptar esto, se necesita la fe. Con la fe los datos internos de la experiencia religiosa se manifiestan como una *revelación* entendida como un acto paulatino que implica la conciencia, lo divino y la persona humana. Se trata de una experiencia mística a través de la cual la subjetividad se une internamente con lo divino.

Helmut Dahm (1975) sostiene que “Soloviev emplea el término misticismo simplemente para indicar una teoría de la cognición en filosofía que supone un terreno metafísico común entre el conocedor y el conocido” (p. 26). El filósofo ruso indica así una relación inmediata entre la trascendencia y el espíritu humano. “Experiencia mística refiere a la experiencia directa y consciente de la persona de una realidad trascendente, que se encuentra más allá del pensamiento y la percepción sensorial; el conocimiento místico es directamente un conocimiento a priori”, según John Romanovsky (2011, p. 93).

La fe en uno mismo, la fe en la persona humana se convierte a la vez en fe en Dios, pues la divinidad pertenece tanto a Dios como al hombre, con la diferencia que a Dios le pertenece la realidad eterna, mientras que el hombre debe alcanzarla, debe obtenerla, y en la situación dada es solo una posibilidad o una aspiración. (Soloviev, 2006, p. 43)

La clave de la manifestación divina está en la persona humana que debe hacer esta labor para poder tener acceso a la revelación y recibir el principio divino. Esta labor es una tarea moral a través de la cual el ser humano tiene que desprenderse de la naturaleza, siendo la persona la única que puede elevarse progresivamente hasta llegar al bien y al amor incondicional. Como afirma John Romanovsky (2011): “Soloviov sitúa la autorrealización humana en el contexto de la autorrealización total de Dios en el cosmos, estableciendo una relación íntima entre ética y estética” (p. 22).

Una vez aclarado qué significa persona, es importante comprender cómo entiende el concepto de divinidad. Soloviov (2006) parte de una crítica a las perspectivas religiosas que tratan de explicar el principio divino a través de conceptos como “ser supremo”, “razón infinita”, “primera causa”, porque todos estos atributos racionalistas “diluyen la esencia de la religión” (p. 58). Su propuesta es la idea de una *divinidad unitriunitaria*, y esto no implica la existencia de tres dioses, sino “solo un Dios único que se realiza en tres sujetos indivisibles (Padre, Hijo, Espíritu Santo) que forman un ente” (2006, p. 121), recordando las posturas de Orígenes con su concepto de unidad trinitaria. Para Soloviov, el Padre simboliza la existencia pura como tal y en sí misma; el Hijo debe ser comprendido como *Lôgos* divino, permitiendo la existencia de la multiplicidad en el reino del ser; y el Espíritu Santo es el símbolo del regreso de Dios al yo divino después del viaje a través de la naturaleza y la historia (Gubman, 1993, p. 213).

Esta unitrinidad divina, aunque encierra en sí el bien, la verdad y la belleza, es inaccesible a la razón; o, dicho de otro modo, no se puede agotar en una definición racional, ya que la razón solo puede comprender la dimensión lógica de lo que existe, pero no puede captar la dimensión interior, espiritual y subjetiva. “La esfera de lo divino no constituye una dimensión habitual de nuestro pensamiento” (Soloviov, 2006, p. 125) y es lo que se manifiesta a través de la idea de Dios-Hombre (Cristo). Afirma el filósofo

que “Cristo es un organismo divino integral universal y a la vez individual; es *Lógos y Sofía*” (p. 125).

