

Joaquín MARISTANY DEL RAYO

Resumen

Este artículo plantea la hipótesis de que la interpretación de Losev sobre Platón en el *Ensayo sobre el antiguo símbolo y mitología* pudiera leerse como una revisión académica de las tesis de P. Florensky; y obviamente de las formalistas, aun después de la revisión de Natorp. P. Florensky vivió en la experiencia mítica de la idea cristiana; avizoraba en ella la cuarta dimensión de las nuevas ciencias del espacio y del tiempo, la complejidad asombrosa de la imagen y la magia orgánica de las palabras; el desajuste de los dos universos, el celeste y el terrestre, y su reconciliación teúrgica. Su platonismo empírico alcanza sus logros mayores en las esferas culturales y místicas. El universo espiritual de Losev, en cambio, su platonismo riguroso, es complementario; si bien no niega ninguna de esas realidades, postula un acceso crítico a ellas y se presta más a fecundas confrontaciones cosmovisionales.

Palabras clave: filosofía rusa, platonismo, formalismo, P. Florensky, A. Losev.

Plato in P. Florensky and A. Losev

Abstract

This article raises the hypothesis that the Losev's understanding on Plato along the *Essay on Classical Symbolism and Mythology* could be read as an academic revision of the thesis of Fr. Florensky, and also of the formalist ones of Natorp, even after it. Fr. Florensky lived in the mythical experience of the Christian idea glimpsing in it the fourth dimension of the new sciences of space and time, the amazing complexity of the image and the organic magic of the words, the differences between the two worlds, the earthly and heavenly ones, and their teurgical reconciliation. His empirical Platonism gets its greater success in the cult and mystical spheres. The spiritual universe of Losev, based on a strict Platonism, is not contradictory with Florensky's one. Not denying any of these realities, it proposes a critical access to them and allows them to face more productive confrontations.

Key Words: Russian Philosophy, Platonism, Formalism, P. Florensky, A. Losev.

1. Límites de una aproximación. (Acuerdo fundamental y verificación académica de Losev)

En el *Significado del Idealismo*, capítulo VI («Hostilidad irreconciliable entre terminismo y realismo»), se pregunta P. Florensky sobre el *pathos* de estas dos lecturas de la idea platónica. Responde lo siguiente: «para el terminismo, el *pathos* es un egoísmo metafísico y gnoseológico..., el yo es solo yo y no es no-yo, tú». Distinto es el *pathos* realista: «En (uno) no es única y exclusivamente *en*, sino que es, al mismo tiempo, *pollà* (muchos) y, consecuentemente, *pan* (todo)». Y el autor titula, en esa dirección, el capítulo VII del estudio: «El idealismo como sí a la vida».¹ Esta suerte de manifiesto valorativo podría ser genéricamente suscrito, en positivo y en negativo, por Losev en su *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología*.² En sentido positivo, pues una sensibilidad análoga subyace —lo hemos de ver más adelante— en la «premisa sistemática» de Losev a su estudio semántico sobre los usos de «eidos/idea», que incorpora en el *Ensayo*... Y en sentido negativo, también: ambos autores, Florensky y Losev, reivindican la validez cosmovisional del holismo y denuncian su ruptura moderna. Tal ruptura coincide, para ellos, con una lectura infiel de Platón. Kant y el neokantismo de Cohen-Natorp, el primero para Florensky y los segundos para Losev, constituyen algo así como «contrafiguras» del platonismo —la *Filosofía del culto* de Florensky es un ejemplo elocuente.³ Pero, más allá de esta coincidencia y de la sorprendente erudición que la acompaña, todo induce a diferenciar a los dos personajes: los azares de sus biografías y estilos muy peculiares les llevaron a una distinta utilización del platonismo como «*fides quaerens intellectum*» e «*intellectus quaerens fidem*».⁴

¿Tiene sentido entonces comparar los dos grandes frescos platónicos, el *Significado del idealismo*, de 1914, y el *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología*, de 1928? Lo tiene, aunque limitado; especialmente por la invocación elogiosa del escrito de Florensky de parte de Losev, en vistas a conciliar y contrastar sus interpretaciones respectivas de Platón.

¹P. FLORENSKY, *Las raíces humanas del Idealismo* (en ruso: Общечеловеческие корни идеализма). Posad: Serguiev, 1909; *El significado del Idealismo* (en ruso: Смысл идеализма). Serguiev Posad, 1915. Hay traducción italiana: *Il significato dell'idealismo*. A cura di N. Valentini, trad. de R. Zupan. Milán: SE, 2012. Ambos escritos han sido recientemente publicados en P. FLORENSKY, *Obras completas en 4 volúmenes* (en ruso: Сочинения в 4-х томах). Moscú: Mysl', 1994-2004, vol. III.

²A. LOSEV, *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología* (en ruso: Очерки античного символизма и мифологии). Tomo I. Moscú, 1930 (nueva ed.: Moscú: Mysl', 1993).

³P. FLORENSKY, *Filosofía del culto* (en ruso: Очерки философии культа), Moscú, 1918-1922 (nueva ed.: Moscú: Mysl', 2004, por A.S. Trubachev). N. Valentini y G. Guaita están preparando una edición italiana de esta obra, de próxima publicación, en las ediciones San Paolo, Cinisello Balsamo, bajo el título *La filosofía del culto*. La ruptura del holismo en la modernidad es el centro de la reflexión crítica eslavófila de Occidente. Pensadores occidentales (L. Dumont, R. Girard, F. Furet, R. Koselleck, etc.) confirman esta reflexión al detectar la presencia de un imaginario holista en el seno mismo de la Ilustración. Debo este filón del pensamiento contemporáneo al diálogo con el Prof. C. Llinàs.

⁴A. LOSEV, *P. A. Florensky en el recuerdo de A. Losev* (en ruso: П.Флоренский в воспоминаниях А.Лосева). Moscú: Kontekst, 1990. Existen otras referencias de A. L. a P. F. que no he podido consultar.

