

# ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA VISIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA EN GEORGES FLOROVSKY

MIGUEL DE SALIS

Hace poco más de seis meses tuvo lugar en Moscú la asamblea plenaria del episcopado de la Iglesia ortodoxa rusa. En ella se trató de la canonización del zar Nicolás II y de otros mártires del comunismo, de un documento sobre «Los fundamentos de la concepción social según la Iglesia ortodoxa rusa», y las orientaciones a seguir en el movimiento ecuménico.

En el dominio común la canonización del zar Nicolás II y de los mártires de la persecución comunista ha recogido la mayoría de las atenciones y comentarios. Esto ha dejado en la «penumbra informativa» y en el «umbral de la reflexión» el largo documento aprobado entonces sobre la concepción social de la Iglesia ortodoxa rusa. En él se tratan temas tan distintos como la relación de la Iglesia con el estado, el compromiso cristiano en la vida política y social, la justicia, la política familiar, la bioética, el medio ambiente, y otros más.

En Rusia y en Occidente fueron apareciendo pequeñas noticias y comentarios muy diversos sobre el documento<sup>1</sup>. Sin embargo, la extensión del documento, la variedad de temas tratados y el distinto enfoque asumido en cada uno hacen imposible una valoración global del mismo. Aún aguardamos una reflexión serena sobre los temas ahí tratados. Con todo, hacemos notar que los obispos ortodoxos no han querido llamarle doctrina social, prefiriendo más bien llamarle «concepción social». También han querido defender una separación en relación al estado que no es común en ámbitos ortodoxos. Cabe preguntarse ¿este documento es un avance si lo comparamos con la anterior visión de la Iglesia en relación a la sociedad, al mundo y al estado?, ¿es una ruptura o una consecuencia lógica de lo dicho en los últimos

1. Por ejemplo, V. SOP 251 (2000) 4s. (nota de prensa ortodoxa en occidente); V. NOVIK, *Examen critique de quelques aspects du «document social» du Synode de Moscou*, en Ist 45 (2000) 255-263 (valoración ortodoxa de cariz teológico del documento); A. KRASSIKOV, *Il Concilio dei vescovi. Mosca, 13-17 agosto 2000*, en «Il Regno» 45, 865 (2000) 507-511.

tiempos?, ¿serán suficientes las categorías occidentales de aquello que comúnmente llamamos «doctrina social de la Iglesia» para valorarlo?

Para contribuir a una mejor valoración y ubicación del documento en el contexto ortodoxo, queremos mostrar algunos rasgos de la visión escatológica de la Iglesia ante el mundo en Georges Florovsky (1893-1979), «el más ortodoxo de los teólogos rusos» del siglo XX, según la opinión de P. Evdokimov.

## I. LA VISIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA EN GEORGES FLOROVSKY: ALGUNOS RASGOS

El razonamiento de Florovsky parte de la reivindicación total y radical del hombre por parte de Dios, que se concreta en la nueva vida del cristiano. La Iglesia da testimonio de esa vida nueva y tiene por misión organizarla. Esta vida lleva al cristiano a ser extranjero en este mundo y, en consecuencia, la Iglesia se sitúa en un lugar opuesto al mundo<sup>2</sup>. Pero Florovsky rechaza toda visión que limita la vida cristiana al campo de la vida eterna, del alma y del espíritu<sup>3</sup>. Esto supone que la misión de la Iglesia no se confina a la vida espiritual, teniendo también algo que decir en la vida del mundo en general.

Este planteamiento «vital» de Florovsky coexiste con el rechazo de una «humanización» (para él excesiva) del misterio eclesial. Esto se debe a una atención preferente a la Iglesia en cuanto ya realizada. Es decir, lo escatológico ya está aquí, en este mundo, porque Cristo ya vino y venció el mundo: ya se inició la nueva creación. Por eso la Iglesia está separada, si no del mundo, al menos de la mundanidad y, más específicamente, de los utopismos y del milenarismo<sup>4</sup>.