Aun siendo la divinidad, Cristo es a la vez el hombre que porta consigo a *Sophia* (Sofía, la sabiduría) como la humanidad ideal. Es aquí en donde Soloviev se distancia de las posturas medievales de los padres de la Iglesia. “La visión de Sofía es la visión de la belleza del cosmos divino, del mundo transfigurado” (Berdyaev, 1948, p. 175). Para que Dios se pueda manifestar en la realidad concreta necesita al hombre, pero no al hombre empírico, como un organismo o como un cúmulo de manifestaciones psíquicas; se trata de un hombre mucho más complejo, ya que como dice Soloviev (2006):

En nosotros se encierra una riqueza infinita de fuerzas y contenido, ocultos tras el umbral de nuestra conciencia presente, de tal modo que cuando hablamos de la eternidad de la humanidad aludimos implícitamente a la eternidad de cada individuo concreto que constituye la humanidad. Sin esta eternidad, la humanidad sería un espejismo. (p. 155)

Cristo es el símbolo de la *Divinohumanidad* (*theosanthropos*) y este concepto es una relación entre la doctrina cristiana y el neoplatonismo, esto quiere decir que la encarnación histórica de Dios es el cumplimiento en el tiempo de una verdad más básica que afirma que la plenitud del orden creado tiene su prototipo en la Divina Sabiduría o Sofía. Ante esto, el ser humano está llamado a transformarse en el puente que permita la unión entre espíritu y materia.

La expresión divinohumanidad no debe entenderse como si el ser humano y el ser divino fueran términos complementarios, como bien sostiene María Fernández Calzada (en Soloviev, 2021, p. 12); más bien, Dios y la humanidad no son dos partes de un todo. Al contrario, lo que quiere decir es que la humanidad nunca se unirá con Dios en un todo, sino que Dios es el que *desciende* en la humanidad para realizarse. De acuerdo con Soloviev (2006):

“Dios quiere al hombre no como instrumento pasivo de su voluntad, sino como aliado y copartícipe a su tarea universal” (p. 156).

Con esto, el fin cósmico del ser humano es el establecimiento de una divinohumanidad, pero para esto:

1. El ser humano se debe reconocer como finito, limitado, insuficiente e impulsado hacia la Divinidad como el ser perfecto;

2. Dios es autosuficiente, pero en la medida en que es el Creador quien necesita del mundo;

3. Hay una grieta entre Dios y el hombre, pero esta grieta es el lugar de un potencial encuentro; es el espacio potencial de divinohumanidad.

La presencia de lo divino transforma al ser humano en hombre espiritual o persona como le llama Soloviov.

De esta manera, el concepto de hombre espiritual presupone una *persona teohumana* en la que coinciden dos naturalezas (...). La persona teohumana presenta una doble conciencia: la conciencia de los límites de la existencia natural, y la conciencia de sus propias fuerzas y esencia divinas. (p. 199)

Zenkovski (1953) argumenta que:

Soloviov tomó del cristianismo el concepto de humanidad divina, pero lo transformó de un concepto ligado al tema del hombre y de la historia, del pecado y salvación, en un concepto metafísico general, vaciándolo así casi por completo de su contenido cristiano. (p. 569)

Esta idea de la divinohumanidad constituye el centro de su pensamiento filosófico y religioso y el fundamento de toda su enseñanza, además de que representa la esencia de la filosofía religiosa rusa, pues, como él afirmaba, la religión significa traer los elementos de la existencia humana en una relación con el principio incondicional absoluto; la religión es un proceso divino-humano.

Aun así, su pensamiento no se trata de una subordinación de la filosofía a la religión, sino más bien de un diálogo y un apoyo

mutuo, porque consideraba que la religión ha llegado a ser lo que no debería ser, es decir, una letra muerta, sin vida. Con esta idea de *divinohumanidad*, Soloviev quiso demostrar “la trascendencia de Dios, así como su inmanencia en el mundo que atrae al hombre hacia su propio destino trascendente de unión con Dios” (Slesinski, 1999, p. 781).

La divinohumanidad como meta-antropología en Soloviev tiene una base axiológica, puesto que se fundamenta en el bien, la verdad y la belleza. Gubman (1993, p. 214) considera, con razón, que Soloviev intenta encontrar una nueva dimensión axiológica y metafísica que es muy importante para la humanidad; es un prerequisite necesario para su antropología. Esta base axiológica es posible en el momento en el cual la persona está reconocida como espíritu. Helmuth Dahm (1975, p. 100) sostiene que esto es el punto de partida innegablemente meta-antropológico y ontológico, desde que la condición de la fundamentación de la persona no puede ser aislada de unos valores espirituales metafísicos, recordando a Platón como quien llevó la conciencia filosófica hacia los elementos ideales.

