

LA NATURALEZA DEL SER HUMANO EN EL PENSAMIENTO DE VLADÍMIR SOLOVIEV. UNA VISIÓN COSMISTA DE LO TRANSHUMANO

Miriam Fernández Calzada
IES Victorio Macho (Palencia)

Resumen. En este artículo se establecen las líneas generales de la concepción de la naturaleza humana del filósofo ruso Vladimir Soloviev. Su pensamiento es una variante del cosmismo ruso. Soloviev entiende al ser humano como un ser transitorio, llamado a ir más allá de sí mismo para alcanzar su verdadera naturaleza, que no es otra que unirse a la divinidad y colaborar de manera activa en un proceso creativo aún inconcluso. Esta llamada a la autosuperación podría leerse como una interpretación alternativa de la teoría del superhombre, inspiradora de posthumanismos y transhumanismos en el debate reabierto en la actualidad en torno a la naturaleza humana.

Palabras clave: naturaleza humana, transhumanismo, posthumanismo, Soloviev, cosmismo ruso.

Abstract: In this paper I expose the general conception of human nature as it is developed by the Russian philosopher Vladimir Soloviev. His thought is a variant of the Russian Cosmism. Soloviev understands the human being as a transitional being called to go beyond himself to reach his true nature, which is to unite to divinity and actively collaborate in the creative process, still incomplete. This call to self-improvement might be read as an alternative interpretation to the theory of the Übermensch, which has inspired posthumanisms and transhumanisms in the debate today reopened about human nature.

Key words: human nature, transhumanism, posthumanism, Soloviev, Russian cosmism

1. INTRODUCCIÓN

Hace más de 200 años, Kant concentraba en la respuesta a la pregunta qué es el hombre el cometido de la filosofía en su concepto mundano o cósmico. La clarificación racional de esta cuestión está al servicio de una humanidad más libre, más justa. No hace mucho parecía que carecía de sentido preguntarse ya por la esencia o naturaleza del hombre. Lo cierto es que, con este último cambio de siglo, la cuestión de la naturaleza humana ha vuelto a un escenario filosófico con decorados ya postmodernos. En la respuesta a esta pregunta, hay –como señala Marcos–, mucho en juego¹. Es fundamental para la bioética, por la posibilidad de intervenir y modificar la vida humana que permiten los avances en biotecnología. Pero tiene también implicaciones éticas y políticas.

De acuerdo con Rifkin, un autor en principio más próximo a la sociología y la economía que a la filosofía, vivimos dentro de nueva cosmología producida por la última revolución tecnológica y determinada en muchos de sus aspectos esenciales por el pensamiento postmoderno. Esta cosmología postmoderna ha sustituido la existencia de verdades universales por “opciones de juego”, “perspectivas”, “modelos” y “posibilidades creativas”². Los avances en biotecnología nos permiten dejar atrás el determinismo natural; la naturaleza se reinventa o rehace y es el ser humano, convertido en “gestor de la evolución”, el que establece las reglas y los parámetros de la nueva realidad. La propia vida, a nivel individual, puede verse como un proyecto metamorfoseable tanto a nivel físico como psíquico. Nos encontramos, así, en la transición hacia una nueva era “creativa” movida por un “espíritu proteico”. “La vida, tanto tiempo considerada obra de Dios, vista más recientemente como un proceso aleatorio guiado por la ‘mano invisible’ de la selección natural, es ahora imaginada como un medio artístico de posibilidades impredecibles”³.

De ahí la necesidad de replantearse cuál es la naturaleza de este “gestor” y pensar también hacia donde dirigir el curso de la evolución. El espectro de respuestas dadas a esta cuestión dentro de esa cosmología postmoderna pueden agruparse, como señala Marcos, en torno a dos polos opuestos: los que niegan que exista una naturaleza humana y los que defienden que el hombre es sólo naturaleza y nada más. Los negadores de la naturaleza humana insisten en la libertad constitutiva y radical del ser humano. Los seres humanos no comparten ninguna esencia o naturaleza común. Esta posición, es propia de existencialismos y nihilismos y desemboca en posthumanismos como del Sloterdijk o Agamben. En el extremo opuesto están los que, en una interpretación nihilista de Darwin, defienden que el ser humano es sólo naturaleza, una especie animal y nada más. Este naturalismo radical desemboca

¹ Alfredo MARCOS, “El sentido común de la bioética”, en *Cuadernos de Bioética* XXIV (2013), p. 157.

² Jeremy RIFKIN, *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 304.

³ *Ibíd.*, p. 308.

en el transhumanismo que defienden autores como Bostrom o Savulescu que aboga por la modificación y artificialización del ser humano para su mejora (*enhancement*)⁴.

Si bien es cierto que el posthumanismo es un fenómeno postmoderno que se concentra en la crítica y superación del humanismo histórico, mientras que el transhumanismo trata de superar, mejorándolo, al ser humano como organismo vivo, existe una cierta convergencia entre ambos movimientos. Desde ambos puntos de vista se percibe al ser humano como algo maleable y modificable. Ambas líneas de pensamiento acuden a Nietzsche como uno de los pilares sobre los que cimientan sus teorías⁵. Ciertamente, Nietzsche contempla al ser humano desde una perspectiva naturalista, como un tipo de animal y en el contexto de un proceso evolutivo. Su filosofía podría verse, como señala Vásquez Roca, como una redefinición de los difusos límites entre el hombre y el animal y como un intento de ir más allá del humanismo⁶. Si históricamente el humanismo ha tratado de encontrar y mostrar el camino que permita al ser humano convertirse real y verdaderamente en un ser humano, el camino que desbroza Nietzsche es claro: el ser humano debe desaparecer, ir más allá de sí mismo para que surja en su lugar el superhombre. Como reza la máxima tantas veces citada: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”.

El objetivo del presente artículo no es profundizar en la propuesta nietzscheana, ni en las diferentes posiciones adoptadas en el debate en torno a la naturaleza humana actuales, sino indicar las líneas generales de una respuesta a esta cuestión que diverge, y a la vez converge, con Nietzsche. El hombre debe ir más allá de sí mismo y transformarse en superhombre. La cuestión es qué entender por superhombre. Una lectura diferente del término es la que sugiere Vladímir Soloviev (1853-1900). Dicha respuesta entronca y es una variante de una corriente de pensamiento conocida como cosmismo ruso, en cuyo fundador, Nikolai Fiodorov (1829-1903), quizá no casualmente, el movimiento transhumanista ruso ve un auténtico profeta y precursor de sus aspiraciones⁷.

2. VLADIMIR SOLOVIEV

Filósofo, místico y poeta, Soloviev está considerado como uno de los filósofos rusos más grandes de la historia. Aunque su proyecto filosófico se vio interrumpido por una muerte temprana e inesperada, es el primer pensador ruso que elabora un sistema filosófico propio. Sus intereses teóricos van desde la filosofía, la poesía y la crítica literaria a la teología, y su obra es la expresión

⁴ Alfredo MARCOS, *op. cit.*, pp.157-158.

⁵ *Ibid.*, p.159.

⁶ Adolfo VÁSQUEZ ROCA, “Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: Biopolítica, Posthumanismo y Biopoder”, en *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 23 (2009) 291-302.