Para Florovsky, el cristianismo entró en el mundo como un nuevo orden social, es decir, la Iglesia no es fundamentalmente una doctrina

2. Cfr. G. FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, en AA.VV., *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, p. 55, en adelante *Corps* (1948); ID., *Antinomies of Christian History: Empire and Desert*, en R. HAUGH (ed.), *The Complete Works of Fr. Georges Florovsky*, vol. ii, Nordland Press, Belmont 1972, pp. 68s., edición original de 1957, en adelante *Empire and Desert* (1957).

3. Cfr. *The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*, en R. HAUGH (ed.), *The Complete Works of Fr. Georges Florovsky*, vol. ii, Northland Press, Belmont 1972, pp. 140s., original de 1951, en adelante *Social Problem* (1951).

4. Con utopismo Florovsky entiende el espíritu latente a varios fenómenos que olvidan la realización de una mente común a semejanza de los Padres. Por ejemplo: la occidentalización de la Iglesia Ortodoxa en el periodo petrino, los sueños de Soloviev de una Iglesia universal y libre bajo el Papa y el Zar, el planteamiento eclesiológico de cuño estatalista (que Florovsky considera ser el planteamiento romano), el idealismo alemán y, en el ámbito ecuménico, el deseo de dar un significado eclesial al Consejo Ecuménico de las Iglesias.

ni un modo de comportarse ni un mensaje. La Iglesia es un *ordo* de cristóforos unidos personalmente con Cristo, constituyendo su cuerpo, y la *koinonia* es la categoría básica de la existencia cristiana. Pero como sociedad histórica llamada a perdurar hasta el fin de los siglos, la Iglesia está llamada a separarse del mundo porque es un nuevo *ordo* social. Su existencia se obra corporativamente y eso es algo esencial a ella misma. Hay un *ethos* de segregación espiritual inherente a la misma estructura de la fe cristiana, como ocurría en el Israel antiguo<sup>5</sup>.

«El Cristianismo es la Iglesia, es decir una comunidad, el nuevo Pueblo de Dios, que construye su vida corporativa según sus propios principios. Y esta vida no puede ser dividida en sectores, de los cuales algunos podrían estar regidos por cualesquiera otros principios heterogéneos. No se puede servir a dos maestros, y una doble alianza es una solución miserable. También se han buscado soluciones mixtas, de compromiso: o bien se redujo el cristianismo a una piedad individualista y no se buscó en la Iglesia más que consolación. Ahora bien, así no sólo se separa el estado de la Iglesia, sino que se separa de la Iglesia toda la vida de fe...»<sup>6</sup>.

La comparación de la Iglesia con Israel clarifica la idea de Florovsky: la Iglesia es más que Iglesia, así como Israel era a la vez Iglesia y nación. Lo dice al mostrar la idea de Iglesia de la antigüedad.

«Sería completamente equivocado interpretar la tensión entre los cristianos y el imperio romano como un conflicto entre la Iglesia y el Estado. De hecho, la Iglesia cristiana era más que “una Iglesia”, tal como el antiguo Israel era a la vez una “Iglesia” y una “nación”. Los cristianos también eran una nación, un “pueblo peculiar”, el Pueblo de Dios, *tertium genus*, ni judíos ni griegos. La Iglesia no era sólo una “comunidad