La base axiológica de esta meta-antropología, que refleja valores eternos como el bien, la verdad y la belleza, es la creatividad humana, en la medida en que este esfuerzo por traer los valores eternos al contexto de la cultura y la humanidad se unifica y sirve a la causa de la autoperfección en el camino hacia Dios (Gubman, 1993, p. 213).

Desde esta nueva antropología o meta-antropología, el ser humano está invitado a ser el puente entre el mundo y el cosmos; lo divino, siendo el símbolo de la unidad entre espíritu y materia, cuya implicación es axiológica por excelencia. Para Soloviev, el bien, la belleza y la verdad son *ideas encarnadas* y representan facetas (o fases) de la idea trinitaria, las cuales se han materializado en el mundo antes de la existencia de la conciencia. Por eso representan el fundamento axiológico de la persona humana. Resulta que es imposible separar estos ámbitos (bien, verdad, belleza),

así como no se puede separar la ética de la estética, porque no se puede separar la voluntad del conocimiento y del sentimiento. Esta división triádica está presente en todo, pues, sin esto —según Soloviev— no podría ser posible la vida.

Bien, verdad y belleza son manifestaciones diferentes de lo uno y lo mismo, es decir, son proyecciones dinámicas de lo divino que deben actuar en el mundo y re-crearlo gracias a la acción libre del ser humano. La síntesis final puede realizarse únicamente por la aproximación progresiva desde todas las esferas de acción humana. En otras palabras, el ser humano deviene persona cuando está en el proceso de perfeccionamiento, que es un devenir, mediado por el amor. Se trata de una tarea espiritual y vital (existencial) más que intelectual; es una tarea personal y va dirigida al fin supremo de la vida.

NIKOLAI BERDYAEV: LA *ANTROPODICEA* COMO META-ANTROPOLOGÍA

En su escrito *Lo divino y lo humano*, Nikolai Berdyaev (1949) afirmaba que “no existe todavía una verdadera antropología religiosa y metafísica” (p. 110). Por lo que se tomó la tarea de proponer una filosofía que llamó personalismo existencial o personalismo cristiano,⁹ en cuyo centro está la creación de lo que define como *antropodicea*, es decir, una meta-antropología centrada en la relación entre el hombre y Dios. El autor expresa lo siguiente en una de sus primeras obras, *El sentido de la creación*, publicada en 1916:

Se ha escrito mucho para justificar a Dios, y esto era la teodicea. Ya es hora de describir la justificación del hombre, de edificar una *antropodicea*, visto que quizás la *antropodicea* sea la única vía para la teodicea, el único camino que no está agotado y cerrado. (Berdayev, 1978, p. 19)

⁹ Entre los años 1930 y 1940, Berdyaev, al vivir en París, participa en la fundación de la revista *Esprit* junto con Emmanuel Mounier y Jacques Maritain, colaborando en este ámbito personalista. Pero, a diferencia del personalismo francés, con raíces más en el tomismo y el catolicismo, el personalismo de Berdyaev tiene raíces más en la filosofía rusa y en la filosofía de Soloviev.

Con fuertes influencias del neoplatonismo, de la patrística, de la cristología y de la filosofía mística rusa, el filósofo se propone la realización de una nueva antropología (antropodicea) que reconoce en el ser humano su naturaleza divina: su imagen y su semejanza con Dios¹⁰. Afirma Berdyaev (1978): “El secreto supremo de la humanidad es el nacimiento de Dios en el hombre; pero el secreto divino supremo es el nacimiento del hombre en Dios” (p. 19). Siendo un pensador cristiano, critica, sin embargo, la adaptación del cristianismo al mundo secular y la demitologización del milagro que es Cristo (Tsonchev, 2021, pos. 1718).

