

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
*Sección de Filosofía Moral y Política*



**Totalitarismo y experiencia de libertad.  
La ética política en Nikolai Berdiaev**

TESIS DOCTORAL

Programa de Doctorado *Ética y Democracia*  
Curso 2012-2013

**Autor**

*Don Javier de Haro Requena*

**Director**

*Dr. Don Agustín Domingo Moratalla*

Valencia, 2013



*A mis padres, Miguel y María,  
primer inicio de una historia que continúa*

*«La ideología no es la ingenua aceptación de  
lo visible sino su inteligente destitución»*

Hannah Arendt

*«Sufrir pasa, mientras que haber sufrido permanece»*

Léon Bloy



## SUMARIO

Siglas y abreviaturas	11
Prólogo	13
Introducción	19
<b>I PARTE: BERDIAEV Y LA LIBERTAD</b>	<b>33</b>
<b>Capítulo I: El destino del hombre contemporáneo</b>	<b>33</b>
<i>1. Crisis del hombre en la Europa de la década de los años treinta</i>	34
1.1. El hombre en “estado líquido”: cansancio y desorientación	35
1.2. Pérdida de la imagen integral del hombre y reduccionismo a funciones: nación, raza, estado, sociedad, economía, técnica	38
1.3. Totalitarismos y democracias:	43
a) La mentira socialmente útil	45
b) El igualitarismo social	46
<i>2. Crisis de la cultura como crisis espiritual del hombre</i>	47
2.1. Disolución del valor simbólico de la cultura y primacía de lo efímero	48
2.2. Separación y ruptura entre los intelectuales y el pueblo	50
2.3. Descristianización y deshumanización	53
<i>3. El esplendor del otoño y las estrellas de la noche</i>	55
3.1. El apocalipsis de la historia: ¿fin o nuevo inicio?	56
a) Aprender a mirar el sentido de los acontecimientos	57
b) Espíritu profético y vocación antropológica en Nikolai Berdiaev	59
3.2. Interrogantes abiertos para una reflexión sobre la Ética político-social	61

<b>Capítulo II: El desafío de un hombre libre</b>	<b>65</b>
<i>1. Itinerario existencial e intelectual de Berdiaev</i>	<i>67</i>
1.1. Kiev: la conversión a la filosofía en los años de juventud	68
1.2. Vologda, Moscú y San Petersburgo: las grandes confrontaciones sociales y el renacimiento cultural filosófico religioso ruso	72
a) La aventura marxista	72
b) Protagonista del renacimiento cultural ruso	74
c) La apertura a la fe: itinerario de la “segunda conversión”	77
d) La actividad creadora humana	80
1.3. El exilio como circunstancia providencial	82
a) Precedentes: la revolución rusa y el mundo del comunismo	82
b) Berlín y París	85
<i>2. Fuentes y autores en los que se inspira Berdiaev</i>	<i>89</i>
2.1. Las grandes cuestiones filosóficas a partir del pensamiento alemán	91
a) Kant y el horizonte del idealismo de la libertad	91
b) Nietzsche y el deseo de vivir	94
c) Böhme y la profundidad de la mística	95
2.2. La literatura como expresión simbólica del misterio de la vida	97
a) Dostoevskij y el drama de la libertad humana	98
b) La literatura universal como búsqueda del hombre	100
2.3. La historia como memoria y verificación	101
2.4. La experiencia de la fe al servicio de la filosofía	103
<i>3. Propuesta de un método filosófico</i>	<i>106</i>
3.1. Leer y escribir confrontándose con la propia experiencia	107
a) Partir de las antinomias y paradojas	108
b) Pensamiento intuitivo-sintético. Estilo aforístico	109
c) Unitotalidad	110
3.2. Filosofía existencial en diálogo con todos	111
a) Pasión por la libertad y creatividad del hombre	112
b) Desafíos filosóficos	113

## **II PARTE: IDEOLOGÍA Y CRÍTICA FILOSÓFICA** **115**

### **Capítulo III: Naturaleza, proceso evolutivo y finalidad de la ideología totalitaria** **119**

#### *1. Marco referencial del término ideología* 119

- 1.1. El problema planteado por Karl Marx: la ideología como *deformación* y superestructura 121
- 1.2. Perspectiva estructuralista: Althusser y la ruptura epistemológica 126
- 1.3. Perspectiva crítica: la Escuela de Frankfort y Habermas 129
- 1.4. Perspectiva sociológica: 135
  - a) La paradoja de la ideología según Mannheim 135
  - b) La ideología como *legitimación* del poder según Max Weber 138
  - c) La ideología como *integración* social según Geertz 140
- 1.5. Interrogantes abiertos y propuestas en torno al término ideología 143

#### *2. El mecanismo de la ideología según Berdiaev* 146

- 2.1. Fuentes y significado del comunismo ruso: mixtura de ciencia y fe 147
- 2.2. El proceso de abstracción: confusión, separación y sustitución 154
  - a) Abstracción, objetivación y seducción 156
  - b) Hipnosis social mediante símbolos y emociones 159

#### *3. El poder de la ideología totalitaria frente al hombre libre* 163

- 3.1. Los orígenes del totalitarismo: aportaciones de Berdiaev y Hannah Arendt 164
- 3.2. Conciencia y libertad: *La leyenda del Gran Inquisidor* de Dostoevskij 174
- 3.3. La literatura rusa como crítica y respuesta al totalitarismo soviético 180

### **Capítulo IV: El problema de la objetivación** **187**

#### *1. ¿En qué consiste el problema de la objetivación?* 189

- 1.1. Función cognitiva 190

1.2. Función social	193
1.3. Implicaciones existenciales	195
<b>2. <i>Aportaciones y límites del criticismo kantiano</i></b>	<b>198</b>
2.1. La recepción de Kant en el pensamiento filosófico-religioso ruso	199
a) Las academias y universidades rusas de mediados del siglo XVIII	201
b) Jurkevič: un puente entre dos tradiciones filosóficas	202
2.2. Berdiaev dialoga con Kant	208
a) Distinción <i>fenómeno-noumeno</i>	210
b) El <i>sujeto transcendental</i>	214
c) La doctrina de las <i>antinomias</i> y el problema de la libertad	217
2.3. Evolución del idealismo alemán: reduccionismos monistas	220
<b>3. <i>Propuesta del idealismo concreto o realismo simbólico</i></b>	<b>223</b>
3.1. Una filosofía existencial que amplíe el uso de la razón	224
3.2. Elementos para una nueva teoría del conocimiento	226
a) Interacción objeto y sujeto, indicio e intuición	227
b) Dimensión social del conocimiento: ' <i>sobornost</i> ' o comunionalidad	232
c) El conocimiento como <i>experiencia espiritual</i> integral	235
3.3. Carácter simbólico de la realidad en el sujeto: apertura al Misterio	238
<b>Capítulo V: Dialéctica existencial</b>	<b>241</b>
<b>1. <i>Aportaciones y límites de la dialéctica hegeliana</i></b>	<b>243</b>
1.1. Recepción de Hegel en Rusia	244
a) Stankevič y Granovskij: primeros pasos en el diálogo con el pensamiento hegeliano	246
c) Evolución posterior: el problema especulativo y las respuestas desde la filosofía política y la filosofía religiosa	250
b.1. De 1840 a 1860: Belinskij, Bakunin, Khireevskij, Khomiakov y Herzen	
b.2. De 1860 a 1905: Laurov, Černyševskij, Pléchanov, Lenin y Čičerin	
b.3. Solov'ev: una relectura interesante de la dialéctica hegeliana	



1.2. Berdiaev dialoga con Hegel	272
a) En torno a la <i>dialéctica</i>	272
b) En torno al <i>espíritu</i>	275
2. <i>Paradojas y antinomias de la vida: dialéctica existencial de lo divino y lo humano</i>	278
2.1. Creatividad y belleza	280
2.2. Creatividad y amor	282
2.3. Creatividad y sexualidad	284
2.4. Creatividad y moral	285
2.5. Creatividad y sociedad	288
3. <i>Ideología, dialéctica y creatividad</i>	290
<b>III PARTE: EXPERIENCIA E HISTORIA</b>	<b>293</b>
<b>Capítulo VI: Metafísica de la experiencia de libertad</b>	<b>295</b>
1. <i>Metafísica de la libertad</i>	295
1.1. En el horizonte del idealismo de la libertad, con un carácter existencial	296
1.2. Condición trágica de la libertad y apertura al misterio insondable	298
a) Böhme y la doctrina mística del Ungrund	301
b) Exigencia de una respuesta: la vía cosmogónica y la vía histórica	303
c) La revelación de la naturaleza teándrica del hombre	305
2. <i>La experiencia de libertad como creatividad</i>	308
2.1. Acto creador como transfiguración	308
2.2. Perspectivas y dimensiones del acto creador	310
2.3. Autorrealización y novedad	311

3. <i>El tiempo de la persona</i>	313
3.1. Yo, tú, nosotros	313
3.2. La “propuesta” de la persona	317
3.3. Individuo, sociedad y estado a partir del “carácter” de la persona	321
<b>Capítulo VII: Historia y cultura</b>	<b>328</b>
1. <i>La filosofía de la historia como metahistoria</i>	329
1.1. El sentido de la historia	329
a) Paradojas en el hombre como ser histórico concreto	331
b) Tres niveles del tiempo: cósmico, histórico y existencial	333
c) Valor ontológico de la memoria	338
1.2. El drama de la historia	340
a) Fuerzas que actúan en la historia: la Providencia, el destino y la libertad humana	340
b) El hombre libre como protagonista de la historia	342
2. <i>La cultura como camino de realización del propio destino</i>	343
2.1. Del esplendor del Renacimiento a la crisis actual de creatividad y cultura	344
2.2. Revolución del espíritu: la cultura como transfiguración de la vida	349
2.3. Concepción orgánica de la vida a partir del principio de una “teonomía libre”	353
3. <i>Vocación universal y particular del pueblo ruso</i>	361
<b>Conclusiones</b>	367
<b>Anexos</b>	
Anexo 1: <i>La leyenda del Gran Inquisidor</i> , de Fedor Dovstoevskij	379
Anexo 2: Nota biográfica sobre Berdiaev	383
Anexo 3: Movimientos político-sociales y autores del siglo XIX y primera mitad del siglo XX	387
<b>Bibliografía</b>	393

## Siglas y abreviaturas

### A. Obras de Berdiaev

<i>Obra</i>	<i>Sigla</i>
<i>Autobiografía espiritual</i>	AE
<i>Cinco meditaciones sobre la existencia</i>	CME
<i>El destino del hombre contemporáneo</i>	DHC
<i>Dialéctica existencial de lo divino y lo humano</i>	DEx
<i>Sobre la esclavitud y la libertad del hombre</i>	ELH
<i>El espíritu de Dostoevskij</i>	ED
<i>Espíritu y libertad</i>	EL
<i>Espíritu y realidad</i>	ER
<i>Ensayo de metafísica escatológica</i>	EME
<i>Las fuentes y el significado del comunismo ruso</i>	FSCR
<i>La Idea rusa</i>	IR
<i>Una nueva Edad Media</i>	NEM
<i>Pensamientos contracorriente</i>	PCo
<i>El sentido de la creación</i>	SC
<i>El sentido de la historia</i>	SH

### *Artículos*

Los siguientes artículos se encuentran recogidos en el volumen *Pensieri controcorrente*, por lo que irán precedidos por las siglas PCo y las correspondientes al artículo.