5. «To build up the Church of Christ means, therefore, to build up a new society and, by implication, to re-build human society on a new basis». *Social Problem*, 1951, p. 131. O bien: «The Early church was not just a voluntary association for “religious” purposes. It was rather the New Society, even the New Humanity, a *polis* or *politeuma*, the true City of God, in the process of construction. (...) The church was conceived as an independent and self-supporting social order, as a new social dimension, a peculiar *systema patridos*, as Origen put it». *Idem*, p. 132, v. tb. *Empire and Desert*, 1957, pp. 67s. En un documento escrito con ocasión de la Asamblea de Amsterdam (1948), Florovsky decía que la mayor tentación a la que debía resistir el cristianismo era el «cristianismo aplicado». Lo entendía como reacción al desafío del mundo, como una pérdida de iniciativa. Para Florovsky eso suponía medir el mundo y las cuestiones tratadas con medidas humanas, por lo que preconizaba no fijarse en las estrategias sino en la verdad y en la voluntad de Dios. Para Florovsky la verdadera fuerza del cristianismo está en su alteridad en relación al mundo: es un mundo *a se*, cosa que cree que se olvida con mucha facilidad. Llega a decir que nos estorba el miedo a desgajarnos del mundo. Cfr. *Ecumenical Aims and Doubts: An Address at the First Assembly of the World Council of Churches in Amsterdam. 1948*, en R. HAUGH (ed.), *The Complete Works of Fr. Georges Florovsky*, vol. xiii, Ed. Büchervertriebsanstalt, Vaduz 1989, pp. 22-27.

6. *Corps*, 1948, p. 57, la traducción es nuestra.

reunida”, o una asociación voluntaria sólo para fines religiosos. Era, y reclamaba ser, una “sociedad” distinta y autónoma...»<sup>7</sup>.

Florovsky ve la Iglesia como comunidad de la nueva humanidad, los primogénitos de la nueva creación. En ese sentido, la Iglesia tiene como misión continuar la acción de Cristo, que es la innovación de toda la creación. La Iglesia la realiza, según Florovsky, en dos dimensiones: apocalíptica y escatológica. Con la primera se refiere al anuncio y testimonio de la realidad escondida que vendrá a través de la Palabra de Dios y de la vida de la comunidad de amor fundada por Cristo. El anuncio y testimonio del Evangelio ya es, para él, un juicio sobre el mundo porque señala el pecado del mundo. En esta línea, la Iglesia aparece como separada del mundo y ante él. Con la segunda se refiere a la donación de las realidades últimas por los sacramentos, la fuerza transfiguradora de lo profano en sagrado. En tal transfiguración hay un elemento de negación. Éste no es pura negatividad, sino *ascesis*, es decir, se trata de una negación para resurgir, una *metanoia*. Negación de este mundo para vivir en la Iglesia. Estas dos dimensiones manifiestan la presencia transformante de Cristo en el Cosmos, que realiza y mantiene la Iglesia como comunidad de amor, separada del mundo<sup>8</sup>.

La visión escatológica de Florovsky también es fruto de la *ascesis* personal. Si el cristiano se purifica de sus egoísmos, llega al verdadero sentir eclesial o católico, desde donde puede ver todo con ojos de eternidad. Por eso el cristiano tendería a valorar todas las cosas —también

7. *Empire and Desert*, 1957, pp. 69s., la traducción es nuestra. Florovsky lo dice en el contexto del estudio histórico sobre las ambiciones divinas del Imperio Romano, en que la religión era parte del estado y, por eso, de la política. Esta fue la raíz de la tensión entre la Iglesia y el estado, no el hecho de ser sociedades distintas, como aún hoy es entendido por muchos. En esta línea, lo que ha cambiado fue la idea de estado, no la idea de Iglesia, pero no estamos seguros de que Florovsky haya profundizado sobre este cambio, estando sí atento a responder a los que hablan de dos sociedades completamente separadas. Por eso, la solución del Imperio cristiano aparece como una sustitución del paganismo por el cristianismo: dos poderes en una única sociedad cristiana y no dos sociedades distintas. Lo mismo pasaba con el antiguo Israel, una única sociedad, que era a la vez reino e Iglesia (v. *Empire and Desert*, p. 75).