La antropodicea comprende al ser humano como *divinohumanidad* y su fundamento es la revelación. Se trata de una filosofía de la experiencia personal, ya que la revelación es siempre personal, y tiene que ver con la relación entre la conciencia y la experiencia religiosa. Afirmaba Berdyaev (1994):

El ser humano, el único ser humano conocido por la biología y la sociología, el hombre como ser natural y ser social, es hijo del mundo y de los procesos que en el mundo tienen lugar. Pero la personalidad, el ser humano como persona, no es hijo del mundo, [sino] de otro origen... La personalidad es una ruptura, una irrupción en este mundo; es la introducción de algo nuevo. La personalidad no es naturaleza... El hombre es una personalidad no por naturaleza, sino por espíritu. (p. 21)

Alcanzar la revelación implica que el ser humano debe estar conectado con lo que Berdyaev llama “el mundo espiritual”; esta conexión se logra solamente cuando el ser humano se asume como *personalidad* o como espíritu.

Para explicar el espíritu en el hombre, el filósofo ruso parte de un diálogo con su contemporáneo Max Scheler, pero también con Ludwig Klages, con algunas posturas psicologizantes de su época.

¹⁰ Berdyaev no es el único filósofo que habla de esta semejanza del hombre con Dios, es decir, del rostro; pero es verdad que abre todo un ámbito de la *filosofía del rostro* en el siglo XX.

Al tomar contacto con la obra de Scheler, el filósofo ruso encontró ideas similares, sobre todo, la idea de que el ser humano solo podía formarse a través de la idea de Dios (Vishnyacova, 2002, p. 8).

En su autobiografía, llamada *Sueño y realidad*, Berdyaev (1962) confiesa:

En Berlín conocí a varios pensadores alemanes, entre ellos Max Scheler, a quien también encontré más tarde en París. Leí las obras de Scheler con gran interés y encontré muchas de sus ideas afines a mí. En muchos casos parecíamos llegar a las mismas conclusiones a partir de premisas diferentes y pensar en un idioma diferente. (pp. 240-241)

Ambos pensadores coincidían en que ni la psicología, ni la biología, ni la sociología han resuelto el problema de la comprensión del ser humano, porque dividieron al hombre y lo estudiaron por partes aisladas. De aquí que ambos piensen en una antropología unitaria, integral que se acerca a la comprensión del hombre como unidad. Berdyaev reconoce el mérito y la labor de Scheler¹¹ en argumentar esta unidad entre espíritu y vida, pero critica la autonomía de la persona:

Scheler se equivoca al decir que la personalidad es autónoma. Mantiene esta idea para defender la fe en Dios como Persona, pero se equivoca. La personalidad, por su propia naturaleza, presupone otra -no el no-yo, que es un límite negativo-, persona. La personalidad es imposible sin amor y sacrificio, sin relacionarse con el otro, el amigo, el ser amado. Una personalidad autónoma se desintegra. (...). Una persona no puede existir como un ser autónomo y autosuficiente. (...) Una persona presupone la existencia de otra persona y la comunión entre ellas. La personalidad es el valor jerárquico más elevado y nunca es un mero medio. (Berdyaev, 2009a, p. 57)

11 En el escrito *Espíritu y realidad*, Berdyaev (2009b) afirma también: “Scheler comprendió perfectamente que el espíritu no es un epifenómeno del proceso vital y que una interpretación vitalista del mismo es inadecuada. En este mundo inerte el espíritu es energía, dinamismo, creatividad, trascendencia” (p. 33).