<i>Acerca del arte</i>	AR
<i>Condición espiritual del hombre moderno</i>	CE
<i>La paradoja de la mentira</i>	PM
<i>El problema del hombre</i>	PH
<i>Sobre la cultura</i>	SC
<i>Sobre la democracia</i>	SD
<i>Universalidad y confesionalismo</i>	UC

## **B. Otros autores y obras**

<i>Ciencia y tecnología como “ideología”, de Jurgen Habermas</i>	CTI
<i>Los orígenes del totalitarismo, de Hannah Arendt</i>	OT
<i>El poder de los sin poder, de Vaclav Havel</i>	PSP

## **ABREVIATURAS**

a.	artículo
c.	capítulo
cfr.	confróntese
col.	columna
n.	nota
o. c.	obra citada
p.	página
pp.	páginas
ref.	referencia
rev.	revista
t.	tomo
vol.	volumen

## Prólogo

A pocos kilómetros de la ciudad de Oaxaca, en el suroeste de México, se encuentra una pequeña población, llamada *Santa María del Tule* y que alberga uno de los árboles más famosos de América: el Tule, perteneciente a la familia del ahuhete o sabinos. Sus grandes dimensiones le hacen ser único en su especie: casi 15 metros de diámetro tiene el tronco, las ramas horizontales llegan a formar una circunferencia de 45 metros, tiene 40 metros de altura, un peso de 800 toneladas y una longevidad de 2.000 años. Uno de los espectáculos más bellos, aparte de toda la fauna voladora que alberga, es ver y contemplar las “esculturas” de animales, plantas o figuras humanas, que los troncos y ramas han ido creando con el paso del tiempo.

La Filosofía es como el gran árbol del Tule. Quien la mira en su conjunto, se asombra, se ensimisma, se enamora y, termina convirtiéndose a la *sabiduría*, es decir,

descubre, gusta y comunica la *savia* que existe en las cosas pequeñas y grandes. Las raíces de la *filosofía primera* se la debo a mis padres, Miguel y María, quienes con su testimonio me han enseñado a observar, a preguntar y a amar la libertad ajena como propia; en mis hermanos –Inmaculada, Miguel, Fátima, Pablo, Juan y Jaime–, aprendo el gusto de la unidad y la diversidad ya que cada rama crece de forma distinta al estar bien unida al tronco.

El primer contacto con la *filosofía escolar* lo tuve en el estudio de la Historia de la Filosofía, durante el COU (Curso de Orientación Universitaria), que estrenábamos la primera generación del BUP (Bachillerato Unificado Polivalente) del colegio San Agustín, en Madrid. En una ocasión, dentro de las tutorías de orientación para escoger carrera, vino un profesor de la Universidad Pontificia Comillas, don Augusto Hortal, quien, con gran paciencia, hablaba convencido de la importancia de la filosofía. Antes de la temida prueba de selectividad, la decisión estaba tomada: estudiar filosofía en Comillas. Los cinco años de estudio, la dedicación y diversidad de profesorado, la convivencia estrecha con los compañeros, dieron el primer fruto del árbol filosófico: el *Título de Licenciado en Filosofía y Letras*, con fecha del 24 de enero de 1986 y mención del Rey de España y del Ministro de Educación y Ciencia, de aquel entonces.

Había terminado, pero faltaba aún algo que realmente me hiciese saborear y gustar la filosofía: experiencia y método. La experiencia vino por el camino precioso de la vocación sacerdotal, a través del estudio de la teología en lo que hoy es la Universidad de San Dámaso (Madrid), y de los primeros años de trabajo pastoral, como sacerdote, en las parroquias de Madrid (Canillejas, Prosperidad) y su periferia (Alcorcón). El método se lo debo al encuentro con un gran educador, don Luigi Giussani, fundador del movimiento católico de Comunión y Liberación. La lectura de sus textos me ayudó, y continúa aún, a entender que todo pasa por un trabajo personal y existencial, de asombro y pregunta, de apertura a la realidad y experiencia. La filosofía se presentaba como un método que sabe plantear las preguntas y trazar las respuestas.

Con estos pasos, pequeños y ciertos, en 1996 me lancé a la aventura de enseñar a alumnos de secundaria y bachillerato en el colegio Alkor, de Alcorcón (Madrid). A los pocos meses, me encontré con el padre de un alumno, quien me comentó: *«mi hijo dice, que tiene usted mucha paciencia y que ayuda a pensar y a preguntarse el por qué de las*

*cosas*». El título de la Filosofía quedaba “apostillado” por los alumnos. Desde aquel año siempre he enseñado, descubriendo que Filosofía y Educación no pueden separarse.

Nuestro árbol de la Filosofía fue creciendo hasta llegar en el año 2005 a México, en concreto, al D.F. (Distrito Federal). Otros pueblos, otras culturas, otras mentalidades, otras costumbres... y la filosofía se iba enriqueciendo. Los cursos de Introducción a la Filosofía, Ética, Cultura y sociedad, Lectura de textos antiguos, Seminarios de antropología, impartidos a alumnos de filosofía en el ISEE (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos) o a alumnos de Derecho, Psicología, Ciencias de la comunicación de la Universidad del Pedregal, en la Ciudad de México, así como encuentros, conferencias y viajes por toda la geografía mexicana, me ayudaron a descubrir el rostro humano que late tras el indio, mestizo, huero o “chilango”. Conocer la historia sin prejuicios y amar la cultura en sus particulares son también tareas filosóficas. La misma experiencia vuelve a suceder, ahora, en las antípodas de México, a 17.000 kilómetros de distancia, en Novosibirsk (Siberia), donde actualmente estudio el ruso y profundizo en la obra de Berdiaev, conviviendo con compañeros y amigos de nacionalidad rusa, coreana, japonesa o mongola.

Todos sabemos que un encuentro puede cambiar la vida, más aún, si el encuentro tiene la forma de amistad y discipulado. Agradezco a Agustín Domingo Moratalla, compañero de estudios y director de tesis, el haberme dado horizonte y profundidad filosófica al estudio de la tesis, con el rigor propio de un trabajo científico; su hospitalidad, junto a la de su mujer Teresa y sus hijas, en los continuos viajes a Valencia de estos tres años, hacen sencillo todo.

La fundación *Russia Cristiana*, con sede en Seriate (Bérgamo, Italia) y con una historia de más de cincuenta años, es una gran casa: el padre Romano Scalfi, a sus casi noventa años, envejece alegre porque vive con la misma pasión estudiar, rezar, comer y alimentar a los peces del estanque de Villa Ambiveri, sede de la institución; el matrimonio Dell’Asta, Adriano y Mara, pone todo al servicio del ideal y de los amigos; el equipo que trabaja en la revista *Nuova Europa*, publicaciones, exposiciones, viajes, junto a las personas que conforman la Asociación y colaboran voluntariamente, siguen trazando puentes entre Oriente y Occidente. Siempre he sido recibido como un hijo o un amigo, en una hospitalidad que dura más de veinte años. A Adriano le agradezco el haberme trazado el camino de investigación, siempre disponible a cualquier consulta y,

por mi parte, aprendiendo de cada uno de sus trabajos y escritos relacionados con Berdiaev.

Lanzarse a la aventura de escribir una tesis pone a prueba todo: conocimientos, cualidades, capacidades, relaciones, disponibilidad al sacrificio, tiempo, economía.... Se trata del *temple* que, volviendo al simil de nuestro tule, son como las raíces que sostienen y alimentan, o la corteza que protege, o la guía que despunta siempre en lo más alto como enseña de la dirección del crecimiento. A la ayuda, ya mencionada de don Luigi Giussani, debo añadir la recibida por la Fraternidad Sacerdotal Misionera de San Carlos Borromeo, a la cual pertenezco. La guía, sabia y paciente de su fundador, don Massimo Camisasca, junto con la del actual superior, don Paolo Sottopietra, me han ido dando una *forma mentis*, una apertura al mundo sin perder la propia identidad. A ellos debo los bellos años de trabajo en México y la confianza otorgada en mi persona cuando dieron su visto bueno para comenzar el máster y el doctorado. Las casas de México y, ahora, de Novosibirsk, han sido y son “descanso en la batalla y tregua en el esfuerzo” en la forma de una bella cena, una conversación de cocina o una noche de cantos.

Valencia sabe acoger al foráneo. Para ello, tan importante son las instituciones como las personas. Ambas cosas he podido conocer a través de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, en su programa de máster en Ética y Democracia, dirigido por doña Adela Cortina. En el profesorado he encontrado la disponibilidad y ayuda en los trabajos, así como una benevolencia precisa, dada mi circunstancia de “hombre de ultramar” al residir en México. Agradezco a don Jesús Conill el abrirme líneas de investigación y el verme confirmado en los pasos dados durante el período de estudio.

El trabajo de la tesis doctoral llega a su fin, en esta primera fase, a la espera de la aprobación y posterior defensa. Es un nuevo fruto de nuestro *tule filosófico*, “inesperado e increíble” si hace cuatro años me lo hubiesen anunciado. Nunca he maldecido el día que acepté esta aventura, y nunca he hablado mal del autor ni la tesis porque son parte de uno mismo. Las dificultades siempre han ido acompañadas de preguntas, personas y pequeños hechos que abrían luz o me hacían volver al camino. Con el riesgo que supone dar nombres, por no decirlos todos o por ser parco en gratitudes, me aventuro a ello: reitero mi agradecimiento a don Agustín Domingo Moratalla y a don Adriano



Dell'Asta, junto a todo el profesorado de la Universidad de Valencia con el que he mantenido contacto; a los diálogos con don Massimo Camisasca, con mi padre, mis hermanos y amigos que siempre me preguntaban con interés por la tesis; a Marcelo Cambroner, del Instituto de Filosofía Edith Stein en Granada, y a Rodrigo Guerra, del Centro de Investigaciones Sociales Avanzadas (CISAV) en Querétaro (México), por sus comentarios al trabajo realizado; a la doctoranda Vera Pozzi, de la Universidad de Milán, por compartir la misma pasión cultural hacia Rusia, concretada en una labor mutua de investigación; a Francisco Lavado, de Móstoles (Madrid), Giovanna Parravicini y Francesco Braschi de la Fundación Russia Cristiana, a Paolo Prospero, a Diego Rosales y a mi hermano Pablo, por completar la labor de documentación de la tesis, siempre disponibles a mis consultas. De un modo especial, agradezco a Isabel Almería por todo su trabajo profesional y preciso de corrección de estilo y redacción, inestimable por el tiempo y afecto dedicado. Bernadetta Pasolini y Lucia Chini me han ayudado en la traducción al italiano de algunas partes de la tesis, con vistas a un posible reconocimiento internacional del trabajo expuesto.