En un contexto autobiográfico en el que Losev nos da la cronología de su zigzagueante aprendizaje platónico, surge la alusión elogiosa y veladamente crítica a Florensky (*Essay...*, obra cit., pp. 692-694). Estas alusiones se asocian siempre, en cuanto representantes de una nueva sensibilidad platónica, a los elogios dispensados al Natorp segundo en su apéndice a la reedición de *Platos Ideenlehre*, 1922: «Logos-Psyche-Eros». ⁵ «Las setenta páginas de este apéndice, escribe Losev, son lo mejor que se ha escrito sobre Platón en los últimos diez años» (p. 692). El escrito de Natorp supuso, en Alemania, el deshielo del neokantismo de Marburgo-Baden y la asimilación, por los platónicos del círculo simbolista del poeta George –P. Friedlander, E. Hoffmann, H. Barth, H. Friedmann, G. Gadamer– ⁶ del «biocentrismo» bergsoniano y goethiano: P. Friedländer, discípulo de Natorp, resume así esas notables páginas que no han perdido actualidad: «El uno es todo... El “eidos” uno y las múltiples cosas particulares se activan recíprocamente. El “eidos” da a las cosas participación y ser, ellas tienden a la perfección del “eidos”. Solo si el “uno” está en lo “otro”, es enlazado el “todo” consigo mismo. ¿No era el heraclitismo el más auténtico flujo de todas las cosas?... El lugar de la pregunta y una parte de la respuesta se la debo al más hermoso y profundo escrito de Natorp, “Logos-Psyche-Eros”». ⁷ Según Losev lo resume, Natorp redescubre en su *Metacrítica* el fondo dialéctico y experiencial de Platón; su «*intuition philosophique*» bergsoniana, previa a cualquier construcción ulterior.

La referencia elogiosa de Losev a *Raíces humanas del Idealismo* y al *Significado del idealismo* de P. Florensky va a la par e incluso supera a la de Natorp. Losev cree que su lectura se cuenta

«entre las fundamentales comprensiones del platonismo en la historia de la filosofía... Lo nuevo que Florensky aporta al platonismo es la categoría interpretativa de “rostro” (*lik*) y la de “nombre mágico”. Según Florensky la idea de Platón es expresable y posee una precisa mirada viva. Como en la elaboración de un retrato o de una estatua, el artista suscita en nosotros –a través de diversos toques en el rostro o en el tronco– la sensación de un movimiento vivo, así también la idea platónica posee una mirada viva que entrega, en el juego de los rayos que de ella salen, su arcana vida interior... Ni Hegel ni Natorp, que incluso habían elaborado una concepción completa del platonismo, prestando atención especial a la estructura lógica del mito, se atrevieron a tanto; concebir la idea como mito, como símbolo, como mirada de la persona. La naturaleza simbólica del mito: he aquí la novedad original y sin precedentes» (p. 693).

⁵ P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, 1922, pp. 459-513. Edición italiana: *Dottrina platonica delle idee. Una introduzione all'idealismo*. Trad. de V. Cicero, introd. de G. Reale. Milán: Vita e Pensiero, 1999; id., *Logos-Psyche-Eros. Metacrítica alla «Dottrina platonica delle idee»*. *Con in appendice il saggio «Sulla dottrina platonica delle idee»*. Trad. de V. Cicero, introd. de G. Reale. Milán: Vita e Pensiero, 1999.

⁶ J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübinga, 1999; ed. esp. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder, 2000, pp. 103-133.

⁷ P. FRIEDLANDER, *Platon* (vol. I-III). Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1964 (vol. I-II), 1975 (vol. III). Ver volumen I, capítulo 1, nota 33. Edición italiana en un único volumen: *Platone*. Trad. y notas de Andrea Le Moli, introd. de G. Reale. Milán: Bompiani, 2004.

Animado por las coincidencias, profundas aunque fortuitas, con estos grandes intérpretes, de lo que él no se percató hasta 1922 –había llegado a conclusiones semejantes en su estudio de «eidos/idea» emprendido en 1917–, redacta Losev su exégesis más madura, el cuarto intento en su aprendizaje de Platón, en el *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología*. Le acompañan otras dos figuras a las que cita con mayor reserva: Cassirer en la *Filosofía de las formas simbólicas* y el estudio pionero de Blonsky, la *Filosofía de Plotino*; pero los dos nombres destacados son Natorp y Florensky.

Será una lectura crítica, la de Losev, respecto a las dos figuras que le preceden, al menos en edad. Es una crítica que facilita la comprensión filosófica de la obra del propio Losev. Reprocha a Natorp el haber abierto un cuadro excesivamente amplio, de Heráclito a Plotino, que no respeta las diferencias. *Platón no es Plotino, primera tesis básica de Losev*. Cree también que Natorp ha retornado a un platonismo o neoplatonismo larvadamente afín al Idealismo alemán y que, por último, su avanzada edad no le ha permitido una revisión pormenorizada de la totalidad de los diálogos (p. 692). Distinta es la crítica a Florensky. Su lectura mítica no está compensada por una lectura lógica correspondiente; ambas son indispensables. Pero la crítica principal es otra: Florensky ha cristianizado e idealizado a Platón. No ha captado la singularidad tipológica de la idea platónica –los rostros de Platón son estatuarios e impersonales; Florensky ha visto en ellos al icono cristiano (p. 705). *El platonismo, en cuanto tal, no es compatible con el cristianismo; segunda tesis básica de Losev*. Es presumible, aunque no se diga en el texto, que Losev no asumiría enteramente el populismo arcaizante que se observa en las *Raíces humanas del Idealismo*.⁸ De hecho, P. Florensky –esta es su grandeza– recibió y vivió siempre a Platón en las fuentes del «platonismo cristiano», en su humus eclesial y cultural: que correspondería –raíces omnihumanas del idealismo– a los antiguos cultos griegos e incluso a los cultos mágicos eslavos. El *Significado del idealismo*, contemporáneo a la *Columna y fundamento de la verdad*, supone un estadio intermedio entre su Teodicea y su Antropodicea o salvación del hombre. El documento platónico es como un generoso ventanal desde la idea de Bien –el mito de la caverna, en el que se encuadrará posteriormente su metafísica concreta: *El Iconostasio*, los escritos sobre el nombre, la *Filosofía del culto*, etc. Este cosmorama más recuerda al lírico estudio de W. Ern, «El logro supremo de Platón», 1917,⁹ que al austero y crítico retrato de Losev.