En otras palabras, aunque Scheler ha hecho algo muy valioso¹² al poner las bases del personalismo ético y ubicar la persona con relación a la vida, sin embargo, mantiene un dualismo antropológico al hablar sobre espíritu y vida que se manifiestan en la persona, dejando que el espíritu sea un principio externo en la persona. Para Berdyaev como la persona es microcosmos, el espíritu no está separado de la vida. A esto se suma que para el filósofo ruso no es suficiente que el hombre sea capaz de idear las ideas y reconocer los valores (como Scheler afirmaba), sino que introduce una nueva capacidad espiritual que es la creatividad. Esta es no solo específica al hombre, pero indica una nueva etapa en la vida cósmica, a saber, el hombre, quien a través de la creación humaniza la naturaleza y, por lo mismo, se comprende como emancipado¹³ con relación a esta. La creatividad es el signo distintivo de la personalidad. Por esto sostiene Berdyaev (2009a):

La individualidad es una categoría natural y biológica, mientras que la personalidad es una categoría espiritual y religiosa (...). El individuo está producido por un proceso biológico genérico: nace y muere. Mientras que la personalidad no es generada, es creada por Dios. (...) La personalidad es una tarea por realizar ya que es una categoría axiológica y no biológica. (p. 45)

Al crear la personalidad se crea a la vez a sí mismo. Se trata del proceso que Soloviev llamaba “perfeccionamiento”, pero Berdyaev llama “desenvolvimiento” y tiene que ver más con la creatividad. La personalidad es integral, irrepentible, indestructible

12 “Scheler demuestra admirablemente que la superioridad del hombre no puede defenderse por motivos biológicos. (..) Pero establece una clara distinción entre vida y espíritu. El espíritu se mueve en una dirección que corta el flujo temporal de la vida. El espíritu da vida a las ideas. Para Scheler, sin embargo, el espíritu no es activo, sino completamente pasivo” (Berdyaev, 2009a, p. 48).

13 Esto no significa verse superior a la naturaleza. Berdyaev no promueve ningún tipo de antropocentrismo. Simplemente, considera que desde un punto de vista de la vida del espíritu, el hombre es capaz de conocer y reconocer valores y el valor más importante, como veremos, es la personalidad.

y no limita su ámbito de conocimiento a la racionalidad, además representa el meollo de la vida creativa y moral. Lo que ilumina y transfigura la personalidad es el *espíritu* que desencadena al ser humano y lo hace independiente con relación al orden meramente natural y biológico.

Cuando habla de la configuración y las características de la personalidad (o la persona),¹⁴ Berdyaev (1978) reconoce el mérito de Max Scheler, pero se acerca más a la postura de Soloviov en el momento que presenta la persona no solo como el núcleo, el centro existencial del mundo, en el cual late el corazón y se mide el pulso de la vida, sino como un centro espiritual afirmando que la persona es imagen y semejanza de Dios. Esto hace que el hombre, como personalidad, sea capaz de crear; “crear junto con Dios” (p. 85). Para Berdyaev (1994):

La personalidad no puede existir, no se puede realizar a sí misma y realizar su sentido, si no existen los valores o una presencia divina en la vida. (...) La personalidad no pertenece al mundo, pero es correlativa al mundo; y, a la vez, correlativa a Dios. (p. 39)

Esta idea de correlatividad (que la expresaba también Max Scheler) implica que Dios no quiere un ser humano que le obedezca, quiere una personalidad que responde a su llamada a través del amor. Esta es la base de la meta-antropología: la co-realización y correlatividad que implica una labor axiológica,¹⁵ esto es, a través de la creación y la coparticipación de lo divino y lo humano en la creación se generan valores. El símbolo de esto

14 Para Berdyaev personalidad y persona son sinónimos. No analiza la persona desde un punto de vista metafísico, sino antropológico y ético.

15 “El ser humano realiza el bien no porque debe, sino porque lleva en sí mismo la energía creativa de la bondad” (Berdyaev, 2009a, 144). Berdyaev habla de la ética de la creatividad basada en el concepto de que al ser espíritu y al tener libertad se transforma en una categoría axiológica porque tiene la libertad de crear valores (Cf. Dobre, 2024).

es la divino-humanidad o Cristo, y, por lo mismo, la tarea de la nueva antropología (o meta-antropología) es la de descubrir la cristología en el hombre (comprender lo eterno en el hombre).