⁷ Cf. <http://transhumanism-russia.ru/content/view/730/110/> (consultado 03/03/2014).

tanto de una experiencia mística como del deseo de expresar la fe religiosa en términos filosóficos rigurosos. Esta proximidad entre experiencia mística, religión y filosofía en su obra quizá no encajen totalmente con la comprensión occidental de la filosofía, pero, como sostiene Copleston, es la estrecha relación ente filosofía y religión en el pensamiento de los filósofos religiosos rusos lo que resulta estimulante y refrescante. Incluso en aquellos para los que este tipo de literatura es “fuente de constante irritación”, puede llegar a despertar un mayor respeto hacia una visión del mundo y de la vida humana religiosa. “Lo que para una mente puede ser un sinsentido o una especulación errante puede parecer a otra mente iluminador y estimulante. Todo depende de la predisposición y expectativas de cada uno”⁸.

Como Nietzsche, Soloviev entiende al ser humano como un ser transitorio que debe transformarse en superhombre. La verdad contenida en este término –afirma en *La idea del superhombre* (1899)– es entender al ser humano como un ser que busca la perfección infinita, que tiende al ideal suprahumano⁹. En el impulso a ir más allá de sí mismo, a hacerse perfecto, es donde yace el verdadero valor del ser humano. Desde un punto de vista biológico, el ser humano es un organismo perfecto, el más perfecto que la naturaleza puede crear. Luego el perfeccionamiento del que se habla se mueve en otra dimensión, que en Soloviev está indisolublemente unida a una comprensión religiosa del ser humano. Que el ser humano tiene un destino elevado, que debe ir más allá de sí mismo, no es para Soloviev nada nuevo, sino que está contenido en el corazón del cristianismo. De ello, afirma en *¿Filología y verdad?* (1897), ya habló san Pablo a los atenienses y mostró una realización concreta de ese destino en la persona de Cristo. Hombre y mortal, afirma Soloviev, son sinónimos y ante la muerte todos somos iguales, de ahí que el auténtico superhombre sólo puede ser el que venza a la muerte¹⁰. Esta victoria es la única que puede considerarse signo de la suprahumanidad. Así, en su estado verdadero, el ser humano no será sólo humano, sino divinohumano. Es la aspiración que mueve toda la historia humana. “El proceso histórico –afirma Soloviev en *La justificación del bien*– es un largo y difícil tránsito desde la humano-animalidad a la Divinohumanidad”¹¹.

La visión, desde una perspectiva evolutiva, naturalista y a la vez religiosa del ser humano como un ser intermedio y transitorio que, como se indicará después, sostiene Soloviev, es una característica de casi todos los pensadores cosmistas. El cosmismo ruso es un movimiento especulativo un tanto

⁸ Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy. Russian Philosophy*, London, Continuum, 2008, vol. 10, p. 355.

⁹ Vladímir SOLOVIEV, “Ideia sverjcheloveka”, en *Sochinenii v dvuj tomov*, t. 2, Moscú, Mysl’, 1988, p. 629.

¹⁰ Vladímir SOLOVIEV, “Slovesnost’ ili istina?”, en *Sobranie Sochinenii*, vol. 8, San Petersburgo, Obschestvennaia pol’za, 1901, p. 100.

¹¹ Vladímir SOLOVIEV, *Opravdanie dobra* en *Sochinenii v dvuj tomov*, t. 1, Moscú, Mysl’, 1988, p. 257. Existe traducción al castellano: Vladímir SOLOVIEV, *La justificación del Bien*, trad. J.M. Vegas, Salamanca, Sígueme, 2012.

controvertido, que se consolida a fines del siglo XIX para ofrecer una interpretación del fenómeno de la vida sobre nuestro planeta y de la actuación y misión del hombre como su manifestación más compleja. Entre los temas principales del cosmismo ruso, Young cita “el papel del hombre en la evolución humana y cósmica, la creación de nuevas formas de vida, incluyendo un nuevo nivel de humanidad, una extensión ilimitada de la longevidad humana hasta llegar a la inmortalidad, la resurrección física de los muertos, la exploración y colonización de todo el cosmos [...] y otros ‘proyectos’ de largo alcance”¹².

Entre sus representantes más destacados, junto a su fundador, se suele citar al propio Soloviev y a algunos de los principales representantes de la llamada filosofía religiosa rusa como Pavel Florenski (1882-1937), Nikolai Berdiáev (1874-1948) o Sergei Bulgakov (1871-1944). Hay también una variante poético-literaria presente en poetas como Velimir Jlébnikov (1885-1922) o escritores como Andrei Platónov (1899-1951). Y por último, hay una rama cosmista no religiosa, científico-natural, la de Vladímir Vernadski (1863-1945), quien elaboró el concepto de noosfera que en Occidente desarrolló Theilard de Chardin; el físico Konstantín Tsiolkovski (1857-1935), pionero de la astronáutica e inspirador de la carrera espacial soviética y el físico y matemático Nikolai Umov (1846-1915), entre otros.

3. LA INFLUENCIA DE NIKOLAI FIODOROV

Nikolai Fiodorov, conocido como el “Sócrates moscovita”, bibliotecario de profesión durante casi toda su vida, es el origen de esta corriente. Fiodorov apenas publicó en vida, y lo que publicó lo hizo anónimamente. Su pensamiento era transmitido o bien oralmente por sus discípulos y adeptos, o bien por copias manuscritas que ellos mismos hacían circular¹³. Finalmente sus escritos fueron publicados póstumamente con el título de *Filosofía de la causa común* en 1906, aunque las diferentes partes de la obra, sin una estructura clara ni un título, fueron escritas entre 1870 y 1890. El fin último del proyecto de Fiodorov es el logro de la inmortalidad y la resurrección de los muertos. La “tarea” o “causa” común a toda la humanidad no es otra que la de resucitar a nuestros antepasados y lograr vencer a la muerte, algo que Fiodorov ve posible gracias al desarrollo y avance de la ciencia y la tecnología. Para lograr este objetivo será necesario el esfuerzo de generaciones de seres humanos unidos por esta causa común, lo que permitirá, en última instancia, obtener el suficiente control sobre la naturaleza como para “regularla” y realizar en este

¹² George M. YOUNG, *The Russian Cosmists: the Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and his Followers*, New York, Oxford University Press, 2012, p.4. Una visión general del cosmismo ruso en castellano: Antonio FERNÁNDEZ, “El hombre, el cosmos, la ciencia y el bien. Los soportes éticos de la ciencia soviética”, en *Utopías, nuestra bandera. Revista de debate político* 188 (2001) 195-217.

¹³ Cf. Sofía SEMIONOVA, “N. F. Fiodorov i ego filosofskoe nasledie”, en Nikolai FIODOROV, *Sochine-nia*, Moscú, Mysl’, 1982, p. 12.

mundo el Reino de Dios. Esta tarea racional y científica es, además, un deber moral del hombre hacia sus semejantes.

Fiodorov llamó a su teoría “supramoralismo”, dando a entender con ello el primado del deber sobre el ser, de la deontología sobre la ontología, de la transformación del ser en bien-estar (“bien-ser”). Supramoralismo es

“la síntesis de dos razones (teórica y práctica) y tres objetos de conocimiento y acción (Dios, el ser humano y la naturaleza, de los cuales el ser humano es un instrumento de la razón divina y se transforma él mismo en razón universal). Al mismo tiempo, es la síntesis de la ciencia y el arte en la religión [...] El supramoralismo es el deber hacia nuestros padres y antepasados, es la moral más elevada e incondicional, una moral natural propia de seres racionales y de cuyo cumplimiento [...] depende el destino de la especie humana”¹⁴.