Si el primer agradecimiento ha sido a la Filosofía, el último queda reservado para nuestro autor, don Nikolai Aleksandrovič Berdiaev<sup>1</sup>, por su experiencia de vida y permanente desafío de la libertad. Esperamos haber recibido bien *el testigo* y entregarlo adecuadamente al relevo de la siguiente generación.

---

<sup>1</sup> *Николай Александрович Бердяев* es el nombre completo de nuestro autor, escrito con caracteres cirílicos. Dependiendo de las equivalencias fonéticas de los diferentes países, nos encontraremos escrito de formas diversas a nuestro autor: Nikolas Berdiaev (francés), Nikolaj Berdjaev (italiano), Nikolai Berdiaev (español). Nosotros escogemos esta última nominación para nuestro estudio, respetando la italiana cuando sea necesario.



## Introducción

Uno de los oficios más antiguos, siempre necesario y que permite el desarrollo de la cultura y la investigación, es el de bibliotecario. Libros, legajos, manuscritos, incunables, actas, colecciones, diarios, revistas, tesis, manuales... pasan por sus manos para poder configurar adecuadamente la lista de catálogos. Ellos saben lo que hay, dónde está y qué contiene. Su actividad es polifacética: arqueólogos cuando reciben un nuevo fondo, restauradores que miman el ejemplar como si fuesen pacientes, censores que abren y cierran puertas según las políticas culturales, administrativos del saber para la labor de los investigadores.

Pero, sobre todo, hay una tarea sencilla con grandes repercusiones para el desarrollo de la investigación y la cultura, y que hace universal el oficio de bibliotecario: *saber custodiar y mostrar*. Porque alguien guardó y mostró, Aristóteles

dio un nuevo giro al pensamiento filosófico de la baja Edad Media. Porque alguien conservó los escritos juveniles de Hegel, publicándose un siglo después de su muerte, los estudiosos y críticos tuvieron que reformular sus hipótesis de interpretación. El campo se extiende a cualquier ámbito del saber: el arte, la historia, la ciencia, la religión...

En la biblioteca de la Universidad Estatal de Novosibirsk (Federación Rusa), donde me encuentro realizando mi labor de estudio e investigación, un grupo de celosas bibliotecarias, custodian el patrimonio recibido de generaciones anteriores. Con cierta periodicidad, coincidiendo con alguna fecha significativa o “día internacional de...”, muestran los libros, colecciones y obras originales al público. En los primeros días de mi estancia en la Universidad, mi sorpresa fue ver algunas obras de Nikolai Berdiaev, en concreto, una de las más significativas por su visión de conjunto sobre el hombre: *El sentido de la creación. Ensayo de justificación del hombre*. Quizás sin saberlo, nuestras bibliotecarias hacían en ese día un acto de justicia, a quien había sido obligado a exiliarse forzosamente de su país en 1922. Con la *perestroika*, como inicio de una nueva estructura social y política, las obras de nuestro autor comenzarán a publicarse en ruso a partir de los años noventa y, gracias, a los sitios de internet, sus textos se universalizarán<sup>2</sup>.

El primer texto que leí de Berdiaev fue un artículo con el título *Oriente y Occidente*<sup>3</sup>, donde se me abrió todo el horizonte cultural del mundo eslavo. De hecho, a raíz de toda una serie de viajes y encuentros, a mediados de los años ochenta un grupo de amigos creamos el *Centro eslavo* en el que mediante encuentros, conferencias, publicaciones y viajes al este europeo, entrábamos en contacto con aquella realidad. La relación con otro centro de Italia, *Russia cristiana*, con una mayor historia y experiencia, nos ayudaba a dar nuestros pasos iniciales. Su revista *La Nuova Europa*,

---

<sup>2</sup> En el sitio <http://www.vehi.net> pueden encontrarse la mayor parte de las obras de Berdiaev, en lengua rusa. Este sitio ofrece también los escritos de autores que configuran el pensamiento filosófico religioso ruso de finales del siglo XIX y comienzos del XX, como son Solov'ev, Boulgakov, Frankl, Fedotov... El catálogo más completo de obras, traducciones y comentarios en torno a Berdiaev lo encontramos en [www.worldcat.org](http://www.worldcat.org) con más de 1,500 títulos.

<sup>3</sup> N. BERDIAEV, “Vostok i zapad” [Oriente y Occidente]” en Put, París, n. 23 (1930) pp. 97-109. Traducción al italiano “Oriente e Occidente” en *L'Altra Europa*, Milán n. 6/210 (1986) pp. 63-76. El autor muestra lo propio de cada uno de ellos: Oriente, lugar de manifestaciones y revelaciones religiosas, de migraciones y conquistas, mientras que Oriente es lugar de la cultura, afirmación de lo concreto y personal con horizonte universal. Ambos están llamados a una complementación mutua que evite el ser absorbido o destruidos inútilmente.

podimos editarla en español durante los años 1993 al 1995. Durante este tiempo, Berdiaev seguía apareciendo con sus textos, artículos, obras... “guardados” en bibliotecas o en tiendas de antiguos librereros<sup>4</sup>.

Del año 2005 al 2012 trabajé en México. Estando allí pude reencontrarme, después de veinte años, con Agustín Domingo Moratalla, compañero de estudios de filosofía y gran amigo. Con la amistad, recuperé también el gusto por el estudio sistemático de la filosofía, aceptando su desafío de completar mi licenciatura juvenil de la Universidad de Comillas (Madrid) con el programa de máster y doctorado en la Universidad de Valencia. La condición, por mi parte, fue pedirle ser mi director de tesis. Ambos aceptamos y hasta la fecha, continuamos trabajando juntos.

Berdiaev escribió mucho y de todo, en relación a la cultura, la política, la sociedad, la historia, la religión, el cristianismo... Nuestro trabajo no pretende ser una síntesis de su obra sino un recorrido existencial e intelectual a partir del problema del totalitarismo, la ideología y la experiencia de la libertad.

¿Por qué he escogido este tema? Son varias las razones: en primer lugar, por una preocupación histórica que nos ayude a entender qué sucedió en la Europa de la primera mitad del siglo XX donde las grandes revoluciones sociales, económicas, políticas o técnicas, que se presentaban como liberadoras del hombre y los pueblos, terminaron en homogeneización, reducción, disolución o destrucción de los ideales que inspiraban a

---

<sup>4</sup> Las publicaciones en español de la obra de Berdiaev se han centrado, principalmente, en su visión sobre la historia (*El sentido de la historia* y *Una nueva Edad Media*), el comunismo y su relación con el cristianismo (colección de artículos con el título *El cristianismo y el problema del comunismo* y *El cristianismo y la lucha de clases*), la ética política (*Reino del espíritu y reino del César*) y su autobiografía (*Autobiografía espiritual*). Estos títulos aparecen publicados entre los años treinta y mediados de los cincuenta, en diferentes casas editoriales de Madrid (Espasa-Calpe, Aguilar), Barcelona (Apolo, Araluce, Miracle, J. Janés) y Valencia (Fomento de Cultura). Entre los años setenta y finales de los noventa, apenas encontramos obras de Berdiaev (algunas reediciones sobre *El sentido de la historia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1978). Será con motivo del cambio político-social en los países del este europeo, cuando comiencen a surgir nuevos intereses en la primera década del siglo XXI con la Fundación Emmanuel Mounier (*Nikolai Berdiaev*, Madrid, 2001), o el Centro Internacional para el estudio del Oriente Cristiano (*El espíritu de Dostoevskij*, Granada, Nuevo Inicio 2008). Mayor interés y de una forma continuada, tendrá Berdiaev en el ámbito hispano parlante, en concreto, se publican sus textos en Ciudad de México (*Cinco meditaciones sobre la existencia*, Editorial Alba 1948), Santiago de Chile (*El hombre y la máquina*, Ediciones Arcilla 1933) y Buenos Aires (*Las fuentes y el sentido del comunismo ruso*, *Libertad y esclavitud del hombre*, Emece 1955; *El sentido de la creación*, *El destino del hombre contemporáneo*, *El espíritu de Dostoevskij*, Ediciones Lohlé 1978-2001). Dentro del panorama europeo, Francia siempre publicó sus textos, por ser el lugar de su residencia en el exilio, manteniendo un interés creciente de su obra tras su muerte y hasta nuestros días, gracias sobre todo a estudiosos como Olivier Clément y a instituciones como el *Centre d'études slaves* (<http://www.etudes-slaves.paris-sorbonne.fr/>). En Italia el interés por Berdiaev y la filosofía rusa ha ido creciendo en las dos últimas décadas, al igual que en el mundo anglosajón.

dichos movimientos, al precio de un altísimo coste humano. En segundo lugar, por razones socio-políticas, con la finalidad de mostrar la urdimbre de necesidades, experiencias, intereses que están presentes en las relaciones entre las instituciones públicas (el estado, los gobiernos, la ley) y los pueblos e individuos que conforman la sociedad. Si la trama de la ética política está bien tejida, sustentará el peso de las circunstancias y las generaciones, mientras que si tan sólo está aparentemente trazada terminará por provocar una fractura social irreparable. Por último, por razones filosóficas, que nos permitan llevar a cabo una radiografía de los procesos sociales, cognitivos y existenciales que laten en cada decisión humana y que implican el destino de un pueblo, nación o continente. Se trata de un tema transversal en la obra de Berdiaev y no es frecuente encontrarlo en los críticos de nuestro autor<sup>5</sup>.

Y, ¿por qué Berdiaev? Porque aborda el tema no en un modo teórico sino a partir de su propia experiencia vital y existencial, sabiendo identificar los problemas filosóficos de fondo y describiendo qué sucede dentro del hombre para que se deje arrastrar por el río de los totalitarismos o se mantenga como roca firme frente a ellos. Resulta interesante percibir toda una serie de constantes sobre el hombre, la libertad, la conciencia, la sociedad, la apertura al Misterio... en autores de tradiciones diferentes que han sufrido el exilio y la persecución por causa del comunismo, del nazismo, de guerras mundiales o civiles. ¿Qué conciencia última tenían de sí mismos? ¿Cómo entendían su labor intelectual de cara a la sociedad como motor de cambio cultural? Teodoro Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas en la órbita del mundo alemán; Nicolai Berdiaev, Sergei Bulgakov, V. Losskij en el ámbito cultural ruso; José Ortega y María Zambrano en la filosofía y pensamiento social español. Todos ellos pasan por circunstancias semejantes y someten a crítica, en modo diverso, los sistemas totalitarios y una determinada concepción del hombre y la sociedad. Estos autores aparecerán en nuestro estudio.