A esto Berdyaev le llama “inmanencia de Dios” (Dios en el hombre), que es el *Pan-anthropos*, símbolo de la libertad y la actividad creadora, tan necesaria para la realización del ser humano. Esto implica una visión activa y no meramente pasiva, pues, a diferencia de la visión antropológica anterior, en la cual el hombre se encontraba en una posición estática con relación a lo divino y esperaba “todo de lo alto”, para la meta-antropología o la antropodicea el ser humano deber ir al encuentro con lo divino. De esta manera se plantea una visión dinámica, el hombre hace su labor y Dios se hace presente en cada instante de la creación humana. Sostiene Berdyaev (1949):

La humanidad divina es un doble misterio, un misterio del nacimiento de Dios en el hombre y del hombre en Dios. No solo existe la necesidad que el hombre tiene de Dios, sino también la necesidad de Dios del hombre. El monismo, el monofisismo, niegan la doble verdad y niegan la independencia del hombre. Pero hay dos movimientos, el movimiento de Dios hacia el hombre, y el movimiento del hombre hacia Dios. El hombre es necesario para la vida divina, para su plenitud, y solo por eso existe el drama divino y humano. (p. 111)

Lo que hace que el hombre pueda elevarse hacia lo divino es la creatividad que es una revelación antropológica y no teológica; por lo mismo, no necesita ser justificada desde afuera ya que tiene en sí su propia justificación intrínseca, ya que “en el misterio de la creación se revela la naturaleza infinita, eterna del hombre y se realiza su vocación más alta” (Berdayev, 1978, p. 125). Esta acción es cocreativa y se llama *teúrgia*. No se trata de crear un producto cultural más, se trata de una vivencia, de una experiencia que transfigura la vida y hace alcanzar un sentido religioso profundo. La *teúrgia* es una creación libre, liberadora, es la creación de la vida misma y se vive la inmanencia de Dios.

Berdyayev crea así una postura antropológica original que podemos decir que da continuidad al proyecto inconcluso de Max Scheler,¹⁶ retomando las ideas de Vladimir Soloviov. Se trata de una antropología que relaciona al hombre con lo divino a través de un acto creador. Sin la creatividad, la redención misma del hombre no tendrá ningún sentido. Pero como dice: “El fin del hombre no es la redención” (1978, p. 120), sino la exaltación creadora que ayuda al ser humano, a través de los valores creativos, a edificarse y responder a la llamada divina para cumplir con su destino. Negar esto en el hombre es negar tanto su imagen humana como su imagen divina (Berdyayev, 2009b, p. 161).

CONCLUSIONES

Si bien Soloviov no conoció ni a Berdyayev ni a Scheler, las similitudes en su desarrollo espiritual y filosófico son significativas (Dahm, 1975, p. 5). Hay un soplo común entre estos pensadores que se tomaron la tarea, cada uno por su parte, de reivindicar la antropología y la metafísica de un modo inédito y adaptarlas a los tiempos modernos, en los cuales la distancia entre lo divino y lo humano requiere ser superada por una relación de colaboración. Es decir, cuando a finales del siglo XIX e inicio del XX, se hablaba de este “fin de la metafísica”, prácticamente anunciándose lo que Nietzsche llamaba “la muerte de Dios”, estos filósofos lograron un giro original y crearon una nueva forma de comprender la metafísica para combatir el nihilismo a través de una visión unitaria, cuyo propósito era recordar al ser humano que la está vinculado a un principio incondicional y universal. El ser humano se presenta como un cocreador del orden ideal de formación en el proceso del mundo.

¹⁶ Es un decir metafórico, ya que Berdyayev inicia su idea de *antropodicea* en el año 1917 en el escrito llamado *El sentido de la creación*. Después descubre a Max Scheler, lo leerá y se dará cuenta de que hay un eje que los une, aunque el modo de desarrollar estas ideas ha sido diferente.