El pensamiento de Fiodorov, dado su carácter asistemático e inacabado, admite diferentes interpretaciones y es difícil de estructurar en un todo coherente. Como señala Zakydalsky, el propio Fiodorov fue incapaz de llevar a cabo esta labor de estructuración. En sus obras hay desequilibrios, a veces presta más atención a cuestiones triviales o secundarias que a las principales, define insuficientemente los conceptos claves de su sistema, no establece conexiones entre sus diferentes teorías, etc.¹⁵ Gran parte de sus escritos consisten en críticas a los principales filósofos occidentales, como Kant, Hegel, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche, al que dedica más espacio que a ningún otro, y a los principales pensadores rusos, como Dostoievski, Tolstoi y Soloviev, con el que mantuvo una viva, larga y a veces, enconada polémica. De todos modos, estas críticas, a veces escritas en tono hostil y sarcástico, son externas y poco fundamentadas.

Aún así, a pesar de las dificultades, algo sí se puede decir de su obra. Como Soloviev, Fiodorov es un pensador religioso. Su pensamiento se erige como alternativa a la cultura occidental, a la que critica, algo común a toda la filosofía religiosa rusa del s. XIX. Como el resto de pensadores religiosos rusos, Fiodorov ve la alternativa y la salvación de la civilización europea en una forma renovada de entender los dogmas fundamentales de la religión cristiana, cuyo mensaje considera que se ha desvirtuado o malinterpretado. Precisamente este elemento de valoración crítica de los logros y límites de la filosofía y de la civilización occidental, junto a la propuesta de una alternativa, son lo que aporta tanto al pensamiento de Fiodorov como al de la filosofía religiosa rusa su interés y actualidad. Como apunta Stöckl, es lo que permite también, a pesar de la fusión buscada entre religión y filosofía,

¹⁴ Nikolai FIODOROV, “Supramoralizm ili vseobschii sintez (t.e. vseobschee ob’edinenie)” en *Sobranie sochinenii v chetirioj tomaj*, T. 1, Moscú, Progress, 1995, p. 388

¹⁵ Taras ZAKYDALSKY, “Fedorov’s Critique of Nietzsche, the ‘Eternal Tragedian’” en Bernice ROSENTHAL (ed.), *Nietzsche in Russia*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 116.

considerar a este pensamiento más que como premoderno o antimoderno, como postmoderno¹⁶.

De todos modos, en el caso de Fiodorov, y teniendo en cuenta su carácter asistemático, la falta, a veces, de rigor argumental en sus exposiciones, así como sus fantásticas aspiraciones, hay que trabajar con un concepto de filosofía amplio y flexible. Fiodorov, se decía antes, es un pensador religioso. Para entender las líneas generales de su sistema hay que tener presente que su proyecto está inspirado por un sentimiento de amor a toda la creación, un amor universal y global que genera un sentimiento de responsabilidad hacia la Tierra y todo lo que en ella habita. El ser humano debe convertirse en rector de la naturaleza, papel que la propia naturaleza le ha dado al tomar conciencia de sí en él. Ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, creado como colaborador al que se ha encargado dominar la tierra. Adelantándose al pensamiento ecológico, Fiodorov entiende que esta posesión no debe entenderse como explotación parasitaria y extenuante sino como una preocupación activa y creativa, inspirada por el amor hacia todo ser. Dios espera que el ser humano continúe y culmine un proceso de creación que aún espera su octavo día.

El ser humano debe enfrentarse a la naturaleza en su estado actual, regida por unas leyes que producen desastres, enfermedades y muerte, para salvarla y transfigurarla. En su estado actual, la naturaleza es “enemiga del hombre”, aunque puede convertirse en “eterna compañera”. El hombre está llamado a dominar y dirigir la naturaleza, pero para expandir el bien sobre la faz de nuestro planeta y, por ende, del universo. Entre los beneficios que el dominio de las fuerzas naturales permitirá al ser humano, Fiodorov sueña con el control de los fenómenos atmosféricos y meteorológicos para evitar sequías, hambrunas o inundaciones, el control de los campos magnéticos del planeta y hasta la trayectoria de los cuerpos celestes, pasando por avances en las ciencias de la vida y la medicina que logren la victoria definitiva sobre la enfermedad y la muerte, fenómenos temporales, fruto de nuestra dependencia del estado actual de la naturaleza, dominada por fuerzas ciegas e irracionales. A esta labor se refiere como “regulación de la naturaleza”, esto es, la transformación del “curso ciego de la naturaleza en un curso racional”. El universo no es un cosmos en su estado actual, es una locura, “un mundo deforme, distorsionado, que mejor haríamos en llamar caos”¹⁷. El mundo como cosmos, como un todo ordenado y armónico no es algo dado, sino más bien planteado, exigido por nuestra razón y sentido moral.

La “regulación de la naturaleza” lleva implícita la exigencia de extender la valoración ético-moral más allá de la esfera de las relaciones humanas hacia

¹⁶ Kristina Stöckl, “Modernity and Its Critique in 20th Century Russian Orthodox Thought”, en *Studies in East European Thought* 58 (2006), p. 250.

¹⁷ Nikolai Fiodorov, *Filosofia obschevo dela, tom I, chast IV, V chiom nasha zadacha?*, en *Sobranie sochinenii v chetirioj tomaj*, t. 1, Moscú, Progress, 1995, p. 292.

toda la naturaleza, un rasgo presente también en todos los cosmistas¹⁸. El fin de la regulación de la naturaleza es que ésta siga su curso según los ideales éticos humanos. Ahora bien, este control sobre la naturaleza debe ir en paralelo a una transformación interna de la propia conciencia humana, a cambios en el medio social, en el modo de organizar la sociedad y a una reorientación en el empleo de la ciencia y la tecnología. De no ser así, la humanidad se precipitará hacia el desastre. Fiodorov se muestra muy crítico con el curso que ha tomado la civilización y con el desarrollo de la ciencia y la tecnología de su tiempo, porque se asienta en el egoísmo y la explotación y no en la regulación restablecedora o transfiguradora:

“La regulación del proceso natural o, lo que es lo mismo, de las fuerzas ciegas de la naturaleza, constituye la única y verdadera relación de un ser racional con una fuerza irracional. Regulación significa transformar las fuerzas que impulsan el nacimiento y la muerte en fuerzas de re-creación y vivificación. La regulación de la naturaleza no significa barbarie (esto es, el sometimiento de la naturaleza a nuestro antojo y capricho), ni arbitrariedad (explotación) sino la introducción en la naturaleza de razón y voluntad. Ahora bien, el ser humano dirigirá la naturaleza cuando entre los seres humanos no haya discordia, cuando lo que se extienda a través de ellos no sea la arbitrariedad sino la buena voluntad, cuando, en consecuencia, se conviertan en instrumentos de la voluntad de Dios”¹⁹.

La “regulación de la naturaleza” es el rasgo definitorio de la nueva interpretación del cristianismo que Fiodorov propone, a la que denominó “cristianismo activo”, un término que aparece por primera vez en “Cristianismo contra nietzscheanismo”. El cristianismo activo es la repuesta y la reacción que merece el pensamiento de Nietzsche²⁰. Contra la “negra profecía” que supone la filosofía de Nietzsche sólo hay una “salvación”, un cristianismo que invierta los valores del pensamiento nietzscheano que

“transforme dogmas, sermones y profesiones de fe en una causa moral, en un mandamiento, pero no negativo, sino positivo, no pasivo, sino activo, no despiadado sino lleno de amor, de amor creador de vida. Este cristianismo podría llegar a ser la culminación de toda la filosofía occidental. Este cristianismo supondría la redención de los pecados de nuestros padres y la salvación de todos”²¹.