---

<sup>5</sup> Las perspectivas con las que se ha abordado la obra de Berdiaev son diversas: Olivier Clément (*Berdiaev, un philosophe russe en France*, París 1991) ha querido mostrar la plena validez de la filosofía de nuestro autor al ponerla en relación con las corrientes culturales más significativas de su época; J. L. Segundo (*Berdiaev. Une réflexion chrétienne sur la personne*, París 1943), D. del Bo (*Persona e società nella filosofia di N. Berdiaev*, Padua 1944) y J. Dechet (*L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*, Milán 1969), tienen una preocupación más antropológica mostrando sus consecuencias políticas y sociales; A. dell'Asta se centra en el tema de la libertad y creatividad (*La creatività a partire de Berdiaev*, Milán 1977), ha traducido las obras principales de Berdiaev para el ámbito filosófico cultural italiano y aborda el tema de la ideología en un artículo (*Berdiaev e l'ideologia*, Milán 1991) de gran utilidad para nuestro trabajo.

Con el título *Totalitarismo y experiencia de libertad. La ética política en Nikolai Berdiaev* trazamos el arco de nuestro estudio. «*Si todo es ideológico, ¿es posible un discurso que nos permita juzgar y salir de la misma ideología?*». Esta pregunta de Mannheim, en su obra *Ideología y utopía* (1929), plantea el tema central que queremos abordar: la relación entre totalitarismo e ideología. Pasadas tres décadas, Hannah Arendt al estudiar *Los orígenes del totalitarismo* (1951) afirmará que «*la ideología no es la ingenua aceptación de lo visible, sino su inteligente destitución*», poniendo de manifiesto la raíz totalitaria de cualquier ideología. Los totalitarismos del siglo XX han podido prender tan fácilmente en la conciencia de los hombres y los pueblos por su pretensión de conocimiento (dimensión científica de la *idea*) y de salvación (dimensión religiosa del *ídolo*) como respuestas a las exigencias del hombre. La violencia externa, mediante el terror y el miedo, así como una complicidad sutil del hombre frente a la seducción de los totalitarismos han impedido cualquier intento de respuesta positiva a la *paradoja* de Mannheim.

Berdiaev (1874-1948) ha vivido en sí mismo todo el proceso ideológico y totalitario del comunismo y las sociedades liberales, descubriendo qué es lo que permite juzgar y salir de la ideología: *la experiencia de libertad*. Seducido en su juventud por el marxismo como fuerza de cambio en la sociedad rusa, pronto se desencantará al ver que no es capaz de responder a los interrogantes vitales y existenciales del hombre. Será el idealismo alemán quien le lleve a recuperar el valor del sujeto en el proceso del conocimiento: sus lecturas juveniles de la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, no fueron en vano. Ahora bien, quiere llegar a ese núcleo profundo y personal, no abstracto ni absoluto, penetrar en su propia interioridad como lo hicieron Agustín de Hipona, Pascal, Jaspers o Kierkegaard. Ese ámbito donde se encuentran lo trascendente y lo inmanente, lo personal y lo comunitario, lo divino y lo humano, lo pequeño y lo grande, el autor y su obra, el místico y el asceta, el objeto y el sujeto. Solamente podemos hablar de estas cosas por medio de la experiencia, donde reconocemos el Espíritu, mi espíritu, que me hace ser y libre.

Los dos términos que continuamente aparecen en la obra de Berdiaev, a la hora de caracterizar al hombre y su espíritu, son *microcosmos* y *microtheos*: el hombre es un microcosmos en cuanto que todas las cosas son dadas para que despierten su *autoconciencia* y conozca. Con ello, responde al problema filosófico de la objetivación,

raíz cognoscitiva de la ideología. El conocimiento no es una repetición o espejo del objeto conocido sino un *acto creativo* de la libertad que se deja afectar por las cosas y las transforma en razón de un ideal. Lo que responde a la ideología es un juicio crítico a partir de la propia experiencia.

La segunda dimensión o eje transversal del espíritu en el hombre es ser *microtheos*: está hecho de tal forma que es irreductible a cualquier poder, renace de sus cenizas, es capaz de cuestionar los fundamentos de cualquier estado totalitario o ideología. Hay “algo” dentro del hombre que le permite «*vivir en la verdad y no en la mentira*», dirá Havel en *El poder de los sin poder* (1979), un misterio que lo llama a ser él mismo y a reconocerse igual y semejante a cualquier hombre. Misterio vital y existencial que le moverán a Berdiaev a elaborar una *metafísica de la libertad*. La primera conversión de Berdiaev en su juventud es a la *filosofía* como «*búsqueda de la verdad que confiere ya un sentido a la vida*» (*Autobiografía espiritual*, 1949). Su posterior conversión al cristianismo, dentro de la iglesia ortodoxa, como respuesta al problema humano del sufrimiento, mostrará que no hay contradicción entre la verdad del hombre y la verdad de Dios.

Berdiaev forma parte de todo el movimiento filosófico religioso ruso, llamado también *el siglo de oro de la ortodoxia rusa*, entre finales del XIX y primeras décadas del siglo XX: poetas, literatos, científicos, economistas, filósofos, escritores, músicos... dan vida a encuentros semanales, artículos, revistas, conferencias, academias como respuesta positiva y creativa al totalitarismo del comunismo ruso. Porque eran libres sufrieron el exilio, la deportación o el fusilamiento. La emigración forzosa a Berlín y París, principalmente, resultará providencial para que este pensamiento filosófico religioso ruso sea conocido y entre en diálogo con las corrientes filosóficas del momento. Oriente y occidente se reencuentran. Las obras de Berdiaev se convierten en un atalaya para poder iluminar y dar horizonte a los problemas políticos, sociales, culturales, históricos y religiosos del momento. Si en vida del autor, sus obras fueron traducidas a más de catorce idiomas, llegando a México o a Australia, también hoy encontramos una respuesta y un método para responder a las nuevas ideologías totalitarias.

Pasemos a la estructura de nuestro trabajo, dividido en tres partes:



I parte: *Berdiaev y la libertad*. En el primer capítulo, *El destino del hombre contemporáneo*, nuestro autor describe la crisis en la Europa de los años treinta, mostrando cómo se trata de una crisis cultural y espiritual que deja al hombre en “estado líquido” –expresión propia de Berdiaev–, desorientado y cansado. El segundo capítulo recorre el itinerario existencial e intelectual de Berdiaev como *desafío de un hombre libre* (título del capítulo), que responde a los problemas de su tiempo, gracias a las fuentes y autores en los que se inspira y a la propuesta de un método filosófico.

II parte: *Ideología y crítica filosófica*. Para entender adecuadamente el problema que planteamos, es necesario explicar la *naturaleza, proceso evolutivo y finalidad totalitaria de la ideología* (contenido del tercer capítulo). Para ello, recojo las grandes aportaciones y aproximaciones que se han dado sobre el término, siguiendo el estudio de Paul Ricoeur *Ideología y utopía* (1986). Berdiaev, a partir de su estudio sobre *Las fuentes y el significado del comunismo ruso* (1938), nos ayudará a entender el mecanismo y proceso de la ideología: confusión, separación y sustitución, aplicable a cualquier ámbito de la realidad. Cuando parece que el poder lo domina todo, en algunos hombres se despierta la conciencia de la propia dignidad y libertad. La literatura rusa del *samizdat* (edición manual) documenta de modos diferentes esta crítica y respuesta al totalitarismo soviético.

Continuando con esta segunda parte, Berdiaev no sólo quiere describir sino entender por qué sucede el fenómeno del totalitarismo y la ideología. Para ello, aborda el *problema filosófico de la objetivación* en su dimensión cognoscitiva, social y existencial: atribuir toda la realidad al objeto, deja a los sujetos en una situación inerme, por lo que éstos necesitarán “un nuevo conocimiento social” que los aglutine de forma emotiva, estando dispuestos a sacrificarse por la nueva idea al precio que sea. El caso Eichmann, analizado por Hannah Arendt en *La banalidad del mal* (1963), pone de manifiesto este proceso. El joven universitario Berdiaev vivió una experiencia parecida cuando se dejó seducir por el ideal revolucionario marxista. Será Kant quien le ayude a tomar conciencia de sí mismo. Dentro de la recepción kantiana, por parte de la incipiente filosofía rusa, Berdiaev asume algunas de sus categorías, traspasando su contenido para llegar a una propuesta de *realismo simbólico*. Éste será el contenido de nuestro cuarto capítulo.

El segundo problema filosófico se centra en la tensión dialéctica, dramática, que experimenta el hombre a la hora de vivir su libertad. Se trata de una *dialéctica existencial* (título del capítulo V). Y para entender mejor en qué consiste esta dialéctica, Berdiaev recurre a Hegel. El estudio pormenorizado de Planty-Bonjour, *Hegel y el pensamiento filosófico ruso 1830 -1917*, publicado en 1974, pone de manifiesto dos formas distintas de recibir a Hegel: la lectura unitaria de Herzen, donde *sistema y método no pueden separarse*, y la lectura formal y lógica de Černyševskij, donde sí es posible una separación. En la primera opción se sitúan Khomiakov, Solov'ev y Berdiaev, mientras que en la segunda nos encontraremos con el Bakunin anarquista y el Lenin revolucionario. Podrían parecer igualmente válidas las dos opciones y, sin embargo, la evolución posterior desvela el equívoco manifestándose como posiciones diametralmente opuestas por sus consecuencias sociales. Lo interesante es que Berdiaev percibe el problema desde el primer instante, al situarlo en la *orientación de conciencia* o posición del hombre con su libertad frente a la realidad. Lenin decidió que en su *idea* de revolución, sobraba Berdiaev, por eso lo obligó a exiliarse. Berdiaev, por el contrario, prefiere sorprender esta *dialéctica existencial* dentro del hombre en relación al conocimiento, al amor, a la belleza, a la sociedad, a la filosofía..., sin necesidad de negar ni censurar nada. Es entonces cuando la realidad desvela su carácter antinómico y paradójico, provocando en el hombre la sorpresa que le mueve al conocimiento de sí y la realidad, con una tensión que, vivida adecuadamente, se convierte en *creatividad* personal y comunitaria.

III parte: *Experiencia e historia*. Lo que responde a la ideología no es una nueva idea sino la experiencia de libertad como creatividad, como respuesta a las exigencias y los problemas de los hombres. La *creatividad* no es repetición, no es copia ni imitación sino que se trata de una respuesta libre que re-crea las cosas y las relaciones. Cuando el artista contempla su obra, percibe una novedad que no se explica únicamente por la suma de los factores precedentes. De este modo, podemos decir que libertad y ser están a la misma altura, más aún, y aquí entra Berdiaev con su aportación original, «*la libertad es anterior al ser*». El capítulo VI, *Metafísica de la experiencia de libertad*, nos dará los elementos para profundizar en ello. De una perspectiva cosmogónica, de difícil solución, pasa a una perspectiva histórica para tratar de entender qué hay dentro del hombre que le hace libre frente a cualquier dictado del poder. El núcleo originario lo identifica en el “yo”, como algo dado, con la tarea de realizar toda su potencialidad. Y,

aquí Berdiaev, sitúa el tema de la persona y su vinculación con la comunidad, gracias a un diálogo y trabajo común con Mounier, Maritain, Marcel... Es en la *Historia y cultura* (capítulo VII) donde se puede verificar y desarrollar todo ese núcleo originario, encontrando los criterios que permitan juzgar y transformar la sociedad.