⁸ Este populismo arcaizante, semimágico, provocará una reacción airada –sería un ejemplo de descarrío– en *Los caminos de la teología rusa*, de G. FLOROVSKY (en ruso: Пути русского богословия), París, 1937; ed. italiana: *Vie della teologia russa*, Génova: Marietti, 1987.

⁹ El estudio de W. ERN, «El logro supremo de Platón» (en ruso: Верховное постижение Платона), publicado en la revista moscovita *Preguntas de Filosofía y Psicología* (en ruso: Вопросы философии и психологии) (1917), pp. 102-173, intenta, a mi entender, una interpretación más positiva de *El drama de la vida de Platón* de Soloviev. Lo hace a partir de una inspirada lectura estructural del *Fedro* desde el mito de la caverna de *La República*. La interpretación de Ern podría encontrar ecos en la aforística de W. Benjamin y en las introducciones de L. Robin a los diálogos eróticos de Platón. Ern cita a Florensky en un elogio referido al *Fedro*; Florensky, a su vez, invoca el mito de la caverna en un

Emito la hipótesis de que, pretendiéndolo o no, la interpretación loseviana de Platón en el *Ensayo...* pudiera leerse como una revisión académica de las pletóricas e informales tesis de P. Florensky; y obviamente de las formalistas, aun después de la revisión de Natorp. Es una suposición sin más prueba que lo que el propio *Ensayo...* muestra. Valga solo anotar que en la bibliografía del volumen dedicado a Platón, en la *Historia de la estética antigua*, salvo distracción mía, no aparecen los dos escritos de Florensky y sí, en cambio, el apéndice de Natorp, además del mencionado artículo de W. Ern.¹⁰ En su «Recuerdo de P. Florensky», a finales de su vida, los elogios del anciano Losev más se dirigen a la aportación científica y artística de la obra de Florensky, a su relevancia eclesial, que a la conferencia de 1908 o a las lecciones que precedieron, desde 1909, al *Significado del idealismo*.¹¹

En cualquier caso, tiene escaso sentido una comparación directa entre los dos documentos que nos ocupan y hemos de recurrir a un rodeo o mediación: el descubrimiento del neoplatonismo de Losev. Se remonta a 1917 y plasma en 1924 –cuatro años antes del *Ensayo...*– las prioridades neoplatónicas del autor.

2. Lectura neoplatónica de la «idea» como «nombre»: *Cosmos antiguo y ciencia contemporánea*¹²

Losev no cesa de afirmar, una y otra vez, que el platonismo es algo más amplio que la figura de Platón; que categorías como «dialéctica» e «idea», tal como él las entiende, surgen de la historia de un movimiento que denominamos platonismo y que incluye, entre otros, a Aristóteles, a los neoplatónicos Plotino y Proclo, y a otros representantes del neoplatonismo cristiano como Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgene o Nicolás de Cusa. En este contexto de lectura debe entenderse la nota programática 13 de *Cosmos antiguo y ciencia contemporánea*: «A partir de ahora, hablando en general, identifico “nombre” e “idea” (en el sentido estricto de la comprensión platónica); y esta, la “idea”, no es ni “logos”, ni “ousia”, ni “cosa”, ni “esencia”, sino esencia *expresada, energía* y

sentido afín al de Ern. Debo la ubicación, para mí desconocida, de los dos escritos de P. Florensky en el conjunto de su obra al estudio de F. J. LÓPEZ-SÁEZ, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodícea y antropología en Pavel Florensky*. Burgos: Monte Carmelo, 2008. Véase también L. Zak, *Verità come ethos. La teodícea trinitaria di P. A. Florenskij*. Introd. de B. Petrá. Roma: Città Nuova, 1998.

¹⁰ A. LOSEV, *Historia de la estética antigua. Sofistas, Sócrates, Platón* (en ruso: История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон). Moscú: Iskustvo, 1968. No he podido consultar las traducciones e introducciones de A. Losev, a partir de 1961, a los diálogos de Platón: A. LOSEV; V. F. ASMUS, *Platón. Obras* (en ruso: Платон. Сочинения). 3 vols. Moscú: Mysl', 1968-1972 (2ª ed. ampliada, 1990).

¹¹ A. LOSEV, *P. A. Florensky en el recuerdo de A. Losev*, op. cit.

¹² A. LOSEV, *Cosmos antiguo y ciencia contemporánea* (en ruso: Античный космос и современная наука). Moscú, 1927. Esta obra ha sido reeditada recientemente en el volumen: *Ser. Nombre. Cosmos* (en ruso: Бытие. Имя. Космос), Moscú: Mysl', 1993. Véase la introducción de V. P. Troitskii, pp. 906-915.

símbolo esenciales; identidad, en el sentido de lo lógico y de lo alógico. Para la demostración textual, remito a la nota 65». La nota en cuestión alude al Comentario de Proclo al *Timeo*. El «nombre» es una «idea» que reproduce demiúrgicamente el paradigma noético según el descenso: «ser-paradigma viviente-demiurgo-ideas». Losev, a este propósito, invoca al unísono *In Cratylum* (6, 11-19; 19,4-19) e *In Timeum* (I. 273, 21-23; II. 256, 27-257,8; III. 5, 30-37). Esta nota es completada por la 63, que se refiere también a *In Cratylum*, 72-73 (tipos de nombres en lo eterno y lo perecedero), y 29, 25-35, 15 (esquema razonado sobre los nombres divinos), que Losev ilustra con una luminosa cita de Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* 1, 24 (*De nomine Dei*). Lo contenido en estas notas se repite, por último, en forma más desglosada, en la rica nota 75, que nos detalla, con más amplia orquestación procliana, cómo deben entenderse los términos implicados en la lectura del *Timeo*: «paradigma», «demiurgo» e «ideas».