En la cosmovisión de Fiodorov, ninguna actividad ni conocimiento humanos, incluida la ciencia, pueden considerarse esferas autónomas, sino que

¹⁸ Cf. Anastasia GACHEVA, “Filosofia otechestvennogo kosmizma: obraz mira, cheloveka, istorii” en VV. AA: *Russkii kosmizm: proshloe, nastoiashchee i budushchee: materially mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*, Orel, Modul-K, 2011, pp. 17-19.

¹⁹ Nikolai FIODOROV, “Supramoralizm ili vseobshchii sintez”, p. 393.

²⁰ Nikolai FIODOROV, “Iristianstvo protiv nitscheantsvo”, en *Sobranie sochinenii v chetirioj tomaj*, t. 2, p. 144. No se ha podido datar este escrito.

²¹ *Ibid.*, p. 146.

adquieren su sentido sólo en unión con la religión. Fiodorov fue muy crítico con la ciencia occidental por defender una visión “pagana” de la naturaleza como una fuerza ciega a la que hay que plegarse. Aceptar la muerte, resignarse ante ella, son parte de la comprensión errónea del cristianismo que es preciso superar. Los científicos sólo obtienen victorias pírricas sobre la naturaleza, porque son esclavos del presente e imperfecto orden o estado de cosas y dan por sentado que las leyes naturales no son modificables. Es necesario eliminar esta “superstición” y superar el antagonismo entre fe y ciencia²².

Por otra parte, los filósofos han separado teoría y praxis. Es preciso un cambio radical en el modo de entender no sólo las ciencias, también la filosofía. Las ideas no son objetivas ni subjetivas, sino proyectivas. La filosofía debe abandonar su carácter abstracto, de contemplación pasiva y dedicarse a establecer y definir los valores del orden debido, a trazar un plan de acción transformativo para toda la humanidad. Las ciencias deben unificarse en la consecución de un fin de naturaleza religiosa y moral; todas ellas, reconociendo su deuda moral con la humanidad deben trabajar al unísono. La humanidad en su conjunto debe tomar conciencia de su dependencia de la naturaleza y unirse para superar sus leyes gracias a la posibilidad de conocerlas y dominarlas que la propia naturaleza nos ha dado.

El principal obstáculo para conseguir este objetivo es que la humanidad ha perdido el sentido de unidad. La discordia, la ausencia de amor en las relaciones humanas, el egoísmo, el individualismo, son la causa de todos los males de este mundo. A nivel individual, el ser humano está escindido en facultades, su conocimiento en parcelas aisladas. La humanidad está dividida en clases sociales, pueblos, naciones... Hemos perdido el vínculo que nos une a nuestros antepasados y no sentimos el que nos une a las generaciones venideras. Se ha perdido el sentido de unidad con la naturaleza. El hombre ha olvidado que no actúa de manera aislada, sino como parte orgánica de la naturaleza, una obra divina.

Para recuperar o instaurar un nuevo sentido de unidad entre los seres humanos, Fiodorov propone reorganizar las relaciones sociales en torno a la idea de parentesco (*rodstvo*). La pertenencia a una familia proporciona un tipo de “unión que no engulle sino que engrandece a cada uno de sus miembros, las diferencias entre sus componentes fortalecen dicha unidad. Ser miembro de una familia consiste en reconocerse hijo de todos nuestros padres fallecidos y en reconocer nuestra deuda hacia ellos”²³. Para lograr crear esta familia es precisa una educación prolongada. Fiodorov aspira a la creación de una hermandad de padres para la educación de sus hijos y una hermandad de hijos para la resurrección de los padres. En su utopía inmortalizadora, una vez establecida esta hermandad universal unificada en torno a la causa común, sería

²² Nikolai FIODOROV *Filosofía obschevo dela*, pp. 259-260.

²³ Nikolai FIODOROV, *Vopros o bratsve ili rodstve, o prichinaj ne bratskogo, nerodsvennogo, t.e. nemirnogo sostoiania mira, Filosofía obschevo dela*, p. 44.

innecesario cualquier tipo de organización social, incluyendo la existencia del Estado.

Fiodorov reconoce el lugar del ser humano en la evolución natural, pero insiste en la necesidad de dar un paso más. La evolución no es un proceso casual o caótico, posee una dirección, aunque el hombre no es su culminación, simplemente supone la aparición de la conciencia y la razón. Con él debe comenzar un proceso de evolución activa, creativa y racional, llamada a sustituir la evolución inconsciente natural. “La pregunta sobre el origen animal del ser humano –argumenta Fiodorov– es un problema referido al conocimiento, a la curiosidad natural humana. Sin embargo, la salida del estado animal representa para el ser humano no sólo una necesidad moral, sino también una necesidad física. ¿Qué sentido práctico tiene reconocer nuestro origen animal si ello no nos impulsa a avanzar más allá de lo animal?”²⁴

El ser humano es más débil que cualquier otro animal, más indefenso, más “mortal”. Tiene un origen animal, pero es algo más, de ahí su indefensión e indeterminación natural. “El reino del ser humano no es del reino animal”²⁵, por ello, los “historiadores naturalistas” no pueden otorgarle un lugar claro dentro de los animales. Para Fiodorov, considerar al ser humano sólo como parte del reino animal es un “prejuicio”, pero aún es peor otorgarle un lugar privilegiado en el reino de la zoología: la preeminencia del ser humano no es “de naturaleza zoológica”²⁶. El ser humano carece de los instrumentos naturales, de los instintos del animal, pero, al mismo tiempo, es un ser que se eleva, que adopta una posición vertical que le permite contemplar y comprender lo que le rodea. Al ponerse de pie el hombre con su cuerpo erigió un primer “templo” en la naturaleza, un símbolo de su “rebelión” contra el orden natural. Cuando el ser humano se puso en pie, estableció al mismo tiempo su tarea: “reconocerse como un ser mortal y, a la vez, como un ser dirigido a lo alto, al cielo. Esto determinó todo su futuro. El Señor creó al ser humano como un ser destinado a convertirse, a hacerse libre gracias a su propio esfuerzo”²⁷.

A través de la humanidad, Dios actuará en la historia para dar cumplimiento a la promesa del cristianismo: la transfiguración de la naturaleza y la resurrección de los muertos. La historia es el lugar en el que culminará la creación, el punto encuentro entre la energía creadora humana y la divina. El ser humano es, así, parte del proceso evolutivo pero, a la vez, es un factor capaz de incidir en la evolución, en el mundo circundante y en su propio ser. En su estado actual, el ser humano es un ser intermedio, en proceso de crecimiento, imperfecto y a la vez creativo y consciente, con vocación transformadora.

²⁴ Nikolai FIODOROV, “Gorizontál’noe položenie i vertikal’noe. Zhizn i smert’”, en *Sobranie sochinenii v chetiri tomy*, T. 2, p. 252-53.

²⁵ *Ibid.*, p. 253.

²⁶ *Ibid.*, p. 255.