8. La doctrina católica sobre la misión de la Iglesia en la salvación de los hombres que se realiza principalmente con el ministerio de la Palabra y los sacramentos se encuentra recogida, por ejemplo, en *Apostolicam Actuositatem*, n.º 6. Nos parece que hay una coincidencia sustancial de las ideas de Florovsky indicadas con ese número del documento. Sin embargo, un poco más adelante, en el número 7, se dice: «*Totius Ecclesiae est ad hoc operam navare, ut homines capaces reddantur universum ordinem rerum temporalium recte instituendi et ad Deum per Christum ordinandi. Ad Pastores spectat principia circa finem creationis et usum mundi clare enuntiare, auxilia moralia et spiritualia praestare, ut ordo rerum temporalium in Christo instauretur*». La «animación cristiana» del orden temporal es una dimensión que pertenece también a la misión de la Iglesia según la doctrina católica y que encuentra un espacio escaso en la visión de Florovsky.

la acción cristiana en el mundo— con medidas escatológicas<sup>9</sup>. Esto quiere decir que la visión escatológica está *connotada* con la perfección (la santidad, la transcendencia y la realidad están estrechamente relacionadas).

Hasta aquí presentamos varios rasgos fundamentales de la Iglesia en Florovsky que nos llevan a llamarla una visión escatológica. Ahora vamos a detenernos en algunas consecuencias de esa visión<sup>10</sup>.

## II. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA VISIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA

1. La primera consecuencia en que queremos detenernos es la ausencia de una orientación sobre el camino y decisiones que la Iglesia debe adoptar mientras peregrina en el mundo. Para Florovsky, la Iglesia debe encontrar su camino entre el compromiso y la separación del mundo (hacia el campo del ascetismo monacal). En todo su discurso la Iglesia aparece como un cuerpo heterogéneo en el mundo, teándrica, y no hay una dirección clara que seguir porque el ideal de la perfección es esencialmente escatológico. Pero encontraremos muchas observaciones y reparos suyos a las soluciones que se dieron históricamente<sup>11</sup>.

Florovsky nos dice que cuando la Iglesia llega a comprender su papel peregrinante —es decir, el sentido de la antinomia latente a su lugar y su misión en el mundo—, nunca intenta abrir la puerta sellada del paraíso terrenal. Lo que hace es preocuparse, como Iglesia, de toda la humanidad a todos los niveles de la sociedad, a la vez que permanece monástica, como movimiento de resistencia permanente en la sociedad cristiana.

Es decir, Florovsky temía que un discurso social se identificara con la utopía, con independencia del signo que tuviera. Hoy, la Iglesia orto-

9. Según nuestro autor el ascetismo comporta asimismo la redención de la libertad del hombre, en el sentido de que le libera la verdadera creatividad en estrecha cooperación con Dios. Esa creatividad es libre y, por eso, supone una pluralidad de caminos. Con esto, Florovsky manifiesta su querencia por la visión ascética —planteada de modo positivo— muy influenciada por el espíritu monástico.

10. Para un pequeño resumen de sus principios V. *Empire and Desert*, 1957, pp. 96s.

11. «Ces échecs historiques du Christianisme ne doivent pourtant pas cacher le caractère absolu et décisif de l'idéal chrétien qui aspire à un monde entièrement chrétien. Or, ce problème n'a pas de solution dans l'histoire, car l'idéal de la perfection est essentiellement un idéal eschatologique. Dans le plan historique on peut donner un principe régulateur, mais jamais un principe "constitutionnel": un principe de "discrimination", non un principe de construction. Ce n'est pas là du défaitisme chrétien; c'est, au contraire, le maximalisme le plus conséquent». *Corps*, 1948, p. 57.

doxa no ha abandonado la visión escatológica que la caracteriza al mirar al mundo, por lo que podría parecer que seguiría deduciendo las mismas conclusiones que Florovsky. Sin embargo, parece haber pasado el temor de que un discurso social sea tomado como caída en la utopía. Por eso, cabe un discurso social, *siempre y cuando* no sea absolutizado.

Ahora bien, permanecen sin resolver dos cuestiones que señalamos. La primera es el rango que se atribuye a este discurso social (el hecho de que el sínodo haya elegido «concepción social» en vez de «doctrina social» lo denuncia claramente). La segunda tiene que ver con el contenido: cómo realizar un discurso social sin correlacionar (y de qué modo) lo celestial y lo terrenal, lo escatológico y lo histórico. Aquí encontramos toda una serie de cuestiones que piden respuesta, a la vez que nos abren un nuevo modo de leer este «documento social»<sup>12</sup>.

