

El destino de la humanidad: Tríptico a propósito de “El hombre y lo divino”, de Zambrano, y “Vida y destino”, de Grossman

Humanity's Destiny: Triptych on Zambrano's Man and the Divine and Grossman's Life and Destiny

FEDERICO ROMERO
Asociación Edufamilia
federicoromero@gmail.com

RESUMEN

María Zambrano constata que en los últimos dos siglos Dios ha sido reemplazado por el Progreso, la Historia... como destino del hombre; Grossman, por su parte, explica el momento y las causas de este destierro, proporcionando las claves para su reencuentro. El Idealismo alemán, el Positivismo francés, el Marxismo y otras escuelas, con Hegel a la cabeza, encumbraron la Conciencia y lo Humano a la categoría de dioses. Y lo hicieron cayendo en el desprecio a los hombres, por no poder encarnar lo divino de forma individual. ¿Cómo salir de este sinsentido?: volviendo al punto en el que se produjo este divorcio hombre-Dios. Grossman, por medio de los distintos personajes de su *Vida y destino*, nos da las claves: los horrores del siglo XX no solo no aniquilaron la libertad, la libertad trascendental, el anhelo y la búsqueda de plenitud, sino que la exacerbaron aún más. Y aquí, en esta búsqueda de lo Infinito, redescubrimos el destino común.

Palabras clave: Zambrano, Grossman, destino, divinidad, humanidad, libertad

ABSTRACT

María Zambrano states that in the last two centuries, God has been replaced by Progress, History... as man's destiny; Grossman, in turn, explains the moment and causes of this exile, offering the keys to rediscover God. German Idealism, French Positivism, Marxism and other schools, led by Hegel, burdened Consciousness and the Human with the weight of divinity. And they did it by falling into contempt for men, since man could not incarnate the divine on an individual level. How can we get out of this meaningless spiral? By returning to the moment when this man-God divorce first began. Through different characters in his *Life and Destiny*, Grossman gives us the keys: the horrors of the 20th century not only annihilated freedom, transcendent freedom, the longing and the quest for plenitude, but they exacerbated it even more. And here, in this search for the Infinite, we rediscover our common destiny.

Keywords: Zambrano, Grossman, destiny, divinity, humanity, freedom

Recepción del original: 19/05/12
Aceptación definitiva: 17/06/12

1. El hombre y lo divino: la “religión de lo humano” como destino del hombre

¿Hacia dónde va la humanidad? ¿Cuál es el futuro de los seres humanos?

Toda pregunta recae sobre lo venidero. Cuando el presente es pacífico y amable, el futuro surge amenazador, porque puede hacer desaparecer nuestra paz. Si el hoy rezuma dolor, desasosiego o sufrimiento, interrogamos al porvenir: solo cuando se anuncia liberador, el presente deviene soportable.

En un texto de 1955,¹ María Zambrano analiza el modo como nuestra sociedad y nuestra cultura —la de los últimos dos siglos— ha dado respuesta al interrogante sobre el destino del hombre.

1.1. Lo humano sin dioses

Comienza por hacernos notar que nos encontramos en una situación enteramente singular en la historia de la humanidad: tenemos que interpretar la vida y la historia, y el futuro que nos aguarda, sin recurrir ni a Dios ni a los dioses.

Las respuestas de quienes nos han precedido no nos sirven. Ellos *sí contaban* con los dioses, por lo que nosotros somos incapaces de entender su vida y su historia. Desconocemos qué pueden hacer los dioses por nosotros. Nos resulta incomprensible que las divinidades fuesen alguna vez un «viviente hálito que, en múltiples fórmulas indefinibles, incaptables ante la razón, levantaba la vida humana, la encendía o la adormecía llevándola por secretos lugares, engendrando “vivencias”». ²

Y si esos dioses de la antigüedad nos son extraños, «en cuanto al nuestro —a nuestro Dios—, se le deja estar. Se le tolera». ³ Aún más, ese Dios, meramente tolerado en 1955 ha sido hoy, en el siglo XXI, definitivamente desterrado.

Tal ausencia de lo divino impide explicar los «fenómenos de las más honda significación», como no sea acudiendo a las científicas causas «económicas o específicamente históricas». ⁴

¹ Se trata de la *Introducción* a ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*; en *Obras completas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, Vol. III. p. 101.

² *Ib.*

³ *Ib.*

⁴ *Ib.*, p. 102

La explicación histórica, con ausencia de lo divino, es la única plausible. Se asienta tan solo en lo humano y abarca la entera realidad. Toda explicación, especialmente si pretende dar sentido a lo propiamente humano, debe residir en la razón y en la ciencia: es la razón histórica, historia cuyo sentido descansa en el espíritu humano, sin dioses. Así avanzamos por la historia, convencidos de que el hombre es capaz de progresar indefinidamente y de que cualquier traspié no es sino un modo más de seguir adelante.

En definitiva, somos herederos de Hegel y de su idealismo. Aunque el «idealismo no aparezca como un pensamiento vigente hoy», su espíritu guía la reflexión sobre lo humano, pues este pensamiento se hizo vida, y «una situación vital puede subsistir y aun extremarse más allá del pensamiento que la recogiera y provocara».⁵

Pero ¿cómo desaparecieron los dioses?, ¿cómo pasamos de la fe en Dios a la fe en el progreso humano?

Zambrano dice que Hegel, antes que «filósofo racionalista», fue un «cristiano anhelante de razones filosóficas —de ver desplegada en razón su fe inicial—. Ese despliegue de la razón chocó con una aporía: tener que explicar el sentido de la historia sin «transferir el último y decisivo acontecer, el sentido último del suceso, a *otra vida*»,⁶ que es lo que la ortodoxia cristiana le hubiera exigido, como hace notar María Zambrano. Hegel quería —y debía, por exigencia misma de sus presupuestos filosóficos— desentrañar el sentido de la historia y de la entera realidad desde *esta vida* y desde la *conciencia* del hombre.

¿Cómo es posible que un cristiano se vea abocado a explicar el sentido de la historia sin Dios?

El paso de la necesidad de Dios a la exigencia de prescindir de Él deriva de la prevalencia exclusiva de lo humano: algo que la conciencia del hombre reclama cuando prescinde del ser y se sustenta en su autonomía, cuando las cuestiones del ser quedan como terreno de Dios, y el hombre se apropia en exclusiva el entero dominio de la conciencia.

Descartes propicia este giro desde la *oscura* metafísica —donde Dios parece esconder todas las respuestas— hasta una *luminosa* filosofía de la razón y la conciencia

Así lo explica Zambrano:

Descartes, que recoge cristalinamente las pruebas clásicas de la existencia de Dios, ha realizado en su filosofía un sutil cambio: Dios sigue siendo la clave del edificio metafísico, la garantía de la existencia de la realidad, mas el horizonte quedaba despejado de su presencia. La conciencia

⁵ *Ib.*, p. 107.

⁶ *Ib.*, p. 102. La cursiva es nuestra.

había llenado este espacio. Dios sería el garante de la existencia del ser que existe en y por la conciencia. Mas la conciencia es por definición autónoma.⁷

Pascal advirtió que Descartes colocaba a Dios en la trastienda e iniciaba el camino hacia una deificación de la conciencia: «No puedo perdonar a Descartes; bien hubiera querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento; después de esto, no le queda sino hacer [él mismo] de Dios».⁸

Así pues, corresponde a la conciencia, «dominio netamente humano»,⁹ explicar la historia y la entera existencia. Por eso, Hegel, ese «cristiano anhelante de razones filosóficas», llegó a la «idea de que es el "espíritu" quien se despliega en la historia» y con ello «tuvo que concluir, así, su *cristianismo* en esta idea tan poco cristiana, tan pagana, de que el individuo es la máscara del *logos*»: pues para explicarlo todo desde el *más acá*, para que ese "espíritu" se despliegue en la historia, debe ser la propia historia la «depositaria de sentido», mientras que el individuo —cada persona concreta— resulta descalificado, reducido a «máscara, actor de la historia».¹⁰

Desde una razón enteramente sustentada sobre la conciencia humana, solo hay un modo de salvaguardar el sentido de la historia: traspasando la racionalidad y el sentido del espíritu humano de la persona, singular, concreta y corpórea —imagen de Dios—, a esta idea que, en apariencia, conserva el *logos* en el ámbito de lo humano y, a la vez, le permite exceder los límites del concreto individuo: la historia que encarna el devenir de la razón y el espíritu humano, la historia «depositaria de sentido», divinizada.