²⁷ *Ibid.*, p. 257

Soloviev conoció a Fiodorov en 1881, cuando las líneas generales de su filosofía ya estaban establecidas. Su primera reacción, tras hablar con Fiodorov y leer sus manuscritos, fue de aceptación incondicional, como expresa en una emocionada carta a Fiodorov, escrita también en ese año, al que tilda de “maestro” y “padre espiritual”²⁸. Sin embargo, en una carta no muy posterior, Soloviev muestra ciertas reticencias hacia la “causa común” por el excesivo peso dado a la ciencia y tecnología humanas. En dicha carta, Soloviev insiste en que “el camino hacia el Reino de Dios tiene un carácter religioso y no científico”, debe apoyarse en una humanidad unida por la fe y no sólo en el trabajo de científicos e intelectuales. En el proyecto de Fiodorov se corre el riesgo de “perder de vista a Dios tras los logros humanos”²⁹. Soloviev fue uno de los principales focos de crítica de Fiodorov, quien siguió de cerca y atacó casi todas sus obras, al contrario que Soloviev, que apenas cita a Fiodorov en sus obras.

En todo caso, el advenimiento del Reino de Dios es también el principal motivo teológico que impulsa la filosofía de Soloviev. Su filosofía, inconclusa como la de Fiodorov, sí forma un sistema coherente, aunque hay elementos en la misma que quizá no encajen en un sistema plenamente racional. Soloviev fue un filósofo, pero también un místico, un visionario y un poeta. En todo caso, su proyecto filosófico coincide en esperanzas y fines con el de Fiodorov y el del cosmismo en general.

4. LA DIVINOHUMANIDAD

El sistema de Soloviev posee un marcado acento neoplatónico, con elementos de otras tradiciones como la aristotélica, y una clara influencia del idealismo alemán, especialmente de Hegel y Schelling. A estas influencias hay que añadir otras, como Spinoza, Schopenhauer y la propia tradición de la recién nacida filosofía rusa. Soloviev también plantea su filosofía como una alternativa a la filosofía y a la civilización occidentales. Esta alternativa consiste, igualmente, en una reinterpretación del cristianismo, cuya forma de desarrollo histórico considera inadecuada.

El diseño general de su pensamiento sigue un esquema neoplatónico de emanación y retorno. El mundo material es el absoluto en proceso de establecimiento, un proceso en el que diferencia tres fases que aplica al desarrollo de la historia y al conocimiento humano en obras como *Los principios filosóficos del conocimiento integral* (1877): de la unidad indiferenciada de elementos se pasa a una fase de diferenciación y afirmación de la autonomía y el desarrollo aislado de dichos elementos, para llegar a una unión diferenciada y libre.

²⁸ Vladímir SOLOVIEV, *Pisma*, T. 2, San Petersburgo, Obschestvennaia pol'za, 1909, p. 345.

²⁹ *Ibid.*, p. 347. Un estudio detallado y documentado sobre la relación entre Soloviev y Fiodorov: Anastasia GACHEVA, “V. S. Soloviev i N.F. Fiodorov. Istoriia tvorcheskij vzaimootnoshenii”, en Anastasia GACHEVA, Alexander EVSTIGNEEV (eds.), *N.F. Fiodorov: pro et contra*, San Petersburgo, RXGU, 2004, pp. 1-93.

Aplicado a la historia, supone diferenciar tres etapas: una primera en la que toda esfera de acción y conocimiento está supeditada y subordinada a la esfera religiosa, como sucedía en civilizaciones antiguas como la egipcia; una segunda etapa, en la que se produce una progresiva diferenciación de esferas y una progresiva afirmación de autonomía. Es lo que ha venido sucediendo en Occidente desde el Renacimiento. La tercera etapa, aún por venir, supondrá la reunificación de esferas de conocimiento y acción en torno una vez más al principio religioso, que servirá de guía aceptada consciente y libremente. La humanidad diferenciada en pueblos y naciones, se unificará progresivamente para constituir una unidad orgánica a la que Soloviev a veces llama Iglesia universal, Divinohumanidad o Sofía.

La llegada de esta tercera fase supondrá la realización de la omniunidad, idea central de su sistema, que determina su visión de la historia y del ser humano. Probablemente, el término sea un desarrollo de la idea de *hen kai pan*, que, si bien remite al pensamiento de Heráclito, quizá Soloviev lo incorpora a su discurso a través del romanticismo de Jena. La omniunidad es el principio y el fin del proceso de evolución cósmico y humano, una teoría que desarrolla en algunas de sus obras más importantes, como *Crítica de los principios abstractos* (1880), *Los fundamentos espirituales de la vida* (1884), *Historia y futuro de la teocracia* (1886), *El sentido del amor* (1892-94), *La belleza en la naturaleza* (1889) y *La justificación del bien* (1897-98).

La omniunidad es la configuración ideal del mundo, la relación adecuada y debida de todo con todo, una configuración distorsionada y alterada en el mundo material y cuya realización conllevará la armonización de todo conflicto y desacuerdo empírico. La omniunidad es una unión que refuerza la singularidad de cada elemento sin engullirlo, es también equilibrio entre lo ideal y lo material. Es una idea-símbolo de la unión interna y orgánica de todo el universo. En principio, la materia como estancamiento e impenetrabilidad se opone a la omniunidad, aunque, al mismo tiempo, es también el medio y material para su realización. La historia cósmica es la historia de una caída desde ese estado ideal hacia la reintegración y armonización progresiva, lenta y difícil, cuyo éxito final depende de la acción de la humanidad. La humanidad que consiga dar cumplimiento al proceso cosmogónico y restablecer la omniunidad ya no será humanidad, sino Divinohumanidad, el concepto sobre el que gira la reinterpretación del cristianismo de Soloviev y su concepción de la naturaleza humana.

Soloviev desarrolla por extenso su idea de la Divinohumanidad en una serie de doce conferencias que le catapultaron en su tiempo a la fama, las *Conferencias sobre la Divinohumanidad* (1878). La Divinohumanidad, telos del proceso histórico para el ser humano, habla de la trascendencia e inmanencia al mismo tiempo de lo divino, de la posibilidad de comunicación entre lo divino y lo humano y de que lo humano sólo puede hacerse o ser verdaderamente tal en comunión con lo divino. Como señala Matuschick, la idea de la Divinohumanidad supone que existe una grieta o fisura que permite la comunicación entre

Dios como ser perfecto y autosuficiente y el hombre, un ser insuficiente, finito y limitado. Hay un lugar de encuentro potencial entre lo divino y lo humano, un espacio al que Dios desciende sin abandonar su divinidad y el hombre asciende, yendo más allá de sí mismo, aunque sin abandonar su humanidad, hacia lo divino. En ese lugar se realiza la Divinohumanidad. Se trata de un espacio o grieta dinámica, hay una gradación y diversidad en las fronteras de ese espacio que no posee una sustancialidad propia. Es además, un espacio de riesgo y amenaza de fracaso para el ser humano³⁰.

Soloviev entiende en sentido dinámico la naturaleza humana: la verdadera esencia humana existe sólo potencialmente como perfección infinita a realizar. Como se desprende de las *Conferencias*, es precisamente la contradicción entre la potencialidad que alberga el hombre y lo que es en acto lo que genera el dinamismo que impulsa el desarrollo y la transformación del hombre a través de la historia. El ser humano –sostendrá en *La justificación del bien*– es potencialmente una forma capaz de albergar un contenido absoluto (lo divino)³¹. Esta potencialidad que alberga el hombre sólo puede desplegarse en la historia, es una realización gradual. No se trata de algo innato al espíritu humano, no requiere sólo de un espacio interior y unas condiciones para desplegarse sino que supone un largo y difícil proceso histórico. Como señala Zenkovski, el pensamiento de Soloviev es historiocéntrico: la esencia humana no está fijada de antemano sino que se proyecta al futuro. La humanidad debe perfilar a través de la historia los contornos de una humanidad ideal y verdadera que ya no será tal, sino Divinohumanidad³².