Hay dos conceptos que son los pilares de una *meta-antropología*: el concepto de *persona* y el concepto de *Dios* que no son separados, sino relacionados, ya que es mediante esta relación del hombre con lo divino que se justifica tanto el ser persona como la existencia de Dios. Es muy importante el “meta” en la composición de este término, puesto que la comprensión de la existencia no es solamente la tarea humana, sino que la trasciende y, por lo mismo, lo divino es parte esencial de esta tarea.

Los tres filósofos que hemos analizado hablan de la inmanencia de Dios, sin que esto implique un visón panteísta, sino que se trata de Dios que necesita del hombre, de Dios que se hace presente y colabora con el hombre en este proceso de creación de un destino cósmico.

Hemos visto que, en los tres pensadores, la metafísica no es ni teología, ni pura metafísica (en el sentido clásico de la palabra), ni antropología, sino que se trata de una relación, de una unidad dinámica y axiológica, mediante la cual el destino del hombre como persona se va realizando a la vez con el “destino” de Dios. Esto significa, como nuestros pensadores han resaltado, que el ser humano tiene una tarea más grande que él mismo, tiene un destino cósmico por cumplir.

Si bien Soloviev inicia esta visión, después fue Scheler quien tuvo la misma idea; y luego Berdyaev es quien mejor ha realizado el proyecto porque logró unir la visión occidental de Max Scheler, que es de herencia racionalista, fenomenológica y secular, con la visión oriental más teológica y mística de Vladimir Soloviev. Sin embargo, en los tres es fundamental la idea de persona que da paso a un personalismo existencial, así como el mismo Berdyaev lo desarrolla, seguido por Emanuel Mounier y Jacques Maritain, y Urs von Balthasar. Se trata de un personalismo que evita los modelos estáticos de comprensión, refiriendo un ámbito dinámico de realización de la persona humana en colaboración con Dios. En otras palabras, la labor de todos estos pensadores, y otros más, refuerza la idea de que es imposible pensar una antropología

despojada de la relación con lo divino, y, por ende, de los valores espirituales que piden ser realizados y ofrecen a la persona humana y a la divinidad dinamismo, es decir, una continua realización mediante la acción y la creatividad.

REFERENCIAS

- Aubenque, P. (2009). ¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica? *Revista Laguna*, pp. 9-18. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/13828/L%20_25_%282009%29_01.pdf?sequence=1 (consultado 19 de octubre de 2023)
- Berdyaev, N. (1948). *The Russian Idea*. B. Jakim (Trad.). New York: Mcmillan Company.
- Berdyaev, N. (1949). *The Divine and the Human*. B. Jakim (Trad.). Great Britain: University Press of Gasgow.
- Berdyaev, N. (1954). *The Meaning of Creative Act*. D. A. Lowrie (Trad.). New York: Harper Bros.
- Berdyaev, N. (1962). *Dream and Reality*. K. Lampert (Trad.). New York: Collier Books.
- Berdyaev, N. (1978). *El sentido de la creación*. R. Alcalde (Trad.). Argentina: Ed. Carlos Lohlé.
- Berdyaev, N. (1994). *Slavery and Freedom*. B. Jakim (Trad.). London: Geoffrey Biles the Centenary Press
- Berdyaev, N. (1999). *Încercare de mtafizică eshatologică (Intento de metafísica escatológica)* Iasi: Ed. Paideia.
- Berdyaev, N. (2009a). *The Destiny of Man*. B. Jakim (Trad.). San Rafael: CA., Semantron Press.
- Berdyaev, N. (2009b). *Spirit and Reality*. G. Reavey (Trad.). NY: Semantron Press.
- Bieler, M. (1993). Meta-Anthropology and Christology: On the Philosophy of Hans Urs von Balthasar. *Communio International Catholic Review*, 20(1), pp. 129-146. Recuperado de <https://www.communio-icr.com/articles/view/meta-anthropology-and-christology-on-the-philosophy-of-hans-urs-von-balthas>