2. También hay una conexión entre su planteamiento y la fuerte visión que Florovsky tiene de los sacramentos. En concreto nos fijamos en el Bautismo, que aparece lleno de fuerza y capacidad para realizar esa nueva sociedad eclesial, a la vez que separa del mundo. Lo que no se ve tanto en nuestro autor es la idea del Bautismo como fuerza que eleva el mundo actual sin que éste deje de ser lo que es. Es decir, la visión escatológica le lleva a considerar más la discontinuidad que la continuidad entre el orden natural y el sobrenatural.

3. Otra deducción es ver el monaquismo como ejemplo eclesial por excelencia. Florovsky cree que la idea de la Iglesia como un nuevo tipo de sociedad se continuó en el movimiento monástico. El monasterio era una «pequeña Iglesia»<sup>13</sup>. El movimiento monástico surgió como reacción a la solución imperial o teocrática, considerada como una rendición de la Iglesia al mundo.

En sus inicios, el movimiento monástico no era tanto una huida del mundo, sino más bien el intento de edificar la nueva sociedad en el espíritu del amor y fuera del Imperio. No se trataba, por lo tanto, de una búsqueda de perfección más elevada, para unos pocos, sino de un intento de dar una dimensión propiamente humana a la vida del hombre. Los monges huían del compromiso con el mundo (incluso del mundo cristianizado) para realizar los votos bautismales<sup>14</sup>.

12. Sobre esta temática puede consultarse V. NOVIK, *Examen critique de quelques aspects du «document social» du Synode de Moscou*, en *Ist* 45 (2000) 255. El autor es ortodoxo y habla de *compatibilidad* entre lo terrenal y lo celestial, mientras que en el occidente católico esta temática suele plantearse de un modo distinto.

13. Cfr. *Social Problem*, 1951, pp. 132s.

14. Sobre el monaquismo como plena realización del bautismo, es decir, del ideal cristiano común, cfr. *Cristianity and Civilization*, 1952, pp. 124s.; *Social Problem*, 1951, pp. 133s.; *Empire and Desert*, 1957, p. 84.

Así, los monasterios surgían como un intento de reformar el mundo fuera del Imperio (no en cuanto lugar geográfico y sí en cuanto compromiso con el mundo existente), que consideraban estar edificado sobre una base equivocada<sup>15</sup>.

Aún hoy la tradición rusa asocia la santidad a la pobreza evangélica. Por eso un discurso social, que valora el «bien estar terrenal», parece tener que dar una respuesta satisfactoria a la visión escatológica tradicional y al ideal espiritual ruso. Aquí se encuentra otra clave para la lectura del «documento social» de Moscú.

4. Otra consecuencia de mirar todo lo terrenal desde una óptica escatológica —que juzga y distingue, pero que no acaba de aportar la solución concreta—, es el recurso a soluciones generales y al núcleo desde donde promanan las soluciones concretas. En efecto, la ausencia de orientaciones positivas (v. *supra*) no quiere decir que Florovsky sea escéptico sobre la efectividad de la acción cristiana en el mundo. Si queremos, se trata de un silencio sobre el compromiso concreto. Ante el anuncio de la conversión, ¿qué debe aceptar y qué debe rechazar la Iglesia como vehículo de su misión?, ¿acaso no es cierto, para Florovsky, que la Iglesia está separada del mundo por los sacramentos? ¿no es ella el nuevo orden separado del mundo, la nueva sociedad, a imagen de la Santísima Trinidad? ¿hasta donde alcanza la transfiguración del mundo y del hombre? La decisión concreta siempre estará sujeta a la mundanidad del orden actual con sus tensiones y antinomias. El escepticismo de nuestro autor no brota de la desesperanza de algo que nunca ocurrirá, sino de la incapacidad de la mente humana para dar razón concreta de cómo se realizará. El cómo concreto, que no es absolutizable, está envuelto en el silencio de un misterio rodeado de antinomias y tensiones.