El proceso histórico humano forma un todo con el proceso evolutivo del cosmos. Tanto el desarrollo histórico de la humanidad como el del mundo físico es un “camino hacia la perfección”, o lo que es lo mismo, aspira a Dios. La idea no es nueva, está ya presente en el pensamiento griego, pero en Soloviev posee una coloración religiosa ausente, obviamente, en la filosofía griega. Perfecto es el Reino de Dios. En *La justificación del bien*, Soloviev unifica la perspectiva naturalista y religiosa para diferenciar cinco “reinos” emergentes en el proceso de evolución universal: mineral, vegetal, animal, humano y, por último, el Reino de Dios. Cada reino representa un determinado grado de desarrollo desde un punto de vista ético-religioso y estético; en cada reino se va plasmando paulatina y progresivamente lo divino. Para alcanzar la perfección (Reino de Dios), un ser, en primer lugar, debe existir (mineral), estar vivo (vegetal), sentir (animal) y estar dotado de razón (humano):

³⁰ Eva MATUSCHIK, “K metodologii issledovaniia tvorchestva V.S. Solovieva (po povodu knigi J. Dobeshevskogo)”, en Yuri SOLONIN, Aleksander ERMICHEV et al.(eds.), *Mimvshee i perejodiashchee v zhizni i tvorchestve V. S. Solovieva. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii 14-15 febralia 2003*, San Petersburgo, Sankt Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2003, pp. 57-58.

³¹ Vladímir SOLOVIEV, *Opravdanie dobra*, p. 252.

³² Vasili ZENKOVSKI, *Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropeiskoi kul'tury u russkij myslitelei*, Moscú, Respublika, 1997, p. 124.

“Cada reino anterior es materia para el siguiente. La materia inorgánica alimenta la vida de las plantas, los animales existen gracias al reino vegetal, los seres humanos gracias a los animales y el Reino de Dios está compuesto por seres humanos. Si observamos la vida de cualquier organismo desde el punto de vista de su composición material, no encontraremos en el nada más que elementos de materia inorgánica, pero esa materia ha dejado de ser *sólo* materia, ya que forma parte de un *determinado plan de vida* orgánica [...] Del mismo modo que un organismo está compuesto de materia inorgánica que ha dejado de ser *sólo* materia inorgánica, así la humanidad está formada por animales que han dejado de ser *sólo* animales. Igualmente, el Reino de Dios está formado por seres humanos que han dejado de ser *sólo* seres humanos, que han pasado a un nivel de existencia superior y más elevado, en el que los fines propiamente humanos son *sólo* medios e instrumentos para la consecución del fin definitivo y último”³³.

Soloviev, como señala Smith, fue uno de los primeros pensadores en reflexionar sobre las implicaciones filosóficas y religiosas de la publicación del *Origen de las especies*. Lejos de tratar de echar por tierra el darwinismo, Soloviev incorporó la teoría de la evolución en un esquema teórico más amplio que respondiera a su comprensión de la evolución natural. La emergencia gradual de la humanidad por selección natural no elimina el estatus del ser humano como imagen de Dios³⁴. A diferencia de Darwin, que entiende la evolución como resultado de la adaptación de las especies por selección natural, Soloviev defiende un principio antrópico: la aparición del ser humano no depende del pasado, sino al revés: hay una teleología en el proceso prehistórico que tiene al ser humano como su fin último. La humanidad no es el resultado de mutaciones azarosas, sino que toda la naturaleza aspira a la aparición del ser humano³⁵.

“Una gota de protoplasma viva”, dice Soloviev en *La justificación del bien*, está en potencia del ser humano, pero “fue necesario un largo proceso biológico para que apareciese el hombre”. Del mismo modo, la humanidad está en potencia del Reino de Dios, símbolo e imagen perfecta de la comunicación y solidaridad universal, que sólo es, por el momento, una potencialidad lejana. Para que apareciese el espíritu humano en la naturaleza fue necesario un organismo perfecto, para que el espíritu divino se manifieste en la humanidad “es necesaria una organización social perfecta”³⁶. Es evidente que el largo tránsito del protozoo al ser humano es un proceso inconsciente; el tránsito del reino humano al Reino de Dios no.

³³ Vladímir SOLOVIEV, *Opravdanie dobra*, p. 268.

³⁴ Oliver SMITH, *Vladimir Solov'ev and the Spiritualization of Matter*, Tesis doctoral, Londres, University College London, 2008, p. 93.

³⁵ Son numerosos los pasajes en los que Soloviev desarrolla esta idea. Cf., por ejemplo Vladímir SOLOVIEV, *Dujovnie osnovy zhisni, Sobranie Sochinemii*, t. III, San Petersburgo, Obschestvennaia pol'za, 1901, p. 333.

³⁶ Vladímir SOLOVIEV, *Opravdanie dobra*, pp. 256-257.

Aunque está inmersa dentro del proceso de evolución de las formas de vida, la aparición del ser humano supuso una discontinuidad radical: con el ser humano el proceso evolutivo natural llega a su fin, pues es un organismo perfecto, lo mejor que la naturaleza puede lograr por sus propios medios. Aunque localizada en el flujo del tiempo, la aparición de la humanidad es un suceso sin precedentes en el desarrollo evolutivo del cosmos. Tras su aparición sólo puede comenzar un estadio nuevo en el proceso cosmogónico que se transforma en historia.

¿En qué consiste la novedad radical que supone la aparición del ser humano y que determina su ser? La respuesta de Soloviev tampoco puede tildarse de innovadora: es la razón, pero no en su uso común, como una facultad innata o un instrumento, sino entendida como la capacidad de relacionar dos elementos, como la forma de relacionabilidad en sí misma³⁷. Aquello que el hombre está llamado a “relacionar” es lo divino o espiritual y lo material natural. Así en *Conferencias sobre la Divinohumanidad*, sostiene:

“En general, el ser humano es cierta unión entre lo divino y la naturaleza material, lo que supone que en el ser humano hay tres elementos constituyentes: el divino, el material y lo que une a ambos, el elemento puramente humano. La coexistencia de estos tres elementos es lo que constituye un ser humano real, si bien el principio propiamente humano es la razón (ratio), esto es, la relación entre los otros dos”³⁸.

El ser humano es término mediador más que medio, entre lo divino y lo natural, es transmisor de lo divino en el orden material. La capacidad de mediar entre lo divino y lo natural existe sólo como potencialidad, como un ideal dado a la razón. En abstracto, como sostiene en *Crítica de los principios abstractos*, la razón sólo da forma a elementos o partes que se relacionan, produce diferentes tipos de relación, pero presupone un contenido que no puede producir por sí misma. Si el hombre, por su naturaleza, es mediador entre Dios y la creación, la razón es la quintaesencia de las facultades y capacidades humanas. Es decir, en la concepción de la naturaleza humana está ya la semilla de la vocación del hombre: usar el poder de la razón para realizar la omniunidad que descubre en ella como ideal en la realidad material.