Esta historia-espíritu, este *logos*-histórico, que convierte a cada individuo singular y concreto en máscara de su persona, cumplirá el «gigantesco intento de absorber dentro de sí el acontecer y la ciudad de este mundo».¹¹

La historia «ocupa el lugar de lo divino», pero creando su propio ámbito de realidad, un «lugar cualitativamente distinto de la realidad humana y de la natural, ya que en el momento histórico en que vivió Hegel "lo natural" ya había sido desentrañado de lo humano, objetivado».¹²

⁷ *Ib.*, p. 106.

⁸ «Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu». PASCAL, Blaise: *Pensées*. La Flèche: Editions de la Seine, 2005, p. 44, n. 77-1001; tr. cast.: *Pensamientos*. Madrid: Austral, 8ª edición, 1976, núm. 78, p. 27.

⁹ ZAMBRANO, María, *o. c.*, p. 106.

¹⁰ *Ib.*, p. 102.

¹¹ *Ib.*, p. 103.

¹² *Ib.*

Todo ser humano queda degradado a mero portavoz y actor de una Historia que se alza plena de sentido. El Progreso, la Historia, reclaman para sí el protagonismo último. Solo la culminación de la representación mostrará la plenitud del ser que se esconde en lo humano. Una representación que se completará cuando todos los actores hayan cumplido su paso y en la que su individual sentido y significado se disuelve en aras de la razón histórica.

En principio, esta «sumersión del ser humano, de su unidad, en el devenir» de la historia, hubiera podido percibirse como una grave fractura y un razonable temor a la desaparición de lo humano pues «el Dios del pensamiento absorbía la vida, toda la vida».¹³

Los hombres que, como Hegel, Comte, Marx, Freud, o Nietzsche, expulsaron a los dioses conocidos —aquellos que se enfrentaban y reconocían su individualidad—¹⁴ y encumbraron este nuevo dios, —el espíritu de lo enteramente humano, el que absorbía su individualidad— deberían haber dudado.

No fue así. Tal sumersión «fue formulada no con resignación, sino con entusiasmo. El entusiasmo venido por dejarse penetrar la intimidad por un dios nuevo, o por una nueva versión de lo divino».¹⁵

Esta conciencia divinizada exultaba con la pasión de la misma vida que absorbía y consumiría: «Mas la vida le infundía (al Dios del Pensamiento) su pasión; la pasión que el hombre ha padecido por lo divino [...] la vida venía a ser subyugada por sí misma, por su propio anhelo. El idealismo ha sido una especie de entusiasmo».¹⁶

Tal exaltación de lo enteramente humano, sin Dios, era y es un movimiento sobre sí mismo, un onanismo, que parece encarnar el sino de nuestros tiempos: la conciencia y la vida —que ya no buscan el sentido en Dios— deben buscarlo en sí mismas y en la pasión que les guía, el deseo de lo divino. Ausente Dios, es necesario seguir el destino de la conciencia, divinizarla, volcarse sobre sí mismo, para encontrar el sentido perdido.¹⁷

Pero estamos en el momento del entusiasmo, en el que la ausencia de sentido y de los dioses hacía más luminoso el camino:

¹³ *Ib.*, p. 107

¹⁴ «El hombre ha existido cuando frente, a sus dioses, ha ofrecido una resistencia. Job es el más antiguo existente de nuestra tradición occidental». ZAMBRANO, María, *o. c.*, p. 108. Volveremos sobre este texto.

¹⁵ *Ib.*, p. 105.

¹⁶ *Ib.*, p. 107.

¹⁷ El mismo uso generalizado del término “conciencia”, en sustitución de “conocimiento”, resulta bien significativo: para los pensadores clásicos la conciencia —*cum-scire*: saber juntamente con— era el conocer concomitante (de uno mismo, por tanto, en cuanto subjetividad), que acompañaba al conocimiento directo de lo real.

La vida europea no admitía límites y se creía —el propio Hegel más que nadie— haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; solo falta recorrerlo, y por ello, la acción necesaria —la única— será mostrarlo y descubrirlo.¹⁸

Razón y ciencia darían todas las respuestas, ya que para recorrer el camino es suficiente el conocimiento: «Vivir será, bajo el reciente idealismo, previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento».¹⁹

Esta vida subyugada no cree padecer esclavitud y, arrastrada por el espíritu onanista, se eleva hacia la triste dicha de los dioses solitarios: «la vida instalada en el lugar del conocimiento resulta al propio tiempo sometida a él y deificada».²⁰

Todo el sentido descansa en la acción, puesto que el Espíritu ha dejado de ser creador: ya no cabe la contemplación. La deificación de la conciencia debe desplegarse en su ámbito de realidad: el mundo de las ideas, el pensamiento, la abstracción. La razón construirá el futuro luminoso —«la filosofía volvía a ser arquitectura»— y la ciencia suplirá todo lo que en el futuro queramos negar a esta arquitectura de las ideas: «para los no creyentes en la filosofía, el camino estaría señalado por la ciencia con un simple gesto indicador».²¹

Así describe Zambrano este mito del progreso: «Era el camino del progreso indefinido, ya que el hombre había vencido definitivamente los viejos obstáculos. Y estos "viejos obstáculos" no eran otros, no podían ser otros, que los levantados por la creencia en la divinidad. El hombre se había emancipado».²²

Aunque, más que de mito, habría que hablar de "sacralización" y de divinización: «Se vivían los momentos sagrados de una revelación. Aunque esta revelación fuese la de la emancipación de lo sagrado, no dejaban por ello de ser sagrados aquellos instantes».²³

Estamos, pues, ante una divinización de la conciencia, del espíritu humano, de sus realizaciones (historia) y de su capacidad de ilimitado progreso. Sí, aparentemente, hay motivo para el entusiasmo. Y no es extraño que toda exaltación de este mundo de las ideas, toda "ideología", al mostrar ese camino de emancipación, libertad y progreso irrestricto, sea capaz de producir seguidores tan fervorosos como los devotos

¹⁸ ZAMBRANO, María, *Ib.*, p. 103.

¹⁹ *Ib.*, p. 107.

²⁰ *Ib.*

²¹ *Ib.*, p. 103.

²² *Ib.*

²³ *Ib.*

de deidades. Cuando el pensamiento hegeliano alcanzase su verificación histórica, se vería simplificado hasta el esquematismo, «como sucede siempre que de una filosofía se extrae una ideología para las “masas”»; y estos “devotos” de la nueva deidad de la historia y del progreso, harán que «el antiguo sacrificio humano de ciertas religiones —tal la azteca— reapareciese bajo otra forma, la acción vendría a ser la misma: ofrecer el corazón y la sangre —metáfora usual de las pasiones— a un dios ahora llamado la historia».²⁴ En realidad, ese dios acabará reclamando algo más que pasiones, cuando llegue el tiempo de los totalitarismos y de la completa sumersión del hombre.

Sin embargo, nosotros, instalados ya en los años posteriores a las construcciones ideológicas —también Zambrano, en 1955, había conocido lo suficiente sobre ellas—, no podemos dejar de preguntarnos ¿cómo fue esta divinización? Y, más importante aún: ¿de qué clase de bondades o desdichas son portadores estos dioses?

Para alcanzar una respuesta, hemos de dirigir nuestra mirada hacia los fundadores de la nueva religión, que siguieron a Hegel. Zambrano pone de relieve que Marx y Comte, más que corregir a Hegel, focalizan el pensamiento de este hacia lo más relevante y atractivo del idealismo: la revelación de lo humano.