Instruidos por estas notas, que constituyen por sí mismas, según B. Zenkovsky, «una obra sabia»,¹³ podemos abordar el importante tratamiento especulativo de la identificación entre la «idea» y el «nombre» en *Cosmos antiguo...*, II: «Dialéctica de la tetractida», A, 8, «El nombre y su dialéctica», y sus varios subapartados –las notas que hemos recensionado se encuentran, casi todas, en ese denso capítulo. Desde los Comentarios de Proclo, asumidos por Losev, se resuelve la doble ambigüedad de la «idea» platónica. La corrección e incorrección de los nombres oscilaba, en el *Cratilo*, entre los extremos de *physis* y *nomos*, sin decidirse por ninguno de ellos. Se desesperaba así del lenguaje, desvinculándolo del conocimiento, en vistas a poder justificar la presencia de la cosa.¹⁴ La «idea», por otra parte, no acaba de ubicarse nunca en la realidad, como se advierte en el propio *Timeo*. Todo esto se corrige en la lectura neoplatónica. La «idea» se incardina en el «nombre» –el orden gnoseológico en el lingüístico– y, ambos, en la «esencia» –orden real.

Como leíamos en la nota 13, la «idea-nombre» quedaba asociada entonces, consecuentemente, a las categorías o atributos lingüísticos de «expresión», de «comunicación», de «energía». Los grandes géneros especulativos del *Sofista* son dinamizados entonces por la dialéctica omniabarcante del *Parménides*, y esta dialéctica se realiza, posteriormente, en el *Filebo* y en el *Timeo*. Losev desarrollará estas posibilidades en el propio Platón –lo estudiaremos más adelante– en su compleja exposición de esos diálogos en el *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología*. El «nombre», como se lee en *In Timeum*, comunica antinómicamente la «esencia inmortal» con la «esencia perece-

¹³ B. ZENKOVSKY, *Historia de la filosofía rusa* (en ruso: История русской философии). Tomo II (2). París, 1991, p. 137 (ed. francesa: *Histoire de la philosophie russe*. París: Gallimard, 1992; el primer volumen de esta obra ha sido traducido al castellano por J. Amellier, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1967).

¹⁴ H.G. GADAMER, *Warheit und Methode*, 1960. Trad. cast.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1998; cf. parte III («El lenguaje, hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica»), pp. 487-523. P. RICOEUR, *Platon. Cours policopié à l'Université la Sorbonne*, 1965; cf. «Essence et langage», pp. 5-9.

dera». Puede hacerlo porque, en su adscripción energética –nueva e importante adscripción en la «idea», equidista de ambas: la «energía» se identifica con la «esencia imperecedera» pero se distingue de ella como su «expresión» en el *méon*, en el «no-ser exterior» que dará paso a la «esencia perecedera» –contrapuesto, este «no-ser exterior», a otro misterioso «no-ser interior». Losev dedica mucha atención, en casi todas sus obras primeras, a esa antinómica estructura del «nombre-idea» en cuanto «energía de la esencia». Esta categoría, de procedencia aristotélica –véase la eruditísima nota 87– e integrada en el neoplatonismo, asume de algún modo el tratamiento enigmático del «instante» y del «alma» (tercera hipótesis del *Parménides*). Losev salvaguarda mediante esta categoría, convertida posteriormente en «teologumenon» por la corriente espiritual del palamismo, la presencia de la esencia primera en la esencia segunda sin confundir una con otra. La «idea», en su nueva ubicación en el neoplatonismo, queda como desustancializada, por cuanto, manteniéndose en la «esencia primera», no la compromete en su «expresión» exterior. Tampoco se identifica la «energía», por otra parte, con el «no-ser exterior», pues este no se daría sin ella; la «energía» solo está en la «esencia perecedera» como constitución y *telos*. La «idea» garantiza así la participación, la imitación –en ningún modo identidad sustancial– entre las dos esencias. Digamos, utilizando una definición repetida de Losev, que el «nombre-idea-energía» es el «instrumento de comunicación de la cosa con su entorno».

La adscripción de la «idea» al «nombre» reporta a la «idea» el revestirse de características lingüísticas de «expresión» o «comunicación», a las que nuestra comprensión de la idea platónica no está habituada. Esta novedad es perceptible en las obras sistemáticas que Losev dedica preferentemente al lenguaje; desde el conjunto que *Filosofía del nombre* preside –*Cosa y nombre, Mismeidad*–,¹⁵ hasta el más explícito encuadramiento del lenguaje en el mito, *Dialéctica del mito* y su enigmático *Complemento*.¹⁶ Avisamos, por lo tanto, de que los términos platónicos literales están embozados o forman parte de la filosofía de Losev, entendida como filosofía del nombre. El platonismo de Losev es compatible con esa peculiaridad de sus escritos. Pero hay que atender todavía a otra importante mediación. El autor dobla su tratamiento dialéctico de los temas con la presencia soterrada del mito en ellos –no me detengo aquí en sus justificaciones para hacerlo. Losev y Florensky no solo leen a Platón en el vasto universo del platonismo, sino que lo leen en su codificación cristiana, en el llamado «Neoplatonismo cristiano». Esto supone incorporar las categorías platónicas en temas teológicos específicos, que las

¹⁵A. LOSEV, *Filosofía del nombre* (en ruso: *Философия имени*); Id., *Cosa y nombre* (en ruso: *Вещь и имя*). Ambos inéditos han sido publicados en el volumen *Ser. Nombre. Cosmos* (en ruso: *Бытие. Имя. Космос*). Moscú: Mysl', 1993. Id., *Mismeidad* (en ruso: *Самое само*), inédito publicado en el volumen *Mito. Número. Esencia* (en ruso: *Миф. Число. Сущность*). Moscú: Mysl', 1994.