La omniunidad o el Reino de Dios es la estructuración verdadera de todo el universo, la pura relación de todo en Dios. Su ser no viene determinado por sus elementos constituyentes, sino por cómo se relacionan esos elementos. El Reino de Dios existe desde siempre en la eternidad, inmanentemente dentro del hombre como ideal que la razón descubre (verdad), la voluntad quiere (bien), el sentimiento admira (belleza). La tarea del ser humano es actualizar

³⁷ Vladímir SOLOVIEV, *Kritika otvlechnij nachal*, en *Sochinenii v dvuj tomov*, t. 2, Moscú, Mysl', 1988, p. 680.

³⁸ Vladímir SOLOVIEV, *Chtenia o Bogochelovechestve*, San Petersburgo, Azbuka-klassika, 2010, p. 222. Existe traducción al castellano: Vladímir SOLOVIOV, *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, trad. Manuel Abellá, Salamanca, Sígueme, 2006.

en la historia lo que el Reino de Dios es en la eternidad. Esto supone actualizar la esencia humana, pero también expandir la ley de Dios a toda la creación; se trata de transformaciones complementarias. La humanidad, en continuidad con el proceso cósmico, debe actuar sobre el mundo material, introduciendo un principio espiritual en ella. No hay oposición entre espiritual y material porque el ser humano porta ambos principios. No hay abismo entre espíritu y materia, ambos interactúan constantemente desde el comienzo del proceso cosmogónico. El ideal de la omniunidad al que el ser humano accede gracias a su razón es a lo que Soloviev se refiere como “imagen de Dios”; el fin de la humanidad no es otro que cultivar esa imagen, darle fuerza y vida para hacerse “semejante a Dios”³⁹.

Existe otra discontinuidad radical en la cosmovisión religiosa de Soloviev, decisiva y más central que la del ser humano, y es la de Cristo, piedra angular de su sistema y confirmación de la posibilidad de unión de lo divino y lo humano, de lo espiritual y lo material. Figura central en el proceso cósmico, ocupa ese lugar como resultado de un acto de voluntad racional humana, de renuncia voluntaria a sí mismo para obedecer la voluntad de Dios. No obstante, como muestra en obras como *Los fundamentos espirituales de la vida* o *Historia y futuro de la teocracia*, aunque la aparición de Cristo sea el acontecimiento central de la historia y vida del universo, su muerte y resurrección no son el final, sino el comienzo de un nuevo proceso en el que la humanidad deberá implicarse activamente. Esto es así, porque, como señala Smith, la visión del tiempo de Soloviev no es lineal sino que avanza en círculos concéntricos. Cristo salvó el mundo en su centro, pero no en su periferia, que es donde se halla el ser humano: depende de la actuación de la humanidad que la onda expansiva de la salvación que trajo se extienda progresivamente hacia el exterior y alcance a toda la realidad material⁴⁰.

Alcanzar o activar la semejanza con Dios que yace en el ser humano como potencialidad no es un reto que pueda alcanzarse a nivel individual –en la historia sólo ha habido un Dios-hombre–; aproximar este mundo a su estado ideal es tarea para toda la humanidad, una humanidad que debe actuar al unísono y como un organismo colectivo. Es la humanidad la que debe ir más allá de sí misma, es ella la que puede alcanzar la Divinohumanidad. De acuerdo con Smith, lo que unifica a los seres humanos no es pertenecer a un grupo o a una especie, sino el tener una tarea común que, para Soloviev, es sinónimo de cristianismo verdadero⁴¹. La tarea de la humanidad es *justificar* o hacer real en el mundo material el ideal de solidaridad universal que cada ser humano descubre en su interior.

Si Fiodorov planteaba una nueva forma de organizar la sociedad a nivel planetario en base a una expansión de la idea de parentesco, Soloviev acude al

³⁹ Vladímir SOLOVIEV, *Opravdanie dobra*, p. 252.

⁴⁰ Oliver SMITH, *op. cit.*, p. 122.

⁴¹ *Ibid.*, p. 104.

concepto de *sobornost'* propuesto por el pensador eslavófilo Aleksei Jomiakov (1804-1860) unas décadas antes. *Sobornost'* es un término sin equivalente en castellano. Se trata de un sustantivo abstracto formado a partir de la palabra *sobor*, que podría traducirse como concilio, congregación, hermandad o comunidad. En origen y en su forma adjetivada, *sobornii*, es la traducción del término griego *katholikós* y se refiere a una unión religiosa, al tipo de unidad que se da en la Iglesia. Jomiakov extrapola su sentido originario, vinculado al ámbito religioso, a la sociedad secular. El término *sobornost'* hace referencia al principio por el que los miembros de una colectividad se unen, es un principio de reunión, que Jomiakov compara con un coro en el que la individualidad, sin anularse, se funde con el resto, "una unión libre de personas unidas por un amor fraternal"⁴². La idea de *sobornost'* posee también una dimensión gnoseológica, hace referencia a la existencia de una conciencia colectiva portadora de un conocimiento que sólo puede darse y lograrse de esta forma. Un individuo puede acceder o contactar con ella o no. Lo mismo sucede con una sociedad o civilización, puede portar esa conciencia colectiva o ser expresión de lo opuesto, del individualismo. Para el pensamiento religioso ruso, desde los eslavófilos a Soloviev, en Occidente se ha impuesto progresivamente una tradición individualista que ha roto precisamente con la conciencia colectiva, que ha transferido el centro de gravedad de la vida al mundo subjetivo del individuo. Esta ruptura con la conciencia colectiva tiene también implicaciones en el terreno ético, porque se pierde el sentido de unidad con otros seres humanos y el de responsabilidad ante todos y cada uno de ellos.

La diferencia entre Soloviev y el eslavofilismo en esta cuestión es que mientras el eslavofilismo rechazaba de plano el individualismo occidental, Soloviev consideraba que la afirmación de lo individual, el logro de la autonomía del sujeto, era un momento necesario e irrenunciable en el proceso de desarrollo histórico. Esto no es impedimento para que desde sus primeras obras insista en la idea de que el hombre sólo puede desarrollarse como tal junto a los demás seres humanos. "En realidad, cada ser humano individual no es más que una concentración de interacciones infinitas con otros seres humanos. Separarlo de esta interacción con los demás equivale a privarle de todo contenido vital real para convertirlo en la pura y vacía posibilidad de existencia"⁴³. Un individuo se desarrolla y perfecciona cuando transforma la tarea común a la humanidad en su tarea, cuando hace de ésta un fin aceptado libre y conscientemente. El perfeccionamiento del ser humano a nivel individual es inseparable del perfeccionamiento del medio social en el que ese individuo vive, y la historia el lugar en el que ese perfeccionamiento, que presupone una unión creciente entre individuo y el todo social se desarrolla.

La unidad de la humanidad está garantizada por la naturaleza universal única, arquetípica en sentido platónico, del propio ser humano. La humanidad

⁴² Recogido en Vasili ZENKOVSKI, *Istoriia russkoi filosofii*, 2 vols, París, Ymca Press, 1989, vol. 1, p. 195.

⁴³ Vladímir SOLOVIEV, *Kritika otvlechiionij nachal*, p. 281.

ideal es una, y la emergencia de seres humanos individuales es contemplada por Soloviev como una caída. El fin absoluto y último que mueve y unifica todo el proceso histórico incluye el restablecimiento de la unidad de la humanidad. Al final de la historia la fisura entre el ser humano individual y la humanidad se sellará. De este modo, el ser humano es tanto el motor de la historia como el unificador de su propio ser individual con el resto de la humanidad gracias a la participación de todos en el restablecimiento de la omniunidad.