En Comte la visión emancipadora lleva ya al reconocimiento de una verdadera «religión sin Dios, la religión de lo humano». Al pie del Sinaí quiso el hombre librarse de Dios y construir ídolos. Ahora no quiere otros ídolos y otras divinidades distintos de él mismo: «al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante».²⁵

Zambrano no alberga duda de lo que tienen en común el idealismo alemán, el positivismo francés, el marxismo y el materialismo: la religión de lo humano. Y por eso considera que esta divinización es el acontecimiento «más grave de cuantos puedan haber conmovido los tiempos actuales».²⁶

Semejante divinización no resulta hacedera sin la apropiación, por parte del hombre, de los atributos pertenecientes a cualquier Dios: su omnipotencia, su capacidad... resultan inviables sin dar respuesta a lo que la «esperanza humana encuentra irrenunciable»: la «vida divina».²⁷

Y la respuesta no puede ser sino la que inspiraba el pensamiento hegeliano: la exaltación de la conciencia —espíritu humano subjetivo— en la historia, que reafirma lo *total y exclusivamente* humano de esta nueva religión. El hombre necesitaba

²⁴ *Ib.*, p. 107.

²⁵ *Ib.*, p. 106.

²⁶ *Ib.*

²⁷ *Ib.*

«dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo» y capaz de realizarse en el futuro, en la historia. Zambrano afirma que esta ascensión de lo humano, que pasa a ocupar «el puesto de lo divino», «aparece fulgurante en Nietzsche»:

Y en él se verifica el más trágico acontecimiento que al hombre le haya acaecido: que es, en su soledad emancipada, soñar con dar nacimiento a un dios nacido de sí mismo. En la desolación de lo «demasiado humano», sueña con engendrar un dios. El futuro en el cual este superhombre tendrá realidad llena el vacío de «el otro mundo», de esa supravida o vida divina desaparecida y de la cual lo humano se había emancipado.²⁸

1.2. *Lo humano sin los hombres*

Tras la desaparición de Dios, en esta nueva religión, los hombres creerán en *lo humano*: en esa humanidad que camina en la historia hacia un progreso ilimitado siguiendo el "destino del conocimiento" que descubren la razón y la ciencia. Pero, al creer en *lo humano*, no cabe creer en *el hombre*. El hombre, cada individuo, aparece como un puro "sin sentido", precisamente porque en él no puede ya jamás realizarse la vida divina y solo le cabe ser un actor, «servir de alimento a lo divino a través de la historia y en la historia».²⁹

Encontramos pruebas fehacientes en estos últimos cien años.

El culto a la personalidad de Hitler, Stalin o Mao componen una forma más de creer en lo humano, sin creer en el hombre: encarnan el mito del "superhombre" de Nietzsche. Y, constituyendo tales hombres la encarnación del espíritu de abstracción de esta historia-portadora-de-sentido, pueden aniquilar al hombre a favor de *lo humano*, no solo ante la pasividad de los demás, sino con el aplauso de los fanáticos de la "religión de lo humano".

De otro lado, que el hombre llegue a «servir de alimento a lo divino a través de la historia y en la historia» es lo que, bajo pretexto de progreso científico, ocurre cuando se pisotea la dignidad de la persona en aras de futuros progresos de *lo humano*: «Pues la historia parece devorarnos con la misma insaciable avidez de los ídolos más remotos. Avidez insaciable porque es indiferente. El hombre está siendo reducido, allanado en su condición a simple número, degradado bajo la categoría de la cantidad».³⁰

El hombre se encuentra ante un dios, surgido de sí mismo, pero cuyas razones son más desconocidas que los otros dioses que había conocido, precisamente porque este nuevo dios, "tan humano", le niega su "ser hombre":

²⁸ *Ib.*

²⁹ *Ib.*, p. 107.

³⁰ *Ib.*, p. 108.

¿No existe pues el hombre en la hora actual? Existir es resistir, “ser frente a”, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia. Job es el más antiguo “existente” de nuestra tradición occidental. Porque frente al Dios que dijo “SOY el que es”, resistió en la forma más humana, más claramente humana de resistencia; llamándolo a razones. ¿Se atreve el hombre de hoy a pedir razones a la historia?³¹

Así pues, ¿cuál es el destino del hombre?

Maria Zambrano concluye su análisis haciendo notar la paradoja de que, al idolatrar la Historia y el Progreso, el hombre recae en su pasado más empobrecido, menos humano: «Y así, el círculo ha parecido cerrarse para el hombre occidental; reaparece su prehistoria, su pasado hundido en la noche de los sueños, rechazado del campo de la memoria, aún inconsciente. Y aquello que el hombre no se atrevía ni a soñar ha sido —sigue siendo— realidad».³²

El Dios verdadero, al reclamar su condición de “el que Es”, afirmaba al propio hombre; el dios de “lo humano” solo puede reclamar su condición de “el que NO Es”, manifestando de modo entusiasta su exclusión de lo no-humano. Pero desde esa «impotencia de ser Dios» todo el despliegue de la «historia hecha ídolo» solo puede conducir a un juego de «fatalidades» a una «obstinación» que «no encuentra salida», en la que «el hombre —sin saberlo— devora su propio vida».³³

¿Cuál es, entonces, la “salida”?

Maria Zambrano sugiere al hombre adentrarse en la historia, hacer memoria, y sorprender el «instante en que se rompió su dicha»:

¿Se atreve el hombre de hoy a pedir razones a la historia? Aunque ella sea su ídolo, el hacerlo lleva consigo pedirle razones a sí mismo. Confesarse, hacer memoria para liberarse.³⁴

Y concluye así la introducción de *El hombre y lo divino*:

Y puesto que ha caído bajo la historia hecha ídolo, quizás haya de recordarse, adentrándose sin temor en ella, como el criminal vencido suele hacer volviendo al lugar de su crimen; como el hombre que ha perdido la felicidad hace también, si encuentra el valor: volver la vista atrás, revivir su pasado a ver si sorprende el instante en que se rompió la dicha. El que no sabe lo que le pasa hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia.³⁵

³¹ *Ib.*

³² *Ib.*

³³ *Ib.*

³⁴ *Ib.*

³⁵ *Ib.*, p. 109.

No olvidemos a qué dio lugar, en el siglo pasado, el devenir de la historia creada desde la «*religión de lo humano*».

Volvamos la mirada a la historia.

Preguntemos a la historia y, a la vez, hagamos historia: rompamos con esta creación monstruosa de una historia divinizada portadora-de-sentido; desvelemos la falsedad del mito del progreso; recobremos la cordura y miremos al que afirmó de sí mismo: “SOY EL QUE ES”, para así recuperar al hombre.

Nos lo sugiere —nos lo indica— Zambrano.

2. Vida y destino: el “hombre” como destino de la humanidad

2.1. La libertad que humaniza

Vasili Grossman escribe su novela *Vida y Destino*³⁶ en el tiempo de los totalitarismos, cuando los hombres-historia, los portadores-de-sentido, llevaron la destrucción a la tierra.

«La niebla cubría la tierra». El arranque de la novela evoca un tiempo de padecimiento y sacrificio del Hombre.

En otra ocasión, también «era de noche»³⁷ e, igualmente, la «hora y el poder de las tinieblas».³⁸

Siguen estas descripciones en el inicio de la obra de Grossman:

La luz de los faros del automóvil reverberaba...;
...no llueve, pero la humedad “había calado en la tierra”;
...el semáforo en rojo es una “vaga mancha rojiza” sobre el asfalto;
...el campo de concentración es un “aliento” que se percibe a muchos kilómetros;
...las sirenas lejanas llegan como un “aullido suave y prolongado”;
...las caras en los vagones del tren son “borrosas y pálidas”.³⁹

La incomodidad de los sentidos, incapaces de percibir formas, siquiera sean hirientes, o la experiencia de sensaciones desdibujadas, ambiguas y distantes, hacen que la entera realidad visible —la luz y la humedad, los sonidos y los rostros— sean

³⁶ GROSSMAN, Vasily: *Zhizn i sudba* (Lausanne, Switzerland: *L'Age d'Homme*, 1980). La novela se publicó en 1980 en Suiza con la ayuda de disidentes soviéticos; tr. cast.: *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2007 (en adelante, V.D.) traducida del ruso por Marta-Ingrid Rebón Rodríguez.

³⁷ Jn 13, 30.

³⁸ Lc 22, 53.