Las obras de Berdiaev tienen un estilo propio. Él huía de los academicismos intelectuales, prefiriendo entrar en el debate de los temas políticos, sociales, filosóficos, religiosos. No se concibe sólo sino que, a través de encuentros periódicos con intelectuales y hombres de cultura, tanto en Rusia como en Francia, se da una generación común del pensar y comunicar. Funda varias revistas o colabora en ellas. Sus continuos ensayos y artículos en profundidad sobre la actualidad le harán ser considerado como un “periodista de lo transcendental”. De los viajes y las conferencias nacen sus libros, por ello, al leer sus obras conviene saber quién es su interlocutor, del presente o del pasado. El inconveniente de esta forma de expresar su pensamiento es que resulta reiterativo.

He seleccionado las obras y artículos conforme a la temática propuesta, recogiendo en la bibliografía las referencias precisas. Berdiaev siempre escribía en ruso y, durante su estancia en Francia, sus obras eran traducidas inmediatamente al francés. Por ello, citaré el texto ruso original y, a continuación, la traducción francesa o, en algunos casos, italiana o española. Para facilitar la lectura continuada de la tesis doctoral, he traducido todos los textos al español. Para una bibliografía completa sobre el autor remito a los estudios de T. Klepinine (1978) y W. Cayard – T. Klepinine (1992)<sup>6</sup>. La bibliografía secundaria es amplia, con autores y corrientes diferentes. Los criterios de selección han sido, en primer lugar, citar los autores y obras con los que Berdiaev dialoga; en segundo lugar, qué autores tratan y desarrollan la misma temática y, por último, qué obras permiten profundizar sobre los contenidos expuestos. En el cuerpo del texto o en las notas, siempre que sea posible, haré referencia al lugar y año de publicación de las obras originales, mientras que en la bibliografía aparecerá la referencia a la traducción al español más reciente, o si no existiese, citaremos el texto original. Todo ello con la finalidad de que el lector pueda seleccionar las obras que le

---

<sup>6</sup> T. KLEPININE, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*. París, Ymca-Press 1978. W. CAYARD, W y T. KLEPININE, T. *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*. París, Institute d'études slaves 1992. Posterior a esta fecha, se pueden consultar los estudios y comentarios a Berdiaev en el catálogo de [www.worldcat.org](http://www.worldcat.org)

interesen. En la bibliografía aparecen también las monografías y comentarios a la vida y obra de Berdiaev, junto con una selección de artículos.

Respecto a la metodología de trabajo, la lectura continuada de las obras de Berdiaev, a través de sus traducciones en francés, italiano y español, con referencias a los textos originales rusos, me ha permitido ensimismarme con el propio método del autor: leer y escribir confrontándose con la propia experiencia, partiendo de las antinomias, paradojas e interrogantes e identificando el punto existencial dentro de las grandes problemáticas filosóficas en torno al conocimiento, la libertad, la relación entre el individuo, la sociedad y el estado. Esta lectura paciente y reiterada de las obras, me ha ayudado a identificar el núcleo de los problemas, los argumentos y el hilo conductor de la temática, que se expresa en la estructura de cada capítulo. Dado que es un autor poco conocido en el panorama filosófico español, he dado especial relieve a las citas textuales, que irán en el cuerpo del texto o en las notas a pie de página, con sus referencias correspondientes a las obras del autor. Hago mención de algunos estudios críticos generales sobre Berdiaev, sin entrar en demasiados pormenores de interpretaciones para no perder el hilo del discurso.

El trabajo ha sido revisado, capítulo por capítulo, nota por nota, por mi director de tesis, don Agustín Domingo Moratalla, quien me ha ayudado a dar profundidad de campo y argumentar filosóficamente el trabajo expuesto. Adriano dell'Asta, maestro y amigo, uno de los mayores especialistas de Berdiaev en Italia, fue el primero que me introdujo en el autor y me abrió todo el horizonte de la cultura rusa y el mundo eslavo. También he contado con la ayuda de todos los profesores del máster en Ética y Democracia de la Universidad de Valencia, dirigido por Adela Cortina, y que durante los cursos 2009-2011 me han permitido enfocar los trabajos hacia la tesis doctoral<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Elenco brevemente los trabajos presentados para los diferentes cursos y seminarios: *La Escuela de Frankfort y el círculo de Berdiaev: una relectura común de los grandes totalitarismos del siglo XX* (seminario “Teorías de la ciudadanía y la democracia”, dirigido por Adela Cortina); *El despertar del sujeto metafísico. Propuesta de una metafísica de la libertad en Nikolai Berdiaev* (seminario “Hermenéutica crítica: de Nietzsche a Ortega” dirigido por el profesor Jesús Conill); *Paradojas de la ideología: realidad, ciencia, utopía y experiencia* (seminario “Ciencias del mundo contemporáneo en perspectiva ética”, impartido por el profesor Juan Carlos Siurana); *La literatura como filosofía moral: el peso de la libertad en la obra ‘Vida y destino’ de Vasili Grossman* (seminario “Métodos para la educación moral”, impartido por el profesor Francisco Arenas-Daoiz); *Un pueblo acostumbrado a la libertad. Experiencia del grupo ‘La Rosa Blanca’ frente a la ideología nacionalsocialista* (seminario “Educación y medios de comunicación” dirigido por el profesor Vicent Gozálviz Pérez); *Individuo, comunidad y razón de estado: fundamentos antropológicos para una integración* (seminario “Razón de

Esta tesis doctoral siempre la he mirado como una “pequeña hija de tres años y medio”. Al igual que una niña de esta edad con su padre, ella me despertaba para comenzar el día juntos; paseábamos por el campo trayéndome la flor de una intuición, la piedra de un argumento o, sorprendida con lo que veía, me ayudaba a levantar la mirada cuando estaba demasiado pegado a lo inmediato; sus preguntas se convertían en provocaciones para dar razón de lo que escribía, siendo inflexible si la respuesta no le convencía y agradecida en su rostro cuando descubría algo nuevo en el diálogo. Con ella he hecho un largo viaje que ha recorrido medio mundo: Madrid y Valencia (España), Distrito Federal y Querétaro (México), Roma y Seriate (Italia), Moscú y Novosibirsk (Federación Rusa), pudiendo descubrir “diferencias e identidades” respecto a los problemas de nuestro siglo XXI. Esperemos que siga creciendo esta hija y llegue a ser “toda una mujer”.

Con este símil, planteo algunas perspectivas de trabajo para el futuro, dejando para las conclusiones las posibles líneas de investigación: en primer lugar, poder difundir algunos artículos de Berdiaev que ayuden a dar profundidad a los juicios respecto a lo que sucede en nuestros días; colaborar con instituciones y universidades, interesadas en la difusión del pensamiento y obra de nuestro autor; favorecer la traducción al español de sus obras más significativas, en concreto: *Cinco meditaciones sobre la existencia*, *El sentido de la creación* y *Autobiografía espiritual*.

Toda esta presentación sumaria de título y autor, estructura y contenido, metodología y bibliografía es como si estuviésemos frente al mural de un palacio, al mosaico de un templo o al pórtico de una catedral. Ahora bien, ¿por dónde entrar? ¿Cuál es la puerta de acceso, el nexo entre nuestra situación actual y todo el pensamiento y obra de Berdiaev?

La palabra más repetida en nuestros días, debido a las circunstancias que nos tocan vivir, es *crisis*. Como en tiempos de nuestro autor. Ahora bien, hace falta identificar adecuadamente la naturaleza de esta crisis. Todos sabemos cuáles son sus

---

estado y democracia” dirigido por la profesora Elena Cantarino Suárez); *Conmovidos y movidos: itinerario de un cambio personal y comunitario para la reconstrucción social en las comunidades inundadas de Coatzacoalcos, Estado de Veracruz, México* (seminario “Educación para la ciudadanía activa” dado por la profesora Amparo Muñoz); *La filosofía como acto creativo* (seminario “Ética, retórica y política” impartido por el profesor José Montoya). El trabajo final de máster, presentado en septiembre de 2011, tuvo como título *El arco hermenéutico: de la ideología a la experiencia. Aportaciones de Ricoeur, Gadamer, Berdiaev y otros autores contemporáneos*.

manifestaciones visibles en cuanto crisis económica, crisis social y política, crisis moral. Pero, este primer diagnóstico, no nos deja satisfechos. Berdiaev nos va a ayudar a entrar en otra profundidad de lectura: se trata de una crisis antropológica en cuanto que el hombre ha perdido la confianza respecto a la propia experiencia, delegando en otros la “tarea del vivir”. Lo humano se vuelve débil, afectando a la manera de trabajar, de amar, de vivir el tiempo libre, de relacionarse con el misterio. Es una crisis de relación con la realidad. Si no llegamos a este nivel, cualquier solución, con la mejor intención, se convertirá en parte del problema.

María Zambrano, filósofa y poetisa española, tiene experiencias y juicios muy parecidos a los de Berdiaev, sin que llegasen a conocerse directamente, cuando afirma que *«lo que está en crisis es este nexo misterioso que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental que es nuestro íntimo sustento»*<sup>8</sup>. Con su filosofía quiere recuperar ese nexo con la realidad que llama, “invoca” al hombre a ser él mismo, realidad que lo precede y acompaña, lo despierta. El problema se plantea cuando pierde su conciencia, dejándose llevar por el sueño:

*«En la vigilia decaída, cuando la conciencia se desliza por la realidad, el estado de sueño se insinúa; es cuando se cometen las grandes equivocaciones, productos de la distracción, de esa distracción que más que nada es desatención, abandono, falta de contacto con la realidad; es cuando el error se instala a veces sin ser notado en la conciencia y más aún, en como un supuesto de donde parten después juicios, convicciones, obcecaciones en verdad que ocupan el lugar de la realidad y de los juicios fundados en ella, de las convicciones adquiridas en el trato con ella. Insensiblemente la conciencia ha ido abdicando de su función de guía directora. Y como cuando no se tiene guía el camino se cierra, la mente encuentra una pseudo libertad sustituto de la libertad verdadera; la libertad de vagar por su cuenta extra muros de esa ciudadela que es lo real»*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> M. ZAMBRANO, *Hacia un saber del alma*. Madrid, Alianza 1993, p. 104. María Zambrano (1904-1991), nace en Vélez (Málaga), estudia Filosofía en la Universidad Central de Madrid, siguiendo los cursos de José Ortega y Gasset y Xabier Zubiri, los dos grandes maestros junto con Miguel de Unamuno, sabiendo que el primer maestro para ella siempre fue su padre, don Blas Zambrano. Auxiliar de la cátedra de Metafísica en la universidad donde estudió, se casa con el historiador Alfonso Rodríguez Aldavez y colabora con la II República. En el año 1939, con motivo de la Guerra Civil española, comenzará su exilio que le llevará a Morelos (México), La Habana (Cuba), París (Francia) y Roma (Italia), lugares donde desarrollará su actividad docente e intelectual. En 1981 se le concede el premio Príncipe de Asturias, primer reconocimiento público de su obra en España, facilitando su regreso en el año 1984. Fallece en Madrid en 1991. Algunos de sus títulos más significativos, con temáticas comunes a las de Berdiaev, son: *Hacia un saber del alma* (1934), *La agonía de Europa* (1945), *El hombre y lo divino* (1955). Nuestro autor sí conoció la obra de Ortega, por lo que pueden explicarse los nexos mutuos entre la filósofa española y el pensador ruso.