¹⁶A. LOSEV, *Dialéctica del mito* (en ruso: *Диалектика мифа*). Moscú, 1930 (Moscú: Pravda, 1990). A. LOSEV, *Complemento a la Dialéctica del mito*, publicado en *Persona y Absoluto* (en ruso: *Личность и Абсолют*). Moscú: Mysl', 1999.

hacen resonar en el ámbito de los dogmas centrales del cristianismo. Me refiero al hesicasmo de Gregorio Palamas, a las tesis sofiológicas, a la teología especulativa del icono o a la contemporánea comprensión de la «veneración del nombre». Losev, sin embargo, a causa de las difíciles circunstancias confesionales de su época, empleó habitualmente un estilo críptico y solo en pocos documentos enseñó sus últimas preguntas.¹⁷

El tema de la «comunicación» recoge, como pocos, los ingredientes y tonalidades mencionadas. Es un tema ostensiblemente lingüístico, y Losev lo desarrolló desde varias perspectivas: la comunicación vertical entre la Esencia primera y la primera esencia creada; la comunicación horizontal, tal como usualmente la entendemos. Si elegimos una u otra posibilidad, asistimos a giros vertiginosos. Losev habla veladamente en *Cosa y nombre* –sin rebozo en un escrito apéndice a *Dialéctica del mito: El mito, nombre mágico desarrollado*–¹⁸ de la Autocomunicación trinitaria de la Vida divina y de la heterocomunicación constituyente de la esencia creada. En ambos casos podemos pensar, a nuestro modo, en un prodigioso encuentro nominativo: el que sucede en el seno de Dios y el que se produce en la creación y conservación del mundo. Las dos posibilidades están asociadas a una doble concepción del *méon*, a la que ya nos referimos. Si definimos al nombre como «instrumento de la comunicación de la cosa con su entorno», nos hallamos siempre en el espacio común de un locutor y de un receptor, en una situación lingüístico-ontológica, valga el abuso terminológico. En la creación nominal de la primera sustancia creada, el entorno es el «no-ser» previo de la cosa nombrada, susceptible de acoger y de responder al nombre que le constituyó. Son dos seres que se encuentran, en el nombre, en la situación antitética del que da y del que recibe –la única excepción, advierte Losev en *El mito, nombre mágico desarrollado*, será la Divino-Humanidad de Cristo. Pero Losev, manteniendo el horizonte vertiginoso de esta «comunicación con el entorno», lo hace extensivo a la «comunicación» horizontal en general –cf. *Sobre el sentido comunicativo de las categorías gramaticales*.¹⁹ El acto de nombramiento supone que la cosa se vuelca en el «no-ser», en su entorno; penetra en

¹⁷ La intervención de Losev en la controversia *athonita* en A. ТАХО-ГОДИ, *Losev* (en ruso: Лосев). Moscú, 1997 (nueva ed. rusa en Gvardia: Molodaia, 2007). La intervención de P. Florensky, en A. ТРУБАЧЕВ, *La controversia atonita sobre el Nombre de Dios y su suerte posterior – Teología ortodoxa en el umbral del tercer milenio. Conferencia teológica* (en ruso: Афонский спор об Имени Божиим и его последующая судьба. - Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция). Moscú, 2000. Ha aparecido recientemente el útil estudio del Obispo HILARION АЛРНЕЕВ, *El santo misterio de la Iglesia* (en ruso: Священная тайна Церкви). Moscú, 2001. L. Gogotishvili ha estudiado la relación entre platonismo y hesicasmo en Losev y la comparación con P. Florensky en L. GOGOTISHVILI, *Losev, Hesicasmo y Platonismo* (en ruso: Лосев, исихазм и платонизм). Imia, San Petersburgo: Aletheia, 1997; y en L. GOGOTISHVILI, *Aspecto lingüístico de las tres versiones de la onomatodoxia (A. Losev, P. Florensky, S. Bulgakov)* (en ruso: Лингвистический аспект трех версий имяславия. А. Лосев, П. Флоренский, С. Булгаков). Imia, San Petersburgo: Aletheia, 1997.

¹⁸ A. LOSEV, *El mito, nombre mágico desplegado* (en ruso: Миф - развернутое магическое имя), publicado en el volumen *Mito. Número. Esencia* (op. cit.).

¹⁹ A. LOSEV, *Sobre el sentido comunicativo de las categorías gramaticales* (en ruso: О коммуникативном значении грамматических категорий), publicado en el volumen *Signo. Símbolo. Mito*. Moscú: Mysl', 1982, pp. 309-343.

él; se «repite» en él, en una suerte de nueva creación a imagen de la primera. Y suscita su recíproca respuesta. Sin esta mutua reciprocidad, que propicia, en última instancia, la aparición del «nombre propio», no se alcanza la «comprensión». Emerge aquí otra valencia de la «comunicación». Los seres que se comunican, vertical u horizontalmente, configuran un todo social –dimensión obligada del fenómeno lingüístico, sea cual fuere la profundidad de su realización. Ya en *Cosa y nombre*, se invoca oscuramente el primer analogado del nombramiento. El autor piensa en ello y a ello remite su admirable exploración de las virtualidades comunicativas: la «oración del corazón» –la presencia de lo invocado, el Nombre de Dios, en su portador. «En una palabra, es necesario que la primera cosa tenga un nombre, que la segunda cosa conozca ese nombre, que tienda a cambiarse a sí misma para que ella pueda llevar ese nombre; para que esas dos cosas, sustancial y totalmente distintas, puedan llevar el mismo nombre».²⁰

Hablar de «autocomunicación» es hablar de «autoexpresión», otro nuevo atributo de la «idea» que resulta de su adscripción neoplatónica al «nombre». Si la «autocomunicación» enfatiza la presencia del «uno» en las «unidades múltiples» que promueve, la «expresión» es su rostro emanativo. Se recupera así neoplatónicamente la raíz visual del término en la misma etimología de la «idea». La interior vinculación cualitativa de las partes en el todo origina la valiosidad o «integridad» de ese rostro, que, así como en la «autocomunicación» requería un nombre propio, postulará aquí un índice también humano. Las consecuencias que estos atributos de la «idea» tienen en la lectura estética, neoplatónica y platónica, son incalculables. La «comunicación» unifica el contenido y la forma de los diálogos platónicos como géneros literarios y permite entender por qué Platón escribió diálogos como el *Banquete*, el *Fedro* o diálogos sin más. Pero la «expresión» implica otro logro paralelo en la lectura estética. Aclara y aproxima especulativamente a aquello que Platón o Proclo realizaron en los mitos o en la forma de su arte: unos rostros, particulares o globales –el del propio Platón, su vida–, que son susceptibles de análisis plástico como los héroes homéricos, las estatuas de Fidias o los personajes de las tragedias. Me refiero, a título de ejemplo, al efecto mayor del *Fedón*: dibujar visiblemente el plano invisible de la muerte y de la inmortalidad, estableciendo así la prueba más verosímil del diálogo, su mostración estética.