³⁹ V.D., p. 11.

los signos más expresivos del mundo doliente e intangible del espíritu humano. Es un tiempo terrible.

Como se trata de poder pensar y relatar lo propiamente humano, Grossman subraya que los sentidos son engañosos en sí mismos y la mente humana se engaña a sí misma. La cultura, la sociedad y cualquier lenguaje al uso, resultan pobres, hasta mezquinos: son solo la forma que algún poder o interés, alguna debilidad, inventa para su propia ambición, utilidad o desesperanza. Grossman prefiere dejar hablar al único mensajero al que cree capaz de revelar algo sobre el auténtico sentido de la vida de los hombres: las elecciones profundamente libres de cada individuo.

En el hecho de firmar, o no, una carta —como le ocurre al final de la novela al principal protagonista (Shtrum)—, un personaje puede encontrar la verdadera explicación del destino. No querer llevar una maleta, o no escoger el mejor lugar en una celda, son actos que califican a un hombre si es todo el hombre el que se implica en él.

No se encuentra lo esencial del hombre en las ideologías o en las teorías filosóficas que, con nobles, bellas o ruidosas palabras, dice asumir y vivir. Tampoco está en teosofías o religiones. Ni siquiera en sus propias respuestas psíquicas, anímicas o fisiológicas. Si se intuye una posibilidad de sentido, es a través del concreto obrar, en el ejercicio de la libertad de cada individuo, en el tiempo y el lugar que le es propio.

Esta libertad es reconocida y recuperada en la novela, y en cualquier vida, después de un tiempo de ocultación, especialmente cuando la realidad exterior y visible —la prisión, el hambre, la tortura y otras mil formas inimaginables de violencia y terror— parecen ser la única realidad. En esa experiencia del límite de sus fuerzas, el sujeto intuye que posee aquella libertad oculta y que, en su acción, recuperará su significado propio.⁴⁰

Los protagonistas de su novela saben que la libertad interior,⁴¹ en la medida en que siempre subsiste en medio de la tragedia, les permitirá ir más allá de una sim-

⁴⁰ Se trata de una idea desarrollada ampliamente por Frankl, y que fue tomando forma en un contexto vital muy parecido al de la novela de Grossman: los campos de concentración. Es clásico, al respecto, FRANKL, Viktor E.: *El hombre en busca de sentido*. Traducción de Christine Kopplhuber y Gabriel Insausti Herrero. Edición y prólogo de José Benigno Freire. Barcelona: Herder, 3ª impresión de la ed. de 2004, completamente revisada y actualizada. La obra tuvo varias versiones en alemán y en inglés, hasta alcanzar su forma definitiva en *Man's Search for Meaning*. New York – London – Toronto – Sydney: Pocket Books, 1959, 1962, 1984, 1985.

⁴¹ V.D., p. 1065. Es la experiencia de Solzhenitsyn: «Podemos afirmar nuestra libertad interior incluso en condiciones externas de falta de libertad. En dicho entorno no perdemos la posibilidad de avanzar hacia metas morales (por ejemplo la de dejar esta tierra siendo mejores hombre de lo que nos ha hecho nuestro legado hereditario): La necesidad de luchar contra nuestro entorno recompensa nuestros esfuerzos con un triunfo interior aún mayor». SOLZHENITSYN, Alexander: *From Under the Rubble*. Boston: Little Brown, 1951, pp. 21-22; citado en PEARCE, Joseph: *Solzhenitsyn: A Soul in Exil*. Harper Collins, 334; traducción español: *Solzhenitsyn. Un alma en el exilio*. Ciudadela Libros, 2007, p. 272.

ple elección: les salvará la vida. Y les salvará precisamente si son capaces de elegir a cierto nivel y de cierto modo.

Pero es necesario que devengan aptos para juzgar lo elegido con «la pureza de un pequeño hombre».⁴² Hablamos de esa intensidad en el vivir, en el que cada protagonista —cada ser humano— sabe que es verdaderamente él mismo quien actúa, y que ese modo de actuar es único e irrepetible, precisamente, porque es él el verdadero autor de su obrar y actuar.

A veces, a esta libertad solo le cabe una última posibilidad, quizás tan solo consiste en cierta manera de mirar a la muerte, una manera que hace que un niño (al morir él mismo, gaseado por los nazis, pero envuelto en esa mirada) pueda conocer «qué luminosos, qué feroces y maravillosos pueden ser los ojos de un ser humano que por una fracción de segundo ha reconquistado la libertad».⁴³ Porque es la libertad, así realizada y cumplida, la que configura y salva la identidad última del sujeto y, con ello, su vida y su destino. Así se verifica la intensidad y autenticidad del actuar. Así, lo que cada protagonista realiza, alcanza su sentido, incluso frente al dolor o la muerte.

2.2. *La masificación que aniquila*

El comienzo de la novela goza de una extraordinaria fuerza para mostrar cómo el espíritu de abstracción construye crueles espacios de dolor. Tras la descripción de la ambigua naturaleza, enseguida aparece la materialidad del espantoso lugar: «de la niebla emergió el recinto del campo», cuya uniformidad —en la filas de alambradas, de barracones, de calles— «expresaba el carácter inhumano del enorme campo». La uniformidad de lo material se contrapone a la vida: «entre millones de isbas rusas no hay ni habrá nunca dos exactamente iguales», «todo lo que vive es irrepetible». Y como el campo quiere matar la vida, mata la diferencia: «la vida se extingue allí donde existe el empeño de borrar las diferencias y las particularidades por la vía de la violencia».⁴⁴

La inmensa galería de personajes en la novela no es caprichosa, ni resultado del frenesí creativo: es una reivindicación de la vida, de su riqueza, de su diversidad, y de esa originalidad inherente a cada libertad.

Dos trenes se cruzan —uno vacío, el otro, con su carga de almas tristes y dolientes—, camino de la muerte. El maquinista y su ayudante son insensibles al carga-

⁴² V.D., p. 1066.

⁴³ V.D., p. 697

⁴⁴ V.D., pp. 11 y 12.

mento de seres humanos que transportan: «de no ser por la maldita desinfección de los vagones podríamos haber regresado a la hora de la comida». Y cuando el hombre es insensible al hombre, los elementos deben gritar por él:

... el aire desgarrado chilló,
las luces grises centellearon,
y, de repente,
el espacio y la luz matutina del otoño,
despedazada en fragmentos,
se unieron en una vía que avanzaba regularmente...⁴⁵

Si el campo de concentración quiere matar la vida, la homogeneidad de calles y barracones es la primera forma de negación de toda diferencia, negación que precede a cualquier modo de aniquilación. Esa uniformidad avanza y se hace visible de infinitos modos en los «miles de habitantes de los barracones del campo»: «...el mismo color de tez, la misma ropa, el mismo paso extenuado, la misma sopa...».⁴⁶ Pero la verdadera uniformidad, la verdadera muerte, está en intentar fijar un único destino para todos los desgraciados.

A veces la libertad y su originalidad deben reinventarse y recrearse con referencia al pasado, como ocurre en el campo de concentración alemán. Frente al destino común, estaba la diferente «visión del pasado», y «cuanto más dura había sido la vida de un hombre antes del campo, mayor era el fervor con el que mentía. Aquellos embustes no servían a ningún objetivo práctico; representaban un himno a la libertad: un hombre fuera del campo no podía ser desgraciado».⁴⁷

Después de todo, es una forma de prepararse:

Y es muy frecuente
que el moribundo hable de viajes largos,
de viajes por transparentes mares azules, por archipiélagos remotos,
y que se quiera arrojar del lecho
porque va a partir el tren, porque ya zarpa el barco.⁴⁸

La expresión “destino” en la obra de Vasili Grossman no es unívoca, ni siquiera en un mismo capítulo. Cuando en el segundo alude a que los prisioneros «compartían el mismo destino» o «estaban unidos por un destino común» se refiere a ese fin, el exterminio, que la perversa imaginación de los nazis ha planificado. Fin que asemeja destinos y para el que, previamente, «el espíritu innovador del nacionalsocialismo»

⁴⁵ V.D., p. 12.

⁴⁶ V.D., p.13.