- Burkhanov, R. A. & Gagarin A. S. (2020). Max Scheler's Education Concept in the Light of His Philosophical Anthropology. *International Scientific Electronic Journal*, 6(48), pp. 12-21. doi: 10.32744/pse.2020.6.1. Recuperado en https://pnojurnal.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/12/pdf_200601.pdf
- Calzada, M. F. (2013). *Vladimir Soloviev y la filosofía del siglo de plata. Lo estético como factor religioso-transfigurativo*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid (España); doi: 10.35376/10324/3589
- Dahm, H. (1975). *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation*. Dr. J. M. Bochenski (Ed.). Sovietica (Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A.: D. Reidel Publishing Company).
- Dilworth, D. A. (1960). *Max Scheler's Theory of Love*. PhD Dissertation. University of Fordham, New York. Recuperado de: <https://www.proquest.com/docview/2552053182>
- Dobre, C. E. (2024). La personalidad como experiencia axiológica, desde la filosofía existencial de Nikolai Berdyaev. *Open Insight*, 33, pp. 145-169. doi.org/10.23924/oi.v15i33.621
- D'Herbigny, M. (1918). *Vladimir Soloviev. A Russian Newman*. A. M. Buchanan (Trad.). London: R & T. Washbourne.
- Evtuhov, C. (2020). Vladimir Soloviev as a Religious Philosopher. En *The Oxford Handbook of Russian Thinkers*. C. Emerson, G. Pattison, R. A. Polle (Eds.). (pp. 205-222). Oxford: Oxford University Press
- Gubman, B. (1993). The Horizons of the Organic Vision of the Universe and Humanity: Vladimir Solovyev. *Process Studies*, 22(4), pp. 211-214. Recuperado de: <https://www.religion-online.org/article/the-horizons-of-the-organic-vision-of-the-universe-and-humanity-vladimir-solovyev/> (consultado en 25 de octubre de 2023).
- Newsome J. M. (2015). *Hans Urs Von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Romanovsky, J. (2011). *Sexual-Spousal Love in the Theological Anthropology of V. S. Soloviev*. PhD Dissertation. Catholic University of America, Washington DC.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. J. Gaos (Trad.). Buenos Aires: Losada.

- Schindler, D.S. (2004). *Hans Von Balthasar: The Dramatic Structure of Truth. A Philosophical Investigation*. New York: Fordham University Press.
- Scola, A. (1989). *Test Everything: Hold Fast to What is Good. An Interview with Hans Urs von Balthasar*. M. Shradý (Trad.). San Francisco: Ignatius Press.
- Scola, A. (1995). *Hans Urs Von Balthasar. A Theological Style*. USA: Wm. B. Erdmans Publishing Co.
- Spader, P. H. (2006). *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*. New York: Fordham University Press.
- Soloviev, V. (2006). *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*. M. Abella (Trad.). Salamanca: Ed. Sígueme.
- Soloviev, V. (2021). *La justificación de la belleza*. M. Fernández Calzada (Trad.). Barcelona: Sígueme.
- Slesinski, R. (1999). V. S. Solovyov: The Centenary of a Death. *Revista Communio* 26, pp. 778-790. Recuperado de <https://www.communio-icr.com/issues/view/the-inbreaking-of-the-kingdom-and-earthly-existence>
- Tsonchev, T. (2021). *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev*. Montreal: Injc (Kindel Ed.).
- Vegas, J. M. (2014). *Introducción al pensamiento de Scheler*. Madrid: Ed. Fundación Emanuel Mounier.
- Vishnyakova, O. (2002). The Place of The Human in the Philosophy of Scheler and Berdyaev, (conferencia) Recuperado de: <https://ipjp.org/images/e-books/OPO%20Essay%2051%20-%20The%20Place%20of%20the%20Human%20in%20the%20Philosophies%20of%20Scheler%20and%20Berdyaev%20-%20By%20Olga%20Vishnyakova.pdf> (consultado el 10 de noviembre de 2023)
- Zenkovsky, V. V. (1953). *A History of Russian Philosophy*. Vol. 22, New York: Colombia University Press.