Tanto en la «comunicación» como en la «expresión» podemos y debemos distinguir grados de realización a lo largo de la historia del platonismo, en sus efectos correspondientes, palabras e imágenes. El platonismo cristiano utiliza la «idea-nombre», la realiza en grados máximos sea en la «oración del corazón», sea en la santidad del «icono» o en la invocación litúrgica de la *epiclesis*. Losev, más atento que Florensky a las diferencias tipológicas, no cree que el cosmos antiguo griego rebase el nivel de la estatua fálica en

²⁰ Cf. A. LOSEV, *Cosa y nombre*, op. cit. Parte II («Nombre»), capítulo 10: «El nombre es el límite del sentido de la COSA».

su expresión ideal; un grado relativo –no absoluto– en las virtualidades absolutas del mito. La validez teológica y filosófica del platonismo cristiano de Losev, los límites entre cristianismo y paganismo, han de aparecer en la conjunción de *Cosmos antiguo y ciencia contemporánea* con los escritos agrupados en torno a *Dialéctica del mito* y la difícil Parte VI del *Ensayo...* («Naturaleza social del Platonismo»). Con pocas figuras de la filosofía religiosa rusa, como la de A. Losev, deberían confrontarse dos de los más importantes balances latinos del Platonismo cristiano, identificado *grosso modo* con la tradición bizantina ortodoxa: el balance crítico de E. Von Ivanka en *Plato christianus* y el más estimulante de M. Cacciari, *Dell'Inizio*; y, ¿por qué no?, con la oposición, probablemente errónea por sumaria, pero penetrante al mismo tiempo, entre la pureza del legado bizantino patrístico y el neoplatonismo gnostizante de la filosofía religiosa rusa, del influyente ensayo *Los caminos de la teología rusa* de G. Florovsky.²¹

3. Preparación de la lectura neoplatónica en Platón: *Ensayo sobre el antiguo símbolo y mitología*

En el *Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología* desandamos aquello que históricamente sucedió: la «idea» retorna a Platón. Esta aparente anomalía no lo es para Losev. Responde a una convicción y a la cronología de su aprendizaje de Platón. «El neoplatonismo me abrió los ojos al platonismo y, en parte, a Platón... Entendí que el estudio del neoplatonismo debe preceder al estudio de Platón». Y aduce un ejemplo ilustrativo: la oscuridad de los «géneros» del *Sofista* es disipada por Plotino en *Enneadas* VI, 2 y 3; son los «géneros» del mundo inteligible en oposición al mundo sensible. «Platón es el comienzo, la juventud del Platonismo» (pp. 695-696).

La ambivalencia con Platón fue temprana en Losev, y se concentró en una mirada crítica sobre el erotismo platónico y sobre su concepción política en los diálogos que lo reflejan: *Banquete*, *Fedro*, *República*. Su libro iniciático fue el *Drama de la vida de Platón* de W. Soloviev –la misma decisiva influencia, pero de signo distinto, en W. Ern–,²² que le liberó de la hegemonía universitaria de E. Zeller e inspiró su primer libro: *Eros*

²¹ M. E. VON IVANKA, *Plato christianus*. Einselden, 1964; ed. italiana: *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Presentación de G. Reale, introd. de W. Beierwaltes, trad. de E. Peroli. Milán, 1992. M. CACCIARI, *Dell'Inizio*. Milán: Adelphi, 1990. La aceptación categorial del platonismo, en Cacciari, no coincide, sin embargo, con la intención profunda del platonismo. G. FLOROVSKY, *Los caminos de la teología rusa* (*op. cit.*). El mismo Florovsky, en el libro *Creation and Redemption*, elogia la interpretación de Platón de Losev, refiriéndose a los dos libros citados del autor (*Ensayo sobre el antiguo simbolismo y mitología* y *Cosmos antiguo y ciencia contemporánea*): cf. G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, en *Collected Works*. Vol. III. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1976, p. 118, y la nota 59 en la p. 292.

²² V. SOLOVIEV, *Drama de la vida de Platón* (en ruso: Жизненная драма Платона), publicado en id., *Obras* (en ruso: Сочинения). Moscú: Mysl', 1988, p. 605; ed. italiana: *Il Dramma della vita di Platone*, Milán: Bompiani, 2010. Doy por supuesto en este estudio la importancia e influencia de este penetrante ensayo en A. Losev y en W. Ern, aunque varíe su recepción de Soloviev.

de Platón.²³ Platón es el paganismo. Soloviev le inmunizó contra la idealización cristiana de Platón y contra la rigidez de Zeller. El primer asunto –la compleja convivencia entre cristianismo y platonismo– es tema de la sexta parte del *Ensayo...*: la más difícil y, para nosotros, demasiado escasa.²⁴