⁴⁷ V.D., p. 14.

⁴⁸ ALONSO, Dámaso: «Hijos de la ira: Preparativos del viaje»; en *Antología de nuestro monstruoso mundo. Duda y amor sobre el ser supremo*. Madrid: Cátedra, 1985. *Hijos de la ira*, se editó por primera vez en Madrid, en la editorial Revista de Occidente, en 1944.

inventa y da forma a una criminalización generalizada —algunos «iban a parar al campo por haber contado un chiste»— y a una jerarquía de poder entre los prisioneros, en cuya cúspide se sitúa al verdadero delincuente.

Pero el destino no se agota en ese fin planificado por los asesinos; se construye también en el pasado, con la vida entera, y con la última actitud ante la muerte.

Hacia atrás, el destino se viste en franjas de color en las chaquetas de los prisioneros. Las de color lila, por ejemplo, revelan al emigrado alemán que ha huido de su país: aunque «en el campo había hombres con un destino tan peculiar que no habían podido encontrar tela de un color que se ajustara convenientemente al suyo»,⁴⁹ como el encantador de serpiente indio, que de todo modos también recibiría «un puesto en los catres».

Y hacia delante, frente a la muerte, resuena en toda la obra, aunque no se mencione, la socrática afirmación de que «es mejor padecer una injusticia que cometerla».

Las más de las veces este principio solo se puede ver a través de un negativo: como esos miserables *Kapos*, *Lagerälteste*, *Blockälteste* y *Stubenälteste* —prisioneros transformados en carceleros de sus compañeros— que, con su colaboración al exterminio, proclaman la socrática verdad, siquiera sea a través de su vergonzosa elección. En definitiva, el propio Sócrates hace su afirmación ante el padecimiento inminente de la injusticia y en el momento en que, para evitar el sufrimiento, se le ofreció como alternativa que él mismo se constituyera en injusto. Sócrates eligió padecer, y su destino es reconocido como el propio de los justos. Los *Kapos* eligieron cometer injusticia, y su destino quedó sellado entre los injustos.

Y es que el destino del que se habla en la novela nunca es el "fatum" de los antiguos, no es un fin inexorable, tejido para cada hombre por fuerzas oscuras o desconocidas. Y no lo es porque, en último término, todo depende de la libertad del hombre y de su encuentro con otras libertades: más adelante, en el capítulo dedicado a la libertad (Parte 1ª, C. 50), Grossman, ante la visión del hombre sometido al «caldero de la violencia totalitaria», se pregunta: «¿pierde el hombre su deseo inherente a ser libre?» Y no duda en afirmar que en la contestación a esta pregunta «se encierra el destino de la humanidad y el destino del Estado totalitario».⁵⁰ Esa respuesta se da un poco más adelante: «La aspiración innata del hombre a la libertad es invencible; puede ser aplastada pero no aniquilada». Y así, aunque la libertad esté sujeta por la violencia, siempre subsiste como aspiración, como deseo, y en ello «se halla la luz de nuestros tiempos, la luz del futuro».⁵¹

⁴⁹ V.D., p. 15.

⁵⁰ V.D., p. 264.

⁵¹ *Ib.*

Sea como fuere, aunque no cabe negar que el destino está y queda siempre abierto por el deseo sempiterno de libertad y por la posibilidad de su ejercicio, ahora estamos en la hora oscura. Tan oscura y tenebrosa que los antiguos ciudadanos de la alegre Europa del periodo de entreguerras habitan en ese momento «las ciudades de la Nueva Europa», ciudades bajo el «terrorífico resplandor rojo y negro de los hornos crematorios».⁵²

Y, así, los dos primeros capítulos de la novela crean un impresionante pórtico en el que la luz de nuestros tiempos, el destino iluminado por la libertad, es solo el pabito vacilante, que titila en medio de un huracán de fuego rojo y negro. Y sobre esa débil llama del destino del hombre verdaderamente libre —el de la libertad interior— se suscita el gran interrogante que late en toda la novela: saber si este hombre, torturado y violentado hasta el límite de sus fuerzas, puede llegar a perder su anhelo de libertad y su deseo de vivir, o, por contrario, es capaz de encontrar un destino que vale más que la vida y le otorga la razón de vivir.

3. La comprensión de lo humano: la bondad de los hombres

El primer protagonista que aparece en *Vida y Destino* es Mostovskói, un viejo bolchevique que había sido fundador del partido. Cuando es llevado al campo de concentración se topa con un obispo polaco, que le cuenta «la represión que Hitler había organizado contra el clero de su país». Pero Mostovskói se limita a vituperar «contra el catolicismo y el Papa», por lo que el obispo, «guardó silencio».⁵³ Más adelante, en el diálogo de Mostovskói con Liss, oficial de las SS (Parte 2ª, C 15), este confirma: «sé que para usted soy un espejo»; y le aclarará: «ustedes nos enseñarán siempre y serán nuestros discípulos. Pensaremos juntos».⁵⁴ Después de todo, en los años veinte, los bolcheviques...

[...] fueron desarticulando y encarcelando a los “católicos del este” (discípulos de Vladímir Soloviev) y al grupo de A.I. Abrikósova. En cuanto a los católicos propiamente dichos, los sacerdotes polacos, éstos iban a prisión sin que hiciera falta causa aparente.⁵⁵

Y el mismo Solzhenitsyn asegura:

⁵² V.D., p. 15.

⁵³ V.D., p. 18.

⁵⁴ V.D., p. 511.

⁵⁵ SOLZHENITSYN, Alexander. La edición manejada es la traducción castellana de la francesa: Alexandre Soljénitsyne (trad. Geneviève Johannet), *L'Archipel du Goulag 1918-1956: essai d'investigation littéraire* [« Архипелаг гулаг »], t. I, Paris, Fayard, 2011 (1^{re} éd. 1973), 565 p., partie 1 & 2. Traducción española: *Archipiélago Gulag I*. Barcelona: Tusquets, 2ª ed. 2007, p. 62.

Es imposible evitar la comparación entre la GESTAPO y el MGB (Ministerio de Seguridad del Estado de la URSS), hay demasiadas coincidencias, tanto en los años como en los métodos. Más natural aún es que las comparen quienes han pasado por la GESTAPO y el MGB, como Yevgueni Ivánovich Divnich., un emigrado. La GESTAPO lo acusó de actividades comunistas entre los obreros rusos de Alemania y el MGB de contactos con la burguesía mundial. Tras comparar, Divnich saca una conclusión desfavorable para el MGB: aunque en ambas partes torturaban, la GESTAPO buscaba la verdad y, cuando la acusación quedó refutada, soltaron a Divnich. El MGB no buscaba la verdad y cuando agarraba a uno no estaba dispuesto a soltarlo de sus garras.⁵⁶

Muchos años después, en su Europa Central, William T. Vollmann vuelve sobre lo que llama la "ecuación moral" del stalinismo con el hitlerismo. Y señala que «no es nada nuevo, V. Grossman fue el primero en apuntar esta teoría, y quién mejor lo ha hecho, con su novela *Vida y Destino*».⁵⁷

No es cierto.

Ni esa teoría es simple teoría, ni fue Grossman el primero en apuntarla. Muchos escritores, especialmente británicos, descubrieron la misma equivalencia cuando la Guerra civil española planteó abiertamente la supuesta oposición marxismo-fascismo, comprendiendo que era una "oposición de iguales" (por ejemplo, Evelyn Waugh, en una carta al *New Statesman* de 5 de marzo de 1938). Y Hannah Arendt lo expuso expresa y desarrolladamente en su obra de 1951, *Los orígenes del totalitarismo* (Grossman concluye su novela en 1959, solo cuando tras la muerte de Stalin parece que recuperó su "libertad interior"). Todo ello sin contar con la reconocida proclamación que los nazis hicieron de su condición de aprendices del marxismo.⁵⁸

Ya en el campo, Mostovskói conoce a un sacerdote italiano, Guardi; y le sorprende que fueran tan diferentes el «Guardi de día» —que «hablaba de la sopa, de los recién llegados, pactaba intercambios de raciones con los vecinos, se acordaba de la comida italiana...»— y el «Guardi de noche»:

Por la noche, cuando los prisioneros empezaban a dormirse, Guardi se convertía en otro hombre. Se arrodillaba en el catre y rezaba. Parecía que en sus ojos extasiados, en aquel terciopelo negro y penetrante, podían ahogarse todos los sufrimientos de la ciudad-presidio. Los tendones de su cuello moreno se tensaban como si estuviera haciendo un esfuerzo físico; su rostro largo e indolente adoptaba una expresión de obstinación sombría y feliz. Rezaba durante mucho rato, y Mijaíl Sidorovich (Mostovskói) se dormía arrullado por el bisbiseo suave y apresurado del italiano. Por lo general, Mostovskói se despertaba una o dos horas más tarde y, para entonces, Guardi ya dormía. El italiano tenía un sueño agitado, como si trataran de acoplarse sus dos naturalezas, la diurna y la nocturna. Roncaba, chasqueaba los labios, hacía rechinar los dientes, expulsaba

⁵⁶ IDEM, p. 179.