Por eso Florovsky aporta sólo soluciones generales. ¿Cuáles? La defensa de una mente común en la Iglesia, buscar las soluciones desde un sentido eclesial renovado en cada cristiano, indicando que ser cristiano tiene consecuencias sociales, culturales y políticas. Es particularmente sugerente su estudio de las implicaciones sociales que se derivan de la liturgia<sup>16</sup>.

Lo mismo pasa con el logro ascético («ascetic feat») en el mundo, que es fruto de su personalismo cristiano. Se trata de un concepto clave de su teología, que reúne el esfuerzo cristiano en cualquier ámbito

15. Florovsky cita aquí a S. Basilio sobre la cuestión. Los monjes abandonaban la sociedad de este mundo para unirse a otra o, más bien, para actualizar su plena pertenencia a otra comunidad que es la Iglesia. Cfr. *Empire and Desert*, 1957, p. 85.

16. Cfr. G. FLOROVSKY, *Worship and Every-Day life: an Eastern Orthodox View*, en *StLit* 2/4 (1963) 271s.

del mundo y su valor escatológico. Por eso Florovsky afirma que el hombre está llamado a cooperar en la preparación del reino escatológico (la nueva creación) incluyendo la eternidad en el tiempo. Pero lo realizado (lo concreto) tendrá siempre un significado ambiguo: puede ser un logro ascético, pero también puede ser una falacia o un abuso. Y no da una solución positiva a la cuestión, porque —en nuestra opinión— el peso escatológico de la perfección le domina.

### III. ¿UNA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA?

La última consecuencia que queremos tratar es la ausencia de un «magisterio social» según lo entiende el Occidente (un conjunto de principios generales de reflexión, criterios de juicio y directrices de actuación del cristiano en el mundo que le rodea). Pensamos que el estudio de la visión de Florovsky puede arrojar alguna luz sobre el planteamiento ortodoxo de la cuestión.

Florovsky dice que, por un lado, la Iglesia tiene el derecho de decir mucho en este ámbito. Pero por otro lado está la antinomia latente a todo esfuerzo cristiano *in via*. Por eso, Florovsky se ciñe a tres principios generales que comentamos.

1. El primero consiste en su afirmación de la igualdad de todos los hombres, que deriva de su planteamiento de la Iglesia como un nuevo *ordo* igualitario de miembros. Es decir, la visión escatológica de la Iglesia funda la igual dignidad de todo ser humano.

La doctrina católica más común sobre la dignidad humana (base de la igualdad de todos los hombres) prefiere fundarse en el primero capítulo del Génesis. A esta diferencia de planteamientos (uno genético y el otro escatológico) no se ha dado la atención suficiente. El planteamiento escatológico podría explicar de algún modo la forma cómo los obispos ortodoxos han hablado de la «libertad de conciencia». Estamos convencidos de que —de haberlo tenido en cuenta— se hubieran evitado algunas de las perplejidades que surgieron, tanto entre los orientales como los occidentales, al entender la libertad de conciencia como un «mal necesario».

2. El segundo es la preocupación fundamental de la Iglesia por los necesitados y más desfavorecidos, por ver en ellos a Cristo que sufre y por considerarse a sí misma como Cristo compasivo con el hombre. De ahí surge la idea de la Iglesia como hospital para los enfermos, más que casa de los justos. Pero Florovsky dice que esto tiene consecuencias en relación al mensaje de la Iglesia. Para él la Iglesia está más ocupada en hacer el bien a los que lo necesitan que en pensar lo que hay que cambiar en la sociedad para que haya menos necesitados. Como



mucho, muestra a todos la obligación de hacer el bien a los demás, pero no hay elaboración de cómo debería ser la sociedad.

«El énfasis principal era en el servicio directo a los pobres y necesitados, y no en elaborar esquemas para una sociedad ideal. La relación humana inmediata es más importante que cualquier esquema perfecto. El problema social fue tratado siempre como un problema ético; pero la ética estaba siempre fundada en el dogma, en el dogma de la Encarnación y Redención a través de la Cruz»<sup>17</sup>.