Pero esta distanciada aproximación se reveló, sin embargo, como una de las más penetrantes y ricas interpretaciones de Platón de este siglo. El *Ensayo...* nos aparece como una imponente *summa* platónica: casi mil páginas, densas, pero extraordinariamente pedagógicas. Su composición es la siguiente: las Partes I y II (pp. 8-99, 110-135) justifican la intención ambiciosa del título, Platón será estudiado como una pieza importante, pero en el cuadro del simbolismo y mitología antiguos. El autor nos informa críticamente sobre la prehistoria moderna y contemporánea de su proyecto –Cassirer, Spengler, etc.– y expone brevemente, a continuación, el simbolismo presocrático. La enseñanza de Platón sobre las ideas ocupa el lugar sustantivo de la obra: primero, una cuidadosa semántica, recolección y análisis de los términos *eidol/idea* en los diálogos (Parte III, pp. 136-285); segundo, la totalización lógico-sistemática del material recogido, en la que, mediante cinco aproximaciones graduales a las ideas, son expuestos todos los diálogos platónicos (Parte IV, pp. 287-708); tercero, se esboza en el apartado C de la Parte IV una tipología de la idea, que continúa, como sociología de la *República*, en la Parte VI («Naturaleza social del Platonismo», pp. 773-904). La Parte V (pp. 709-772), se dedica a la *Poética* de Aristóteles, y parece menos integrada en el conjunto; se analizan, sin embargo, en ella las centrales categorías de *mimesis-mythos-katharsis*. La Profesora A. Taxo-Godi piensa que el desarrollo prometido –el segundo volumen previsto del *Ensayo...*–, se cumplirá con creces, treinta años más tarde, en la monumental *Historia de la estética antigua*, 1963-1982.²⁵

3.1. El modelo reconocido de la indagación sobre los usos de *eidol/idea* fue el estudio de C. Ritter en 1910, *Neue Untersuchungen über Plato*.²⁶ La incómoda utilización de esos términos en Husserl fue lo que excitó en Losev la curiosidad por el tema. El ímprobo esfuerzo de Ritter, reanudado posteriormente por A. Taylor en 1938 y por D. Ross en 1948 –a las conclusiones de Ross se remite alguno de los Vocabularios etimológicos y Léxicos existentes, como el de E. Des Places–,²⁷ sorprende por el desolador

²³ A. LOSEV, *Eros en Platón* (en ruso: Эрос у Платона), Moscú, 1916; publicada en *Ser. Nombre. Cosmos*, *op. cit.*

²⁴ L. GOGOTISHVILI ha estudiado estas difíciles páginas en su Introducción a la edición rusa del *Ensayo...* (*op. cit.*), intitulada *El platonismo a través del espejo del siglo XX* (en ruso: Платонизм в Зазеркалье XX века), pp. 922-942.

²⁵ A. TAXO-GODI, en su «Introducción» a la edición rusa de *Mitología griega y romana* (en ruso: Греческая и римская мифология), Moscú: Mysl', 1996, pp. 910-933.

²⁶ C. RITTER, *Neue Untersuchgen uber Plato*. Múnich, 1910, pp. 228-326.

²⁷ D. ROSS, *Platons Theory of Ideas*. Oxford, 1948, 1966; trad. cast.: *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid: Cátedra, 2001. E. DES PLACES, en *Platon. Oeuvres complètes*. Tome XIV: *Lexique*. París: Les Belles Lettres, 1970, resume las conclusiones de Ritter y de Ross en la entrada «eidol» (pp. 159-161).

contraste entre su ambición y los resultados obtenidos. Están en juego, al parecer, la comprensión de la idea, las sucesivas influencias recibidas en la elaboración teórica de Platón, la continuidad o eclipse de las ideas tras la crisis del *Parménides*. Basta hacer balance con Friedländer de lo que queda de ese proyecto en helenistas del prestigio de A. Taylor o D. Ross.²⁸ Losev cree que esta pobreza o carencia de relieves se debe al cerrado formalismo neokantiano de Ritter, y lo hace extensivo al estudio del primer Natorp. Cuestiona, a este propósito, la pretendida neutralidad del filólogo sin filosofía o con pobre filosofía. *Eidos/idea*, por otra parte, no surgen espontáneamente de sí mismos, sino que presuponen usos reales, preplatónicos o platónicos, que imperfectamente traducen. Filosofía y experiencia real son así los dos pilares que deben apuntalarse para que la eventual indagación semántica dé resultados. Losev elabora su propia recolección del material, pero, antes de interpretarlo, opone a Ritter su propio prejuicio «intuitivo» –lamenta no tener otro término. Tanto el acceso metodológico a los diálogos como su mismo contenido han de respetar un «*factum*»: el «todo» precede a sus partes y no resulta de la suma de ellas. Es una convicción de Platón: en los primeros diálogos socráticos, *Protágoras*; en el período medio, *República*; en los desarrollos especulativos y pitagóricos de su vejez, *Teeteto*, *Sofista*, *Timeo*. Platón no esperó a la reflexión crítica del *Parménides* para centrarse en la categoría de *tò hólon*. En los diálogos encontramos totalidades de distinto signo: éticas, políticas, gnoseológicas o cosmológicas, según sea la realidad tratada. La «teoría de las ideas», la «unidad múltiple» está, prerreflexiva o reflexivamente, en todos los diálogos. Siempre, de una u otra manera –dramáticamente a veces– nos referimos a las dos posibilidades del *Parménides*: «si lo uno es (primera hipótesis); si lo uno es (segunda hipótesis)», con prioridad de la primera posibilidad sobre la segunda.