⁵⁷ VOLLMANN, William T.: *Europe Central*. New York: Penguin, 2005 [1st ed. Hardcover. 2005]; tr. cast.: *Europa Central*. Barcelona: Mondadori, 2007, p. 798.

⁵⁸ ARENDT, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1951, 1958, 1966, 1968 y 1973; tr. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 4^a ed., 2004, p. 790.

gases intestinales estruendosamente y de repente entonaba, arrastrando la voz, hermosas palabras de una oración que hablaba de la Misericordia de Dios, la Santa Virgen.⁵⁹

Mostovskói y otros prisioneros soviéticos gastan bromas al sacerdote y le preguntan «si de verdad había mantenido el voto de castidad». Guardi responde: «Los revolucionarios rusos iban al presidio y al patíbulo por sus ideales. ¿Por qué, entonces, dudaban de que un hombre pudiera renunciar a la intimidad con las mujeres por ideales religiosos? Eso no tenía ni punto de comparación con el sacrificio de la propia vida». Pero uno de ellos comenta: «No lo estará diciendo en serio».⁶⁰

Mostovskói quería provocar al sacerdote y, en otra ocasión, le habla del cierre de iglesias y monasterios que los bolcheviques habían llevado a cabo.⁶¹ Y como Guardi se limita a asentir y a mirarlo fijamente con sus ojo negros, cree que no lo ha comprendido; pero este le dice que sí, que le ha comprendido, pero que no sabe por qué se empeña en contarle tales cosas.

Dos hombres mueren juntos. Los dos iniciaron una búsqueda que diera sentido a sus vidas, y los dos lograron configurar sus acciones a partir de esa búsqueda y de sus ideas o creencias. Por ellas son hoy prisioneros. Pero les llevan por caminos diversos y les conducen a un fin diverso. Mostovskói guía sus acciones por una ideología, una idea que el pensamiento concibe y convierte en absoluto, hasta el punto de que la realidad acaba formando parte de la idea. En cambio, Guardi orienta sus acciones por una creencia, que supone una determinada forma de ver y comprender la realidad, pero que siempre está puesta a prueba. Aquél nunca tendrá que juzgar su ideología según la realidad; al contrario, siempre someterá la realidad a su ideología. El creyente tendrá que confrontar su fe con la realidad, y si su fe, vivida en plenitud, no es capaz de dar respuesta al mundo real, sabrá que su fe es una gran mentira.⁶² Por eso, las creencias del sacerdote, su fe, son incomprensibles para el bolchevique: no entiende como alguien puede dejar que “su idea” —él no concibe la fe, ninguna forma de fe— sea tan débil, tan necesitada de verificación. Él admite solo las ideas que, como la marxista, se imponen a la realidad, la doblegan, la obligan a plegarse a sus explicaciones y acaban convirtiéndose en la única realidad posible. Por eso provoca a Guardi, para intentar comprender su “extraña idea”, una idea tan poco ambiciosa. Pero Guardi, lógicamente, no tiene respuestas aceptables; y, así,

⁵⁹ V.D., p. 21

⁶⁰ V.D., p. 20

⁶¹ Viktor Frankl señalaba: «In general there was also a “cultural hibernation” in the camp. There were two exceptions to this: politics and religion: En general, en el campo sufríamos también de “hibernación cultural”, con solo dos excepciones: la política y la religión». FRANKL, Viktor: *Man's Search for Meaning*, cit. p. 52; tr. cast., p. 62.

⁶² Por eso, o la fe es racional o, de lo contrario, es ideología. Y si concluimos que toda fe es irracional, entonces nunca hay fe, solo ideologías. Pero si solo hay ideologías, no existe una realidad única a la que los hombres puedan apelar para conocerse y juzgarse.

cuando explica su castidad, le espetan: «no lo estará diciendo en serio». No obstante, por la noche «se arrodillaba en el catre y rezaba» y, al rezar, «parecía que en sus ojos extasiados, en aquel terciopelo negro y penetrante, podían ahogarse todos los sufrimientos de la ciudad-presidio». Es la voluntad, la libertad de un hombre que reza, el misterio que deja abierto el camino para un destino común. No la ideología o la creencia por sí misma, sino cualquier hombre en busca de su plenitud.

Así, el hombre que inicia y sigue esa búsqueda —a veces en formas imprecisas, oscuras, o incluso arriesgadas para su propia felicidad— mantiene viva la misma libertad y queda abierto a la plenitud. En cualquier caso, Mostovskói y Guardi viven, como la mayoría de los personajes de esta novela, una experiencia común: el sufrimiento y las privaciones no solo no matan esa búsqueda, sino que la exacerbán, la acentúan y la hacen más reflexiva. Quizás es el rasgo más curioso desde la perspectiva de la sociedad de consumo: en nuestra acomodada civilización la mera referencia a una búsqueda relativa al sentido de la vida aparece como una distracción inoportuna, un extraño misticismo o alguna rebuscada forma de marketing. Pero nos suicidamos más, física y espiritualmente. Acaso para matar ese incómodo anhelo de seguir buscando. La nuestra sí que es una "tierra baldía", en permanente invierno, con hombres con una exigua vida, cuyo espíritu se alimenta de secos tubérculos:

El invierno nos mantuvo caliente, cubriendo
La tierra de nieve que olvida, alimentando
Con secos tubérculos un poco de vida.⁶³

Y antes que el hombre Sant Louis, la chilena ya lo comprendió:

¡...estas pobres gentes del siglo están muertas
de una laxitud, de un miedo, de un frío!
(...)
como Lázaro ya hieden, ya hieden,
por no disgregarse, mejor no se mueven.
¡Ni el amor ni el odio les arrancan gritos!⁶⁴

Tras Guardi, se nos introduce a Ikónnikov, al que los demás prisioneros consideran un "yuródivi", un visionario. Tenía la resistencia de un loco, y «seguramente solo la voz de un loco podría sonar así de clara y sonora». Lo trataban «con una piedad aprensiva».⁶⁵

Para Mostovskói, aunque se burle de él, Ikónnikov es quién ilumina la hipocresía en la que ha vivido tras los ideales de juventud —lo veremos después—: «Durante

⁶³ ELIOT, T. S.: *The waste land*; en *The Complete Poems and Plays 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace, 1962; tr. cast. *La tierra baldía* ("The burial of the dead", vers. 5-7). Ed. Bilingüe de Viorica Patea. Madrid: Cátedra, 2005, p 197.

⁶⁴ MISTRAL, Gabriela: *Al oído de Cristo. Desolación*; en *Poesías Completas*. Madrid: Aguilar, 3ª ed. 1966, p. 5.

⁶⁵ V.D., p. 21.

las conversaciones con Ikónnikov, Mostovskói se irritaba, se volvía rudo y sarcástico, lo tildaba de majadero, calzonazos y bobalicón. Pero, al mismo tiempo que se burlaba de él, cuando no lo veía lo echaba de menos». ⁶⁶

Ikónnikov representa la otra forma de ver los horrores del siglo XX, tan distinta a la documental y narrativa que ahora conocemos; la visión que deja herida el alma de por vida:

Durante el periodo de colectivización...
Vio caer en la nieve a personas extenuadas que ya no volvían a levantarse
Vio pueblos «cerrados», sin un alma, con las puertas
 Vio una campesina arrestada,
 cubierta de harapos,
 el cuello carniseo,
 las manos oscuras de trabajadora,
a la que quienes la escoltaban miraban con espanto;
 la mujer enloquecida por el hambre,
 se había comido a sus dos hijos.