El proyecto antropológico de Soloviev se proyecta hacia el futuro y posee un claro optimismo metafísico: el fin del desarrollo humano parece ser una apoteosis colectiva de la humanidad que consigue restaurar su semejanza con Dios. En su madurez y al final de su vida, ese optimismo, sin desaparecer, se matiza como muestra en su última obra: *Tres conversaciones sobre la guerra, el progreso y el fin de la historia universal con la inclusión de un breve relato sobre el anticristo* (1899-1900). La transfiguración del mundo y del ser humano no son parte de un acto trascendente, un cataclismo que interrumpa el camino sin salida de la civilización, sino un proceso evolutivo inmanente y lento de renacimiento, de divinización de la naturaleza humana y natural. La cultura, las ciencias, el arte, unidos por el fin religioso, quedan justificados dentro de este panorama. Sin embargo, la humanidad puede, haciendo uso de su libertad, elegir otro camino. La idea del elevado papel del ser humano se combina en su pensamiento con una comprensión de la compleja naturaleza humana, que puede distorsionar el plan divino. El ser humano puede traicionar el fin evolutivo otorgado a su razón y dar la espalda a lo divino. Para tomar las riendas de la evolución, el ser humano debe antes cambiar su propia naturaleza interna, porque “un ser humano actúa como quiere, pero lo que quiere, lo quiere en consonancia con lo que es”⁴⁴.

Esta última idea está ya en la filosofía de Fiodorov (o aparece en paralelo y al mismo tiempo en ambos) y la comparten todos los pensadores cosmistas: la humanidad puede y debe dirigir el curso de la evolución natural, debe “regular” la naturaleza, pero esta regulación debe de ir acompañada de una transformación de la propia naturaleza humana y de la asimilación interna de un ideal ético-religioso compartido. A pesar de su alta valoración de la ciencia y la técnica humana, Fiodorov tampoco otorgó autonomía plena al desarrollo científico y técnico. La regulación de la naturaleza no es una tarea secular, sino religiosa. Para ambos pensadores – señala Gacheva– un progreso técnico desmedido y al margen del progreso moral y religioso, de una transformación de la conciencia, será, a la larga, fatal para la humanidad porque ni uno sólo de los logros humanos es neutral desde un punto de vista ético⁴⁵. Divinohumanidad no significa endiosamiento, ni una autodivinización que acaba eclipsando lo divino, sino una asimilación interior, difícil y gradual de

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 86.

⁴⁵ Anastasia GACHEVA, *op. cit.*, p. 86

la tarea divina. Cuanto más profundamente se asuma de modo individual la tarea divina, más fuerza tendrá la voluntad humana colectiva.

Pero, ¿cómo saber que se avanza en la dirección adecuada? Existe un criterio, y es la belleza, que en el pensamiento de Soloviev se erige no sólo como categoría estética, sino también como categoría ontológica. La belleza es signo del grado de plasmación de la idea omniunitaria en el mundo material. Armonía y equilibrio perfecto entre lo ideal y lo material, la belleza hace a lo material participar de la atemporalidad de lo ideal⁴⁶. La belleza verdadera es signo de la victoria del bien sobre los aspectos negativos de lo material. De modo próximo a Fiodorov, la tarea humana es introducir el principio ético en la realidad material, haciéndola verdadera y bella. Puesto que algo dotado de belleza absoluta vence al tiempo, la utopía religiosa de Soloviev es también, como la de Fiodorov, un programa de inmortalización. El restablecimiento de la omniunidad en el mundo material es un restablecimiento de la relación *debida* entre los elementos de este mundo, su armonización. La muerte es un resultado de la relación *indebida* o caída de este mundo.

Aunque Soloviev vea en la razón la quintaesencia de las facultades humanas, sería un error entender que otorga con ello preeminencia a la esfera puramente teórica. El reto al que se enfrenta la humanidad exige el trabajo simultáneo de todas sus facultades, de la facultad de la razón, pero también de la inspiración, la intuición, lo irracional e inconsciente presentes en todo acto creativo, en toda visión mística. Es más, plasmar en la realidad material el ideal omniunitario que nuestra razón descubre es, para Soloviev, una tarea artística, pero de un arte de creación colectiva o comunitaria (*sobornii*) que empleará a la propia vida y la realidad como material a inmortalizar en lo que podríamos decir que será la obra de arte definitiva y absoluta. De todos modos, el artista no será la humanidad, sino Dios, que actuará a través de ella, cuando así lo quieran todas y cada una de las voluntades de los seres humanos individuales unificadas por ese fin último. La idea de fondo en esta cuestión tampoco es nueva; aparece ya en el *Ión* platónico: a través del artista inspirado actúa lo divino. Soloviev amplía y extrapola esta idea para hablar de una humanidad coordinada, capaz de recibir la energía divina y dejar que actúe a través de sí. La humanidad a través de la cual se realice esa obra no será ya sólo humanidad, ni el arte, arte en el sentido actual⁴⁷. Si bien la energía creativa procede de lo divino, plasmar la omniunidad en la materia, o lo que es lo mismo, hacerla bella en sentido absoluto, exige la participación humana como un momento necesario. Lo fue para la aparición del Dios-hombre, lo será para la transfiguración de la humanidad en Divinohumanidad y de toda la realidad.

⁴⁶ Cf. Vladímir SOLOVIEV, "Obschii smysl' iskusstva", en *Sochinenii v dviuj tomov*, t. 2, Moscú, Mysl', 1988, p. 397.

⁴⁷ Sobre la concepción estética de Soloviev veáse Miriam FERNÁNDEZ, *Vladímir Soloviev y la filosofía del Siglo de Plata. Lo estético como factor religioso-transfigurativo*, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2013, p. 119-270.

Existe una teleología en el proceso evolutivo: la expansión y *justificación* del bien-verdad-belleza en el mundo, tanto en el humano como en el natural. Algo que será posible cuando la humanidad adopte el papel activo que le corresponde para llevar a término el desarrollo y despliegue definitivo del plan divino. Esto exige a la humanidad que responda al impulso a ir más allá de sí misma que yace en su interior. En su libertad, los seres humanos pueden tomar direcciones alternativas. Como muestra en su última obra, el plan divino se realizará. Que se realice como apoteosis colectiva de la humanidad o no, depende del propio ser humano. Efectivamente, para Soloviev, el hombre es una cuerda sobre un abismo.

Hasta aquí, las líneas generales de la visión del ser humano de Soloviev. Quizás sea cierto que, en la cosmología postmoderna en la que nos hallamos, la vida se haya convertido en un medio artístico de posibilidades impredecibles. Nos movemos entre perspectivas y opciones de juego. Se puede prescindir por completo de explicaciones finalistas, pero esto no es lo mismo que afirmar que es necesario erradicarlas o que se puede prescindir totalmente de ellas. Se ha roto hace tiempo con la idea de una naturaleza humana con una esencia fija y ahistórica. Lo específico de la especie humana es su inespecificidad. Podemos inventarnos mitos, grandes relatos que respondan a nuestra necesidad de sentido. Podemos elegir vivir como animales. Jugar a ser Dios. Quizá existan otras opciones. También podemos tratar de establecer un fin absoluto que unifique y oriente a toda la humanidad, una humanidad unida y consciente de su poder potencial y de su responsabilidad ante generaciones venideras, ante toda la naturaleza y, ¿por qué no?, ante el cosmos.