<sup>9</sup> M. ZAMBRANO, *Filosofía y Educación. Manuscritos* (ed. Angel Casado y Juana Sánchez-Gey). Málaga, Ágora 2007, p. 143.

Los mismos problemas y circunstancias son parte de la realidad, y tienen como misión despertarnos de nuestro estado de somnolencia en la forma de preguntas. Sabiendo que no es algo inmediato poder descubrir el sentido de los acontecimientos, nos dejamos acompañar por los grandes personajes de la cultura, como María Zambrano o Nikolai Berdiaev.

Novosibirsk, marzo 2013





# I PARTE: BERDIAEV Y LA LIBERTAD

## Capítulo I

### El destino del hombre contemporáneo

Cuando leí por primera vez la obra de Berdiaev *El destino del hombre contemporáneo*<sup>10</sup>, hace ya más de veinte años, me sorprendió la frescura de sus análisis y juicios tratándose de una obra escrita en la década de los años treinta del siglo pasado. Son de esos libros que uno lee de corrido por su estilo directo y que le ayudan a entender las constantes históricas de momentos de grandes convulsiones y cambios. ¿De dónde nacen sus juicios que permiten entender el particular dentro de la totalidad? ¿Qué mirada a la realidad y qué recorrido de la razón ha realizado Berdiaev para no ser reactivo sino, por el contrario, ser visto como hombre reflexivo, propositivo y en contracorriente<sup>11</sup>? ¿Por qué sus palabras son *proféticas* en cuanto permanentes para el pasado, el presente y el futuro?

---

<sup>10</sup> N. BERDIAEV, *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire. K ponimanju našej epochi* [El destino del hombre en el mundo actual. Para comprender nuestra época]. París, YMCA-Press 1934. *El destino del hombre contemporáneo*, Santiago de Chile, Pomaire 1959. Cito esta obra con las siglas DHC.

<sup>11</sup> En el libro *Pensieri controcorrente*, Milán, La Casa di Matriona 2007, Adriano dell'Asta recoge y traduce siete artículos con los siguientes títulos: “La paradoja de la mentira” (PM), “Sobre la democracia” (SD), “La condición espiritual del hombre contemporáneo” (CE), “La crisis del arte” (CA), “Acerca de la cultura” (AC), “Universalidad y confesionalismo” (UC), “El problema del hombre” (PH). Gran parte del contenido de estos artículos estará presente en este primer capítulo. Citaremos el artículo con su título original, en qué libro o revista fue publicado por primera vez y la ubicación en la edición *Pensieri controcorrente* (PCo) con las siglas correspondientes al título del artículo (cfr. “modo de citar”).

En este capítulo analizaré el contexto político, social y cultural de Berdiaev mostrando, en una primera parte, cómo la crisis del hombre contemporáneo se debe a la progresiva pérdida de su organicidad e integralidad: «*desaparece la imagen integral del hombre y quedan sus funciones (...) donde las partículas y elementos parciales no solamente pretenden ser autónomos, sino que reclaman para sí un elevado significado de la vida*» (DHC, 36-37). Como si se tratase de una ola que descarga toda su fuerza al encontrar la orilla, el movimiento posterior de succión o resaca, hace que cada particular se convierta en totalidad (nacionalismo, estatismo, racismo, colectivismo, liberalismo...) en la forma de autoritarismo, presente en los regímenes totalitarios y en las democracias formales.

Ahora bien, esta crisis no es sólo política, social y económica, sino que implica al hombre mismo, al sujeto como tal y a la comunidad a la que pertenece: en el modo en que vive su libertad se hace responsable de lo que sucede. «*En la vida de la sociedad, el primado espiritual pertenece a la cultura. No es en la política ni en la economía sino en la cultura donde se realizan los fines de una sociedad*»<sup>12</sup>. Éste será el tema que abordaremos en la segunda parte al hablar de la *crisis cultural como crisis espiritual del hombre*.

La última parte será el anuncio de una mirada positiva y esperanzadora hacia la historia —«*el otoño de una cultura es el período más espléndido y refinado*»— (PCo/SC, 89), y que ahora tan sólo apuntaremos. Como colofón de esta tercera parte dejaremos abiertos toda una serie de interrogantes en torno a la Ética política que nos servirán de punto de mira para el estudio de la obra de Berdiaev.

### ***1. Crisis del hombre en la década de 1930***

El período de entreguerras es uno de los más difíciles en la historia de Europa. Berdiaev intuye qué va a suceder, pero siempre con una mirada que trascienda los mismos acontecimientos.

---

<sup>12</sup> N. BERDIAEV, “O kulture” [Acerca de la cultura] en *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii* [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los opositores de la filosofía social], París 1970, pp. 133-148. El libro apareció por primera vez en Berlín en 1923. Primera traducción italiana en *La Nuova Europa* 6/354 (2010). Texto citado en PCo/SC, p. 83.

*«Experimento con más intensidad que nunca la sensación de que, para el mundo, se avecina una era tenebrosa y oscura, semejante a la que hubo al comienzo de la formación de la Edad Media, antes del Renacimiento medieval. Pero a través de la noche alumbran las estrellas y renace la luz» (DHC, 9).*

*El destino del hombre contemporáneo* fue escrito en París en 1934. Forma parte de una trilogía junto con *El sentido de la historia* (1923)<sup>13</sup> y *Una nueva Edad Media* (1924)<sup>14</sup>, donde nuestro autor expresa sus pensamientos histórico-filosóficos en relación a la llegada del fin de todo un período de la historia. Sobre los dos últimos títulos hablaré en la tercera parte de nuestra investigación. ¿Qué pasa por su mente y corazón para que nos hable de una época tenebrosa y oscura y, al mismo tiempo, luminosa?

### 1.1. El hombre en “estado líquido”: cansancio y desorientación

Berdiaev se encuentra en la madurez de su pensamiento. Atrás han quedado los años de infancia y juventud en Kiev (Ucrania), de búsqueda intelectual y compromiso público en Moscú y San Petersburgo, su aventura marxista por la cual será confinado en Vologda, su valiente crítica al comunismo que le costará el exilio de por vida en París. Cada noticia que le llega por sus amigos exiliados en París sobre la evolución y desarrollo del comunismo en Rusia tiene un rostro concreto, un lugar, una pequeña historia: frente a la colectivización forzosa de los campesinos mediante el sistema de *kolvjoses*, el recuerdo de su amigo Akimuschka, un sencillo aldeano, le trae inquietud y paz al mismo tiempo. Berdiaev daba el nombre de “*buscadores populares de Dios*” a esta gente humilde e intuitiva:

*«Era un sencillo campesino, un jornalero. Era muy corto de vista y parecía como si hubiera de tropezar y caerse. Era analfabeto (...). Al tratar a Akimuschka me di cuenta de que contrariamente a lo que corrientemente se cree, no existe ningún abismo entre el pueblo y la clase intelectual. Akimuschka me decía que se sentía lejos del labrador absorbido por las cuestiones materiales, y que, en cambio, se sentía afín a mí, porque conmigo podía conversar de cuestiones espirituales que le interesaban. Existe la unidad en el reino del espíritu»<sup>15</sup>.*

---

<sup>13</sup> N. BERDIAEV, *Smisl istorii. Opit filosofii čelovečeskoj sud'bĭ* [El Sentido de la historia. Ensayo de una filosofía del destino humano]. Berlín, Obelisk 1923.

<sup>14</sup> N. BERDIAEV, *Novoe Srednevekov'e. Razmišlenie o sud'be Rossii i Evropi* [Una nueva Edad Media. Reflexiones sobre los destinos de Rusia y Europa]. Berlín, Obelisk 1924.

<sup>15</sup> N. BERDIAEV, *Samopoznanie. Opit filosofskoi avtobiografii*. [Conocimiento de sí. Ensayo de Autobiografía filosófica]. París, YMCA-Press, 1949. *Autobiografía espiritual*, Barcelona, Miracle 1957, p. 190. Citamos esta obra con las siglas AE.

Lo mismo sucede con los “*proletarios de todo el mundo*”, quienes antes que cualquier agrupación social eran hombres con sus luchas, inquietudes, preguntas, con sus familias y amistades..., como los obreros de las fábricas que preferían escuchar a Berdiaev antes que los dictados del partido. El régimen de terror de registros nocturnos e interrogatorios, utilizados como delaciones hacia los propios compañeros, los juicios-farsa, las deportaciones y el exilio... despiertan en él el propio recuerdo personal de lo vivido en 1922, o la memoria de los amigos con un destino fatal, como el fusilamiento de Menčev, su guía espiritual. De todo lo que sucedía en su Rusia natal se sentía responsable de forma directa:

*«He vivido la revolución rusa como un momento de mi propio destino, y no como algo relacionado conmigo desde fuera. Esta revolución se realizó con mi participación, a pesar de mis críticas y de mis indignadas protestas contra sus pésimas manifestaciones. Me es profundamente antipático el punto de vista de muchos emigrados, según los cuales la revolución bolchevique habría sido producida por ciertas fuerzas maléficas, por una pandilla de delincuentes, como si ellos los emigrados, se encontraran de un modo incommovible en posesión de la verdad y la luz. Todos son responsables de la revolución» (AE, 211).*

La clave de lectura de todos los acontecimientos, Berdiaev nos la da con la siguiente afirmación: *«la guerra mundial y los procesos revolucionarios subsiguientes han tenido, en este sentido, un significado metafísico en el destino del hombre. Los acontecimientos mismos de la existencia humana han sido removidos» (DHC, 15)*. La Primera Guerra Mundial, a la cual se está refiriendo Berdiaev, ha puesto de manifiesto la fragilidad de las relaciones fraternas entre los hombres, la pérdida de ideales, el vaciamiento de la experiencia cristiana, la crisis del humanismo, la mentira de nuestra civilización.

Pero, lo más sorprendente es cómo se ha convertido en parte de un proceso de colectividades que bajo su organización esconden un nuevo caos de odios y enemistades: *«la guerra en sí misma era ya una especie de comunismo y fascismo» (DHC, 15)*. La historia con sus acontecimientos irá desvelando este mecanismo. Las duras condiciones de los *Tratados de paz de Versalles (1919)* serán las circunstancias externas para que el pueblo alemán entre en la espiral imparable del nacional-socialismo. Los “enemigos del pueblo y el estado”, reales o imaginarios, mantendrán viva la conciencia de colectividad. Lo determinante es generar esta mentalidad de *todo*

para la guerra, donde el conflicto bélico será el detonante que ponga en marcha este mecanismo nuevamente, como ocurrirá con la Segunda Guerra Mundial.