...

Cuando estalló la guerra...
... vio el sufrimiento de los prisioneros de guerra, las ejecuciones de los judíos...

La primera conversación entre ellos es capaz de trasladarle a su infancia, «cuando su hermano mayor, de regreso del seminario, discutía con su padre de cuestiones teológicas». Es lo que se le suscita cuando, a la pregunta de Mostovskói «¿qué hay de bueno?», el otro responde: «¿De bueno? ¿Y qué es el bien?» ⁶⁷

Para Grossman, el diálogo que sigue afecta de modo esencial a la cuestión sobre la «vida y destino» de los hombres. No es casual que el diálogo arranque de un modo que evoca irónicamente al de Jesucristo con el joven rico en Mateo, 19:

Maestro, ¿Qué tengo que hacer de bueno para alcanzar la vida eterna? Él le dijo: ¿Qué me preguntas acerca de lo que es bueno?

El yuródivi, como Jesús, no cree que la pregunta sobre lo bueno, incluso formulada de modo tan coloquial o banal como lo hace Mostovskói —«¿qué hay de bueno?»—, que solo pretende un saludo, pueda dejarse de lado. Ikónnikov cree también, como Cristo, que la pregunta sobre lo bueno se refiere a Dios.

Pero si Jesús responde que «el único bueno es Dios», el yuródivi dirá:

⁶⁶ V.D., p. 28.

⁶⁷ V.D., p. 22.

El quince de septiembre del año pasado fui testigo de la ejecución de veinte mil judíos, entre ellos mujeres, niños y ancianos. Ese día comprendí que Dios no permitiría algo así y que, por tanto, Dios no existía...⁶⁸

Pero antes, al inicio del diálogo se suscita una cuestión previa, la del modo o método desde el que abordar la respuesta sobre lo bueno:

— ¿Qué hay de bueno, camarada? —preguntó Mijaíl Sidorovich Mostovskói, que esbozó una sonrisa burlona cuando Ikónnikov, con acento declamatorio, profirió

— "¿De bueno? ¿Y qué es el bien?"

(...)

— Es un viejo dilema muy manido —dijo Mostovskói—. Le dieron vueltas ya los budistas y los primeros cristianos. También los marxistas se han afanado lo suyo.

— ¿Y han encontrado la solución? —pregunto Ikónnikov en un tono que provocó la risa de Mostovskói.

— Bueno, el Ejército Rojo —replicó Mostovskói— lo está resolviendo ahora. Pero perdone, percibo en su voz un eco de misticismo, algo que no se comprende bien si no corresponde a un pope o a un tolstoísta.

— No podría ser de otra manera —dijo Ikónnikov—, he sido tolstoísta.⁶⁹

— ¡No me diga! —exclamó Mostovskói. Aquel extraño individuo despertaba su interés.

— ¿Sabe? —continuó Ikónnikov—. Estoy convencido que las persecuciones que los bolcheviques acometieron contra la Iglesia después de la Revolución han beneficiado a la fe cristiana. Antes de la Revolución la Iglesia se hallaba en un estado lamentable.

Mijaíl Sidorovich observó afablemente:

— ¡Usted es un verdadero dialéctico! He aquí que yo también, a mis años de vejez, tengo la oportunidad de presenciar un milagro evangélico.

Si Ikónnikov alude a la persecución religiosa es porque se ha tomado en serio la respuesta de Mostovskói de que la acción del Ejército Rojo, en Stalingrado, es la respuesta al problema del Bien. No es una respuesta ilógica, sabe que es la más coherente con el marxismo y la declaración de Marx en las Tesis sobre Feuerbach de que «toda la vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que empujan a la teoría hacia el misticismo hallan su respuesta racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis».⁷⁰

⁶⁸ *Ib.*

⁶⁹ Tolstoístas o tostoyanos: «... movimiento religioso-utópico surgido alrededor de 1880 siguiendo las ideas de Lev Tolstói (gran admirador de Rousseau) contenidas en *Confesión*, *Mi Credo* y *Sonata a Kreutzer*. Tolstói proponía una transformación de la sociedad mediante el perfeccionamiento moral y religioso y «responder al mal rechazando la violencia». SOLZHENITSYN, Alexander: *Archipiélago Gulag I*, Glosario, cit., V.D., p. 22.

⁷⁰ Citado por MACINTYRE, Alasdair: *Marxism & Christianity*: Gerald Duckworth & Co Ltd.1995; tr. cast. *Marxismo y cristianismo*. Edit. Nuevo Inicio, 2007, p. 76.

Y también: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que importa es cambiarlo».⁷¹

Por tanto, Mostovskói cree verdaderamente que si el bien o lo bueno es algo, no puede ser sino el resultado de la acción revolucionaria que en este momento se hace efectiva en el poder militar del Ejército Rojo. Y un marxista no deja de creer en una forma de bien, incluso propone una explicación del error y del mal:

[...] el marxismo no está, en modo alguno, en una relación de antagonismo frontal respecto del cristianismo, sino que más bien, —y justamente por ser una visión secularizada de la teología cristiana que había hecho Hegel— tiene mucho de los rasgos de una herejía cristiana. El marxismo está mucho más cerca de esto que de la incredulidad cristiana. El marxismo es, en consecuencia, una doctrina con el mismo alcance metafísico y moral que el cristianismo, y es la única doctrina secular posterior a la Ilustración que tiene semejante alcance. Propone un modo de comprender la naturaleza, y la naturaleza humana, da cuenta de la dirección y del significado de la historia y de los criterios con los que hay juzgar la corrección de una acción, y propone una explicación del error y del mal. Y cada una de estas cosas viene integrada en una visión global del mundo, una visión del mundo que solo se puede hacer inteligible del todo cuando se la entiende como una transformación del cristianismo.⁷²

A la visión de Mostovskói responde Ikónnikov con la idea de que «las persecuciones que los bolcheviques acometieron contra la Iglesia después de la Revolución han beneficiado a la fe cristiana». ¿Por qué? ¿Qué quiere dar a entender? Mostovskói piensa que Ikónnikov utiliza la lógica dialéctica —«¡Usted es un verdadero dialéctico!»—, las tres grandes leyes de la dialéctica: la de la “negación de la negación”, la “ley del paso de la cantidad a la cualidad” y la “ley de la coincidencia de opuestos”. Quien niega el bien como clave de interpretación de lo humano y solo acepta la fuerza de la acción revolucionaria, se verá negado y refutado por un resurgir del mismo bien que creyó superar; cuanto mayor es el despliegue de la fuerza revolucionaria, más se acerca al salto cualitativo de un orden al margen de la revolución; y quién creía combatir a un enemigo se convierte en su mejor aliado. Por eso bromea con un eventual triunfo del cristianismo —«...tengo la oportunidad de presenciar un milagro evangélico»—, que parece recordar la famosa ironía de Stalin: ¿Cuántas divisiones tiene el Papa?

Pero la respuesta da un giro a la conversación, pues Ikónnikov no pretende defender la fe cristiana, ni cree en ella, aunque sí en otra forma de comprender lo humano:

— No —respondió Ikónnikov con aire sombrío—. Para usted el fin justifica los medios, y los medios que emplean son despiadados. Yo no soy dialéctico y usted no está asistiendo a ningún milagro.

⁷¹ *Ib.* p. 76

⁷² V.D., p. 10.

— Muy bien —contestó Mostovskói, repentinamente irritado — ¿en qué puedo ayudarle?

Ikónnikov, adoptando como un soldado la posición de firmes, dijo:

— ¡No se ría de mí! —su voz triste ahora sonó trágica —. No me he acercado a usted para bromear. El quince de septiembre del año pasado fui testigo de la ejecución de veinte mil judíos, entre ellos mujeres, niños y ancianos. Ese día comprendí que Dios no permitiría algo así y que, por tanto, Dios no existía. En la actual tiniebla, veo claramente vuestra fuerza y el terrible mal contra el que lucha...