¿Por qué razón Florovsky defiende la ausencia de una verdadera doctrina social de la Iglesia? Porque consideraba que el desarrollo de soluciones concretas de acción cristiana en el mundo es algo posterior a la firme defensa de la Iglesia contra la tentación de los utopismos y de las absolutizaciones históricas. Además, su percepción de la acción cristiana en el mundo como profundamente antinómica, no absolutizable, daba escaso espacio a una doctrina social cristiana. Estas razones se basan en su visión de la Iglesia separada del mundo<sup>18</sup>.

Lo más que vemos —y se puede considerar en cierto sentido como doctrina social— es su defensa firme de las implicaciones sociales del dogma de la Santísima Trinidad y de los sacramentos. De lo que implica vivir en Cristo y pertenecer a su Cuerpo. Pero no encontraremos nada sobre cómo deberían ser las estructuras de la sociedad para que el mundo fuera más justo.

17. «The main emphasis was on a direct service to the poor and the needy, and not on elaborate schemes for an ideal society. Immediate human relationship is more important than any perfect scheme. The social problem was treated always as an ethical problem; but ethics was founded in dogma, in the dogma of Incarnation and Redemption through the Cross». *Social Problem*, 1951, pp. 135s.

18. «The whole situation changes, however, when we come to the foundations of the social order. Christian and secular criteria do not necessarily coincide, and many conflicts do not admit of an easy solution. The strictures of the early and mediaeval church on usury can be, surely, completely justified from an integral ethical point of view. Yet, economically, they were a serious handicap to progress. The early church was unusually severe on trade in general, and not without reason. There were some pertinent reasons on the other side as well. (...) On many issues a conflict between the Christian and the "national" approaches seems to be unavoidable». *Social Problem*, 1951, p. 139. Aquí se nota claramente la crítica de Maloney de que Florovsky no profundiza en la cuestión. Pero aparece con claridad la no coincidencia de los criterios cristianos y seculares en los fundamentos del orden social. Ahora bien, si es verdad que tanto la sociedad terrenal como la Iglesia tienen un mismo origen en Dios, nos preguntamos en qué base se puede hablar de una falta de coincidencia entre los criterios de la razón natural y de la Iglesia. Esta pregunta cobra sentido por la abdicación de un razonar sobre mensaje social. Sería una pregunta fuera de lugar si consideráramos sencillamente el hecho histórico del error humano en la percepción de la realidad, para el cual tenemos la ayuda de la revelación y del mensaje de la Iglesia a lo largo del tiempo (lo cual es defendido por nuestro autor en su reafirmación de la competencia de la Iglesia en la esfera social).

¿Qué quiere decir, para Florovsky, que el problema social fue siempre tratado como un problema ético? Quiere decir que el problema está en las personas y no en la sociedad. Para Florovsky el problema no es la vida diaria de los cristianos en el mundo en su consideración externa. Esa vida es la que es.

«El verdadero problema no es “la vida diaria” como tal, es decir, como complejo de situaciones o hechos objetivos y variados, en el cual las personas están inmersas. El problema real es el de las personas en sí mismas. Los cristianos (...) están llamados a vivir diariamente en estas situaciones cambiantes y variadas, y testimoniar y servir en esta vida diaria. Su comprensión e interpretación de esta vida (...) depende de su orientación básica, o incluso más, de su ser en Cristo. Su actitud y conducta, su servicio y acción, dependen de su “ser” cristianos, es decir, una vez más, de su ser “en Cristo”»<sup>19</sup>.

No es que las situaciones aparten o acerquen a Dios, sino que es Cristo quien vive y actúa en el hombre. En la medida en que el hombre vive en Cristo, en esa misma medida realizará la misión de la Iglesia. Pero Florovsky no saca más consecuencias ni va más allá de lo que acaba de decir. La situación de la vida diaria aparece sólo como *contexto* exterior donde se manifiesta o tiene que abrirse camino la vida en Cristo de cada cristiano.