Tampoco la democracia, por sí misma, garantiza la libertad de los individuos y el bien común de la sociedad. Las experiencias de Alemania con Hitler, o de Estados Unidos con Roosevelt le hacen caer en la cuenta a Berdiaev de que el origen del problema en ambas democracias es el mismo, aunque sus expresiones sean muy distintas. «*Las democracias liberales no se pueden mantener. El parlamentarismo regido por los partidos políticos y por el poder del dinero se está descomponiendo*» (DHC, 75).

Berdiaev no se lamenta de las circunstancias, no se retira ni se esconde. Su casa de Clamart, a las afueras de París, es lugar de encuentro y debate. Piensa, juzga y, después, escribe. No termina de escribir un libro cuando ya está pensando en el siguiente porque sabe que todo pasa por despertar la conciencia del individuo<sup>16</sup>. «*Siempre he leído mucho, pero la lectura de libros no es la fuente principal de mi pensamiento, de mi propia filosofía; la fuente principal de ello la constituyen los hechos de la vida, la experiencia espiritual*» (AE, 209). Quizás sea por este motivo por el que sus obras serán traducidas, ya en vida del autor, en numerosos países<sup>17</sup>.

El resultado final de todos estos acontecimientos es que el hombre entra en un estado de confusión y cansancio<sup>18</sup>, ya no se sostiene en pie, más aún, se diluye:

«*El mundo es reducido al estado líquido*<sup>19</sup>, ya no existen cuerpos sólidos, está viviendo una época interior y externamente revolucionaria, una época de anarquía

---

<sup>16</sup> Berdiaev habla de sí mismo: «*he escrito durante toda mi vida. El escribir constituye para mí una higiene espiritual, una meditación y una concentración, capacidad para vivir. He sido capaz de escribir en cualesquiera circunstancias y en cualquier estado psíquico en que me encontrase. He podido escribir con treinta y nueve grados de temperatura, cuando me dolía mucho la cabeza, cuando caían las bombas en Moscú en el año 1917 y en París, los años del 1940 al 1944*» en AE, pp. 208-209.

<sup>17</sup> Con cierta vanagloria, pero al tiempo dolor, Berdiaev dice al respecto: «*yo soy muy conocido en Europa y en América, incluso en Asia y en Australia, he sido traducido a muchas lenguas, han escrito mucho acerca de mí. Pero hay un solo país en el que casi no se me conoce, y este país... es mi patria. Éste es uno de los síntomas que indican que se ha interrumpido la tradición de la cultura rusa*» en AE, p. 308.

<sup>18</sup> Autores como J. HUIZINGA con *El otoño de la Edad Media* (1919), O. SPENGLER con *La decadencia de Occidente* (1923), M. HORKHEIMER con *El eclipse de la razón instrumental* (1947), R. GUARDINI con *El final de la época moderna* (1950), H. ARENDT con *La condición humana* (1958), o más recientemente G. LIPOVETSKY con *La era del vacío* (1983) y A. FINKIELKRAUT con *La derrota del pensamiento* (1987) trazan el arco de la Época Moderna como una explosión de actividad humana prometedor, pero que acaba en una pasividad mortal y estéril.

<sup>19</sup> La expresión “estado líquido” será utilizada también con posterioridad por Zigmunt BAUMAN (nacido en Poznan, Polonia, en 1925). Sus obras más significativas, escritas a finales de los años noventa y

*espiritual. El hombre vive en la angustia (Angst) como nunca en el pasado, está bajo una constante amenaza, al borde del abismo (la Grenzsituation de Tillich). El hombre europeo actual ha perdido la fe con la cual en el último siglo buscaba sustituir la fe cristiana. Ya no cree más en el progreso, en el humanismo, en la ciencia salvadora, reconoce la injusticia del sistema capitalista y ha perdido la fe en la utopía del sistema social perfecto»<sup>20</sup>.*

Ahora bien, «no se puede considerar este proceso como completamente negativo; al contrario, el hombre debe pasar por él para ponerse definitivamente de pie y actualizar sus fuerzas» (DHC, 19). Como si se tratase de un buen médico especialista, Berdiaev quiere que el hombre sea consciente de lo que le está pasando en la plena confianza de que es más fuerte el deseo de salud que la enfermedad misma. Entremos en el diagnóstico que ofrece en su obra *El destino del hombre contemporáneo*.

## 1.2. Pérdida de la imagen integral del hombre y reduccionismo a funciones

La primera mitad del siglo XX ha estado marcada por los grandes movimientos de masas atraídas por las ideologías y los totalitarismos. ¿Cómo explicar este fenómeno? No basta con referirlo a un poder omnipresente y sutil, ya que éste para que pueda actuar necesita una cierta connivencia y complicidad del sujeto<sup>21</sup>. Tampoco es suficiente sólo con las mismas ideas, ya que precisamente por ser ideas, necesitan renovarse permanentemente en una lucha por subsistir y mostrarse como ciertas. El punto está dentro del hombre, como si se tratase de un efecto imán que ejerce una fuerza

---

principios del siglo XXI, tienen los siguientes títulos: *Modernidad líquida* (Cambridge, 2000), *Tiempos líquidos* (Cambridge, 2006), *Miedo líquido* (Cambridge, 2006). La caracterización de la modernidad como un “tiempo líquido” –expresión, acuñada por Bauman– da cuenta del tránsito de una modernidad “sólida”, estable y repetitiva a una modernidad “líquida”, flexible y voluble, en la que las estructuras sociales ya no perduran el tiempo necesario para solidificarse y no sirven de marco de referencia para los actos humanos. La consecuencia es que el hombre se vuelve frágil, extraño al otro, sin relaciones que perduren en el tiempo.

<sup>20</sup> N. BERDIAEV, “Duchovnoe sostojanie sovremennago mira” [La condición espiritual del mundo moderno] en *Put* [El Camino], París, n. 35 (1932), pp. 56-58. El texto completo de Berdiaev es una conferencia de mayo de 1932 en el Congreso de líderes de la Federación cristiana mundial en Bad Poll. Primera traducción italiana *La civilización tecnológica y el hombre* en *La Nuova Europa*, 2/332 (2007). Texto citado en PCo, 46. Quien utiliza por primera vez el término *Grenzsituation* es Karl Jaspers en su obra *Psicología de las visiones del mundo* (1919), describiendo las situaciones límites en las que los medios habituales para afrontar los problemas no son suficientes, provocando una angustia, temor, impotencia. Ahora bien, dichas situaciones son fuente de conocimiento al entrar el hombre en una profundidad desconocida. Tillich, siguiendo a Jaspers, hablará de *Grenzlinien*, adaptando el término al ámbito existencial religioso (cfr. A. M. OLSON, <http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.4-1Olson.html>).

<sup>21</sup> Sobre el tema del poder ver R. GUARDINI, *El poder* (Brescia, 1954); V. HAVEL, *El poder de los sin poder* (Bolonía, 1979); L. GIUSSANI, *El yo, el poder y las obras* (Génova, 2000).

atractiva por la cual se deja dominar y hacer. Es lo que sucede en la experiencia del amor: hay algo dentro del hombre o la mujer, una exigencia por la que, incluso tras situaciones negativas, vuelve a enamorarse y entregarse. El punto a verificar es si después de todo el proceso, el hombre se humaniza o se deshumaniza.

Berdiaev identifica esa fuerza o exigencia interior en el hombre como *ser integral*. No se trata de una suma de aspectos o dimensiones del hombre sino más bien de una huella, de una impronta, por la cual el hombre ha quedado marcado de forma personal por Otro. No es tampoco un patrón que modela a todos por igual, sino Otro que hace que el rostro, voz, escritura, huellas, historia... sean personales. *Ser integral* en una doble dimensión: “ser individual” y “en relación con”. La tradición del pensamiento griego y judeocristiano a esta experiencia de ser integral la denomina *el hombre como imagen y semejanza de Dios*<sup>22</sup>. La experiencia más completa de ser uno mismo coincide con la afirmación de “otro” que me acepta y reconoce. Cualquier descubrimiento científico, por muy personal que sea, necesita ser contado y reconocido para que pueda ser parte de la historia y, al mismo tiempo, el investigador experimente su máxima satisfacción tras años de investigación y estudio.

Si me he detenido en explicar qué significa este *ser integral* ha sido para poder comprender mejor la experiencia humana y su dinamismo interior<sup>23</sup>. Afirma Berdiaev:

*«En las corrientes ideológicas y culturales de nuestra época la deshumanización va en dos direcciones: una hacia el naturalismo y otra hacia el tecnicismo. El hombre se somete a las fuerzas cósmicas o a la civilización tecnológica (...). Tanto en un caso como en el otro, el hombre pierde su imagen propia y se desintegra en elementos; desaparece como ser integral, como ser centrado interiormente, concentrado espiritualmente, como ser que conserva conexión y unidad. Las partículas y elementos parciales del hombre no solamente pretenden ser autónomos, sino que reclaman para sí un alto significado en la vida» (DHC, 37).*

---

<sup>22</sup> Berdiaev afirma: *«el hombre es la imagen y semejanza de Dios. Aquella formación del hombre como ser integral, como individualidad, comenzada en el mundo bíblico y en el mundo griego, se completó únicamente durante el cristianismo. Ahora estamos presenciando una especie de proceso cósmico invertido, dirigido no solamente contra el cristianismo, sino contra la Biblia y la cultura griega»* en DHC, p. 39.

<sup>23</sup> Maritain (1882-1973), con quien Berdiaev mantuvo una estrecha amistad y colaboración, nos hablará del *humanismo integral* como expresión de una visión de conjunto del hombre a partir de su dignidad y libertad, evitando reducirlo a sus funciones y poniendo en el centro el bien común, la justicia y la igualdad que hagan posible la fraternidad cívica. Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral*. París, Aubier 1936 (primera edición: *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*. Madrid, El Signo 1935).

Me interesa subrayar la segunda parte de este párrafo: la desintegración en elementos tiene un primer momento de afirmación de ser autónomo frente al resto de elementos, y un segundo momento de pretensión de ser totalizante, lo totalmente otro para el resto de los elementos. Los dos factores que indicamos anteriormente del *ser integral* –“ser único” y ser en “relación con”–, tras el proceso de des-integración parecen quedar desenfocados y fundidos en una única imagen. El proceso de la ideología queda al descubierto: separación, oposición y absorción. El resultado último no tardará en llegar: *«desaparece el hombre y quedan sus funciones. La disgregación del hombre en estas o aquellas funciones es, ante todo, el fruto de la civilización tecnológica»* (DHC, 38)<sup>24</sup>.