Frente a las formas de interpretación o a los métodos que Mostovskói pueda pensar o utilizar para abordar el problema del Bien, el rechazo de Ikónnikov no se basa en otra filosofía o ideología que pudieran confrontar con aquel, ni siquiera su antiguo tolstoísmo o un nuevo cristianismo, no es un rechazo a nada que Mostovskói pueda pensar o decir, sino que es la forma afirmativa de su primera duda: «¿De bueno? ¿Y qué es el bien?»

No hay Dios, y no hay bien. Solo queda el terrible mal contra el que hay que luchar, solo queda «vuestra fuerza», la fuerza bolchevique, que no es el Bien, ningún bien. Y si el Ejército Rojo tiene la apariencia de bien es solo porque lucha contra otro terrible mal. Es la forma en que Grossman retoma la idea de Los hermanos Karamazov: «Si Dios no existe, todo está permitido».

Al final no queda "el bien", solo bondad, interpretada como la respuesta concreta, actual y eficaz de un hombre a favor de otro hombre:

— Allí donde hay violencia —explicaba Inkónnikov— impera la desgracia y corre la sangre. He sido testigo de los grandes sufrimientos del pueblo campesino, aunque la colectivización se hacía en nombre del bien. Yo no creo en el bien, creo en la bondad.

— Según sus palabras, deberíamos horrorizarnos cuando, en nombre del bien, ahorquen a Hitler y a Himmler. Horrorícese, pero no cuente conmigo —respondió Mijaíl Sidorovich.

— Pregunte a Hitler —objetó Inkónnikov, le dirá que incluso este campo se erigió en nombre del bien.

Mostovskói tenía la impresión de que los razonamientos lógicos que se afanaba en formular durante sus conversaciones con Ikónnikov eran comparables a los infructuosos intentos de un hombre por repeler a una medusa con un cuchillo.

— El mundo no se ha elevado por encima de la verdad suprema que formuló un cristiano en la Siria del siglo VI —repitió Ikónnikov—: «Condena el pecado y perdona al pecador». ⁷³

Para Inkónnikov (para Grossman), el bien, así, en abstracto, no es sino uno de los muchos enunciados que adoptan los juicios teóricos que son del gusto de tantas ideologías, y de tantas filosofías y religiones vividas como ideologías. Juicios de los

⁷³ V.D., p. 25.

que nada válido puede concluirse sobre la vida y el destino de los hombres, pues en ellos no queda espacio para la libertad. Por eso ni siquiera Hitler puede ser ahorcado en nombre de una abstracción. Pero que Grossman prefiera la bondad del concreto individuo que actúa y vive —magistralmente dibujada en el personaje de Jristia Chulniak, la vieja campesina ucraniana que acoge a Semiónov— a cualquier forma teórica de concebir el bien y de construir una norma práctica para la acción humana no significa que relativice esa bondad y la transforme en un mero sentimiento. Al contrario, él sabe que «bajo la crueldad siempre hay un lecho de sentimentalismo».⁷⁴ Las éticas que reducen lo moralmente bueno al eco agradable, apreciable y emotivo que en el yo tiene una determinada forma de comportarse, son especialmente repugnantes por alimentar un subjetivismo que justifica a cualquier asesino y genocida.

No, cuando Grossman rechaza la idea de bien de la que Hitler puede apropiarse, lo que repudia es, una vez más, el pensamiento abstracto que fagocita las realidades y que se apropia del mismo bien, pues sabe que no es el pensamiento lo que da la medida de lo bueno, sino la libertad del hombre contrastada con la realidad de los otros. Por eso ensalza la bondad, porque la bondad es el bien que se nos ha manifestado, el que hemos visto y oído, y del que podemos dar testimonio: Inkónnikov logrará triunfar sobre el mal, y conocerá el bien, cuando, finalmente, cumpla su destino al ser ejecutado por negarse a trabajar en la construcción del campo de exterminio (Parte Segunda, C. 40). Incluso esa bondad, por mirar de frente al hombre y por ser capaz de tratarlo como persona, puede ser juicio y condenación. Entonces sería posible no horrorizarse con el ahorcamiento de Hitler y Himmler, y apelar al Bien y la Justicia (solo pueden llamarse así, con mayúsculas, cuando no son abstracciones sino realidades encarnadas).

En realidad, Grossman está de acuerdo con Aristóteles, en el sentido de que si bien todos tienden a lo que les parece bueno, y de ese modo construyen sus acciones, hay que tener en cuenta que tal como uno es así percibe lo bueno: lo que no significa sino que la propia condición y ser personal del sujeto configura una apariencia de lo bueno bajo cuyo criterio actúa (*Ética a Nicómaco*; 1114 b). De modo que los frutos de lo bueno que el hombre realiza —que no otra cosa es la bondad vivida y experimentada en la concreta relación con el prójimo— nos darán, en el hombre bueno, la medida de un verdadero bien, y la de un bien aparente (en realidad, profunda maldad) en el hombre malvado.

Las escuetas reflexiones de Inkónnikov incluyen también un desprecio de la lógica marxista y, con ello, una refutación de la dialéctica y la metafísica hegelianas, que creen que el error es un momento de la verdad porque la verdad es —no se reve-

⁷⁴ SOLZHENITSYN, Alexander: *Archipiélago Gulag I*, cit., p. 239.

la— su propio desarrollo progresivo⁷⁵ y que sustentan la idea de que la destrucción y la nada pueden ser un momento del progreso.

Esa misma lógica también puede alimentar cualquier retórica de la transgresión y cualquier anarquía, pues salvando el error y la nada en el mito del Progreso, es fácil construir un mundo sin verdaderas reglas. Sartre subrayó que la dialéctica no posee otras leyes que las producidas por el propio proceso (dialéctico), en el que todas las razones se disuelven, se reconstruyen, vuelven a superarse, y vuelven a reconstruirse, en un proceso siempre crítico, siempre relativo y siempre al servicio de una ideología que se funda en la razón dialéctica y se confunde con ella.

Hoy vivimos esto en plenitud: los procedimientos lo son todo y lo justifican todo.

* * *

En el fondo, interpretado metafísicamente, en cuanto hemos visto —con ropajes tan diversos— late la oposición entre realidad, en su acepción más fuerte, y nihilismo, en sus variadas formas.

La única opción teórica y existencialmente viable podría encarnarse, entonces, en la secuencia que hilvana y liga férreamente, con auténtico y denso contenido, términos como libertad —real y concreta: la única posible—, ser personal y Ser divino.

⁷⁵ HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. La edición en castellano se basa en el texto de Johannes Hoffmeister, de la Editorial Félix Meiner, Hamburgo; tr. cast., *Fenomenología del espíritu*. Sexta reimpresión, en España, 1985. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. F.C.E. España: «...la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que solo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. (...) La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella» (pp. 8 y 9). Y más claro aún: «...si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo. En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no solo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no» (p. 52).

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la *Información general (Cobertura temática)*. Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm. laterales y 2'5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o "artículo", *revista* y volumen (si es el caso), ciudad de publicación: editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, SOFIME, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes *podrán* utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

1. Los trabajos se enviarán a través del Sitio Web de *Metafísica y Persona* (www.metyper.com). Además del texto completo, con las notas a pie de página correspondientes, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo. Para someter el texto al arbitraje ciego, según se describe en el *Procedimiento de evaluación*, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Toda colaboración deberá ir acompañada de un documento con una breve noticia curricular y académica del autor. En ese mismo documento deben figurar claramente: *a)* El título del trabajo y, si lo tuviere, el subtítulo, tal como figuran en el artículo o nota; *b)* el nombre y apellido(s) del autor; *c)* la adscripción académica completa; *d)* la dirección electrónica. De manera opcional, si lo considera oportuno, el autor puede incluir otros datos que faciliten su localización: número de teléfono, dirección postal, etc.

Procedimiento de evaluación

- La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente *sistema de evaluación*.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través de la dirección de correo electrónico que este haya facilitado, en un plazo no superior a dos meses desde la recepción del original.