Pero Losev, no contento con presentar su «premisa sistemática» de totalidad, cree necesario calificarla o determinarla más: es una totalidad *viva, orgánica* –etimologías de *bid/genos*–, *simbólica y mítica*, pues en ella el *logos* coincide con la *hylé*. El tópico dualismo platónico es rechazado en Losev desde un monismo precategorial que irá adquiriendo validez lógica en la sucesión *Sofista*, *Parménides*, *Filebo*, *Político*, *Timeo*. Así pertrechado, establece Losev algunas distinciones para poder encajar las desbordantes apariciones de las realidades que los términos designan. *Eidos/idea* pueden traducir la realidad estática o dinámicamente, en sí misma o en relación a otras realidades; su exterioridad, su interioridad, o las dos a la vez, etc. Todos estos casos están profusamente ejemplificados en pasajes de los diálogos. Losev concluye diferenciando los dos usos de *eidos/idea* –cuando es posible hacerlo– según designen algo preferentemente distintivo o en comunicación con otras realidades. Podemos afirmar que, aun carente de un es-

²⁸ P. FRIEDLANDER en *Platon, op. cit.* En el Volumen I, capítulo 1, hace un balance negativo de los resultados de Taylor y remite a la mayor penetración de Natorp, en su Apéndice, y a Jaeger, en *Paideia* (ed. esp. en Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993).

fuerzo semántico equiparable, el escrito de Florensky concuerda con la premisa sistemática de Losev. ¿No estaría ya prefigurada esta premisa de Losev o la «intuición» de Florensky en las *Lecciones de la Teandria* de W. Soloviev, en su lección Va?²⁹

3.2. La totalización lógica supone el todo semántico-mítico anterior, e intenta reconstruir los distintos accesos lógicos a la realidad en todos los diálogos –la parte más nutritiva del *Ensayo...* Es un acercamiento a Platón estrictamente filosófico del intérprete, provisto de su propia filosofía, que puede coincidir parcialmente con la platónica. Losev supone que el realismo en su fresca ingenuidad, la pureza intelectual exigente y exclusiva, la separación de la realidad y el retorno dialéctico a ella, todo ello fueron situaciones que Platón vivió. En unos diálogos predomina una de esas situaciones y en otros predomina algo enteramente distinto o contrario. Aconteció fácticamente que esas situaciones se fueron sucediendo en Platón con una cronología algo caprichosa y, en muchas ocasiones, imposible de precisar para nosotros. Los primeros diálogos pertenecen a la ingenuidad realista; Platon pasó, luego, a una exigente pureza intelectual –diálogos fenomenológicos del segundo período–; y, más tarde, vivió la separación trascendental –diálogos de madurez–; hasta lograr la interior penetración dialéctica en el arco *Parménides-Timeo*, la *idea cósmica*. Losev, en un intento hegeliano y antihegeliano, convoca a la filosofía contemporánea a comprender a Platón. Vemos así que en el segundo nivel aparece la fenomenología; en el tercero, el trascendentalismo; y en el cuarto nivel, la dialéctica. Hay que leer esas largas páginas, llenas de saber y de penetración, en las que la idea platónica recompone un espléndido coileidoscopio de sí misma. Es la totalización lógica que el segundo Natorp presintió y no pudo desarrollar enteramente en su *Metacrítica* de 1922. Losev no olvida el todo semántico y afirma, aquí, que el trascendentalismo corresponde a la lógica, y la dialéctica, al mito.

El quinto nivel lógico es aritmético. Atento a la catolicidad del pensamiento antiguo, no podía Losev ignorar la lectura aristotélica de Platón, puesta de relieve entonces por L. Robin en *La théorie des idées et des nombres*, 1908.³⁰ En Losev se cumple lo que Robin creía: la lectura aristotélica de Platón lleva a la lectura neoplatónica de Platón. No tengo competencia para exponer y menos valorar el importantísimo componente matemático del platonismo de P. Florensky y A. Losev.

²⁹V. SOLOVIEV, *Lecciones sobre la Teandria* (en ruso: Чтения о богочеловечестве), editado recientemente en ruso en el volumen *Lecciones sobre la Teandria; Artículos; Poemas; De «Tres dialogos...»: breve historia del Anticristo* (en ruso: Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе). Ed. y notas de A. B. Muratov. San Petersburgo: Literatura Artística, 1994; edición italiana: *Sulla divinumanità e altri scritti*. Introd. y trad. de P. Modesto, pref. de S. Givone. Milán: Jaca Book, 1990. He de reconocer que no he podido consultar el importante estudio de A. Losev sobre Soloviev: A. LOSEV, *Vladimir Soloviev y su tiempo* (en ruso: Владимир Соловьев и его время). Moscú: Mysl', 1990.

³⁰L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. París, 1908 (Hildesheim, 1963). Es conocida la fecundidad actual de la investigación promovida por Robin.

3.3. Losev quiere hacer coincidir la mítica y la lógica de la idea –Florensky y Natorp– en una unidad mas individualizada, el estilo o la tipología. Su visión del símbolo nos lleva al centro de la comprensión de este asunto. El símbolo es la identidad substancial de la idea y de la cosa, de la esencia y de la manifestación. Ahora bien, en sus tres elementos fundamentales –idea, cosa e identidad de las dos–, es posible poner de relieve un elemento por encima de los otros: la antigüedad griega –el platonismo con rasgos propios que aparecen en la *República*– privilegia la identidad entre idea y materia; no la idealidad, como el cristianismo; o la materia, como nuestra época. La antigüedad es la identidad, formal y material, de la escultura, en todos los niveles de la existencia esbozados por Losev. Es una sutil compenetración del intérprete que ha de ser indisociablemente estética y lógica. Si la simbólica platónica es fálica, por ejemplo, su lógica había de ignorar cualquier desarrollo interior, autoexpresivo o autocomunicativo, como la que se dio en el neoplatonismo. El rostro platónico es escultura impersonal; no es un icono personal, susceptible de historia.

Conclusión

P. Florensky –W. Ern con él– vivió en la experiencia mítica de la idea cristiana; avizoraba en ella la cuarta dimensión de las nuevas ciencias del espacio y del tiempo, la complejidad asombrosa de la imagen y la magia orgánica de las palabras; el desajuste de los dos universos, el celeste y el terrestre, y su reconciliación teúrgica. Su platonismo empírico, embebido de lo más real de lo real –el mito de la caverna–, alcanza sus logros mayores en las esferas culturales y místicas. El universo espiritual de Losev, en cambio, su platonismo riguroso, es complementario; si bien no niega ninguna de esas realidades, postula un acceso crítico a ellas y se presta más a fecundas confrontaciones cosmovisionales. Somos deudores de ambos.

Joaquín MARISTANY DEL RAYO

Universitat Autònoma de Barcelona

jmdrs@telefonica.net

Article rebut: 26 d'octubre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.