¿Qué quiere decir que la ética tiene un fundamento dogmático? Acabamos de ver como expresa muy claramente esa dependencia de la conducta cristiana del hombre en relación a Cristo. Con todo, no desarrolla más esta idea, y la deja al quehacer diario de cada cristiano, que encontrará su camino en la vida diaria. Además, en el mismo lugar las ocupaciones diarias aparecen como tentación o, al menos, bajo el signo de la ambigüedad<sup>20</sup>.

En el ámbito laboral y social no había, hasta hoy, un mensaje ortodoxo de la jerarquía. Este mensaje puede ser de gran utilidad para compensar la tendencia hacia un «dualismo de signo maniqueo» que ya había sido denunciado en el interior de la Iglesia ortodoxa por varios

19. «The real problem is not about “daily life” as such, that is-as a complex of various “objective” situations or occurrences, in which persons are involved. The real problem is that of persons themselves. Christians, (...) are called to live day by day in all these manifold and changing situations, and to witness and service in this “daily life”. Their understanding and interpretation of this life, (...) depends upon their basic orientation, or even more than that-upon their “being in Christ”. Conduct and behaviour, service and action, are conditioned by “being” Christians, that is, once again, by being “in Christ”». *Worship*, 1963, p. 272.

20. Florovsky renuncia a considerar aquí que existan leyes propias de la vida diaria (que pertenecen a este mundo tan ambiguo). Por eso, es obvio que tampoco las considere en su bondad originaria y como queridas *positivamente* por Dios para el hombre. Esta renuncia, en nuestra opinión, no es algo de lo que nuestro autor se dé cuenta.

de sus miembros. Pero el dualismo procura resolverse muy a menudo dentro del marco de una *compatibilización* entre dedicación a Dios y dedicación al prójimo. Nos preguntamos si *compatibilizar* será el mejor medio de plantearse una solución duradera a este problema. Por eso también será útil verificar si el «documento social» de Moscú cambia el planteamiento de la cuestión o abre perspectivas por donde —más adelante— el discurso social ortodoxo puede seguir<sup>21</sup>.

3. El tercero es la visión que Florovsky tiene de la Iglesia como casa espiritual, en oposición a una visión de institución autoritaria. Nos parece haber en esta línea una conexión con su defensa de una mente común que es permanente a lo largo de la historia. Es como el hecho de la identificación de todos los miembros con un mismo sentir, que parece recordar sus elogios de la vida monástica, donde la obediencia es fruto del amor y de la consecución común de un mismo fin percibido por todos. La Iglesia procuraría, entonces, en el mundo, promover esta *phronesis* común y perenne, como una línea directora de su misión. De ahí su defensa de la unanimidad libre de todos en el amor<sup>22</sup>.

## CONCLUSIÓN

En resumen, para Florovsky la Iglesia no debe proponer (y menos comprometerse) a un programa económico o político. Pero esto no quiere decir que la actuación de la Iglesia en relación al mundo y a la sociedad sea indiferente; se trata más bien de una actitud compasiva (con las notas de misericordia y pasividad).

Florovsky también defiende que la acción de la Iglesia no debe ser positiva en la doctrina social, aunque sí lo es en conducir los hombres hacia las consecuencias plenas de su ser en Cristo. Como hemos visto, se trata de una de las consecuencias más importantes de su modo escatológico de ver la Iglesia, si la consideramos en el horizonte del «documento social de Moscú». ¿Hemos superado este planteamiento? La contestación está en una lectura adecuada del documento social de Moscú.

21. Nos parece prematuro pensar que ya en el primer documento se podría obtener una «doctrina social» ortodoxa. Lo mismo pasa con la expectativa de resolución del dualismo. La inflación de las expectativas podría ser la causante de una valoración negativa del documento. ¿No tendrá mucho más sentido ver cuantas vías de reflexión y experiencia se han abierto con él?

22. Esta visión, con todo su fundamento eclesiológico, fue muy querida a los eslavófilos y a todos aquellos miembros de la clase intelectual atea de Rusia que se acercaron a la ortodoxia en el cambio de siglo.