El hombre no es capaz de mantenerse firme, de defender su valor, de encontrar un punto de apoyo interior, y por eso se aferra como una tabla de salvación a las colectividades: colectividades comunistas o nacional-racistas; a los estados como absolutos terrenales, y a la organización y tecnologización de la vida. Detengámonos brevemente en describir cada una de ellas:

a) Nacionalismo. La nacionalidad es un hecho cultural e histórico, *«es una de las fases de la individualización de la existencia y tiene un valor determinado e indiscutible»* (DHC, 100). El problema surge cuando se desvirtúa este hecho y se convierte en un ídolo bajo la forma del *nacionalismo*. Berdiaev sitúa el problema en la ruptura entre afecto y razón, *eros* y *ethos*: *«frente a la nacionalidad uno experimenta ante todo un sentimiento amoroso, algo así como una inclinación erótica. Nuestro pueblo, nuestra tierra, nos son queridos como el rostro de la mujer amada. Pero el nacionalismo opone el ‘eros’ al ‘ethos’ y la erótica natural hacia su propia nacionalidad la transforma en un principio supremo y en una doctrina»* (DHC, 101). La descompensación emocional por falta de una dimensión ética, que esté ligada a la dignidad de la persona humana, convierte el amor a lo propio en odio a lo extraño. Toda

---

<sup>24</sup> Dentro de las corrientes de pensamiento que mejor han descrito la parábola del hombre moderno, del optimismo a la destrucción, se encuentra la *Escuela de Frankfurt*. No es difícil imaginar el impacto y conmoción de los fascismos y totalitarismos de la década de los años treinta en los jóvenes alemanes Horkheimer (1895-1973), Marcuse (1898-1979) y Adorno (1901-1969), protagonistas de la primera generación de dicha escuela. Su método de “teoría crítica de la sociedad” pondrá al descubierto no sólo la insuficiencia de los principios marxistas sino las consecuencias de una racionalidad que pierde su unidad interior, se fragmenta en sus usos instrumental, subjetivo, técnico y somete al hombre a los dictados del poder. Los títulos de sus obras hablan por sí mismos: *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1947), *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 1947), *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1964), *Dialéctica negativa* (Adorno, 1966).



esta fuerza interna puede tener la forma de *«la reserva extrema, el aislamiento, el rechazo a los otros pueblos y culturas, la fatuidad y el particularismo, o bien la expansión a costa de otros pueblos, la conquista, el sometimiento y la expansión imperialista»* (DHC, 102). Cuando el nacionalismo alcanza a las masas populares, subrayando fuertemente el elemento social, el resultado es el *nacional-socialismo* cuyo ejemplo histórico más gráfico lo encontramos en la Alemania de Hitler.

b) Internacionalismo: se presenta como opuesto al nacionalismo, pero su dinámica es la misma en cuanto que la supremacía del *eros* se impone al *ethos*. Lo único que cambia es el contenido, al sustituir la patria o nación por la conciencia de clase. El hombre posee, junto a su individualidad, una dimensión universal que debe desarrollar en la forma de fraternidad, solidaridad, altruismo; el problema se plantea cuando se reduce y confunde con una función de la vida: *«el internacionalismo es un engendro económico del mundo capitalista y de la civilización técnica, los cuales arrancan al hombre de los fundamentos natural-telúricos de su existencia»* (DHC, 104).

c) Racismo: es un simbolismo de carácter mítico que congrega a grandes colectivos en razón de una misión en el mundo y con una fuerte carga doctrinal en el dominio de la conciencia personal. El contenido de dicho racismo/clasismo puede variar: *«el golpe de estado se produjo en Alemania bajo el simbolismo nacional y racial, mientras que en Rusia se produjo bajo el simbolismo social y de clase»* (DHC, 106). Su carácter totalitario no admite otra cosmovisión alternativa, por ello el nacional-socialismo alemán y el comunismo marxista serán antisemitas. Filosóficamente hablando, *«el racismo es un materialismo burdo que ha tomado un carácter místico»* (DHC, 110). El doble elemento que define al hombre –naturaleza y cultura–, en el caso de la raza, opta por el primero en detrimento del segundo. Y, sin embargo, tendremos que admitir con Berdiaev que *«en la historia ya no se encuentran razas en el sentido zoológico-naturalista de la palabra; éste es un concepto que pertenece a la prehistoria. En la historia existen nacionalidades, es decir, los resultados de complicados procesos histórico-culturales»* (DHC, 111).

d) Estatismo: *«la realización de la gran misión de una nación o de una raza, el cumplimiento de su voluntad imperialista, exigen fuerza y poder»* (DHC, 115). Y esto solamente se puede realizar a través del estado. En último término, el nacionalismo corta con la propia tradición de las tradiciones culturales, de la libertad de la ciencia, del

respeto al valor intrínseco del saber en cuanto búsqueda de la verdad, del gusto de la filosofía y la poesía. Todo ello para afirmar de modo unilateral un aspecto que, mediante la fuerza y el poder del estado, se imponen al resto de la población. Un bello testimonio de gusto y amor por la propia historia y tradición alemana lo encontramos en el movimiento universitario de *La Rosa Blanca*: un grupo de estudiantes que por medio de manifiestos y panfletos, escritos de junio de 1942 a febrero de 1943, denuncian la propaganda del régimen nacionalsocialista, critican las campañas militares en Polonia (gueto de Varsovia) y Rusia (cerco de Stalingrado) y exhortan a “despertar” la conciencia del verdadero pueblo alemán. Los hermanos Hans y Sophie Scholl, junto a Alexander Schmorell, Christoph Probst, Willie Graf, Kurt Huber fueron sus principales protagonistas. Todos ellos fueron juzgados y condenados a muerte. Los autores en los que se inspiraban sus escritos eran los clásicos como Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Pascal, o autores modernos y contemporáneos como Goethe, Claudel, Bernanos y el mismo Berdiaev<sup>25</sup>.

e) Cesarismo: puede tener la forma de «*un líder de las masas populares que ha sido exaltado psicológicamente por las colectividades contemporáneas. El líder gobierna a las masas mediante la demagogia*» (DHC, 117), o bien la absorción del poder espiritual en el poder material e histórico: «*la negación de la dualidad del reinado del César y del reinado de Dios, del espíritu y de la naturaleza, de la libertad y de la necesidad, de la individualidad y de la sociedad, que en el mundo decadente se hace inevitable, es la fuente del despotismo y de la tiranía*» (DHC, 118). El choque más drástico del estatismo contemporáneo, con la pretensión de un significado absoluto como reinado del César, será con el cristianismo: «*un estado absoluto, ideocrático y totalitario, llega inevitablemente a la negación de la libertad de una conciencia*

---

<sup>25</sup> Existe una amplísima bibliografía sobre *La Rosa Blanca*, recogida en dos obras: E. FLEISCHHACK, *Die Widerstandsbewegung, Weisse Rose. Literaturbericht und Bibliographie* en *Jahresbibliographie*, Bibliothek für Zeitgeschichte, Tomo 42 (1970), pp. 459-508 con 535 títulos; K. SCHILDE, *In Schatten der Weissen Rose, Jugendopposition gegen den Nationalsozialismus in Spiegel der Forschung* (1945 bis 1989), Frankfurt a.M. 1995, con más de 2,500 títulos, aunque no todos se refieren a *La Rosa Blanca*. El hecho histórico también se ha llevado a las pantallas de cine con dos películas: *La Rosa Blanca* (1982), de Michel Verhoeven y Mario Krebs, y *Sophie Scholl: los últimos días* (2004), de Marc Rothemund y Fred Breinersdorfer. En castellano encontramos AA.VV. *La Rosa Blanca. Rostros de una amistad*. Catálogo de la exposición realizada por el Meeting para la amistad entre los pueblos. Meeting 2005 en colaboración con Universitas, traducción española por María Soledad de las Hazas; J. M. GARCÍA PELEGRIN, *La Rosa Blanca. Los estudiantes que se alzaron contra Hitler con su única arma: la palabra*. Madrid, Libroslibres 2006.

*religiosa y a la negación de una libertad del cristianismo a tener su vida espiritual. El estado quiere ser también la Iglesia»<sup>26</sup>.*

f) Tecnologización de la vida: Berdiaev no se opone a todos los avances de la técnica mediante la máquina, ya que alivian al hombre en el trabajo frente a la naturaleza. El problema que se plantea es el paso del particular económico a la cosmovisión de la vida: *«no se puede mirar el capitalismo tecnológico únicamente como categoría económica; él constituye también una categoría moral y, como tal, imprime su sello a la relación de hombre a hombre»* (DHC, 93). La técnica no tiene únicamente un significado social, sino también cósmico; ella crea una realidad totalmente nueva, una realidad diferente a la del mundo natural e inorgánico<sup>27</sup>. Poco a poco, la técnica va vaciando al hombre de sí mismo, de su nexos con los demás y con la realidad<sup>28</sup>.

Lo que más sorprende del análisis de Berdiaev es su capacidad para mostrar la raíz común de las *funciones* a las que ha quedado reducido el hombre. Pueden parecer diametralmente opuestas y, sin embargo, se necesitan mutuamente para subsistir. Demos un paso más respecto a las formas político-sociales que estas funciones han asumido.

### **1.3. Totalitarismos y democracias**

Las ideologías tratan de reducir al hombre a un único plano (plano económico, plano de la democracia, plano de la sociedad y el estado) a partir de un proceso igualitario. La consecuencia inmediata es un proceso de desintegración y

---

<sup>26</sup> DHC, p. 118. No faltan los testimonios históricos que han sabido mantener viva esta libertad de conciencia frente al poder totalitario del Estado. Cfr. M. DELL'ASTA, *Una via per incominciare. Il dissenso in URSS dal 1917 al 1990*. Milán, Casa di Matrona 2003.

<sup>27</sup> Ha sido Habermas, perteneciente a la segunda generación de la *Escuela de Frankfurt*, con su estudio *Ciencia y técnica como "ideología"* (Frankfort, 1968) quien mejor ha descrito cómo el poder de la técnica, mediante un proceso de racionalización y legitimación, se vuelve mentalidad común con una efectividad mayor que las viejas ideologías: *«el rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico»* en *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos 1984, p. 89.

<sup>28</sup> María Zambrano, discípula de Ortega, describe el mismo problema en los siguientes términos: *«mientras la vida se llenaba de instrumentos técnicos, de maravillas mecánicas, de cachivaches de todas clases, el alma y el corazón quedan vacíos, y las horas, al ser liberadas del trabajo opresor, transcurren más oprimidas todavía porque están sujetas a la terrible opresión de la vaciedad de un tiempo muerto»* en M. ZAMBRANO, *Hacia un saber del alma*. Madrid, Losada 2001, pp. 74-75.

descomposición que conlleva a su vez «a la exigencia de la dictadura y del dictador; no solamente de la dictadura política y económica, sino también de la dictadura de la concepción única del mundo, a la dictadura del espíritu, a la negación de la libertad de espíritu» (DHC, 65).

Cuando Berdiaev realiza esta afirmación a mediados de los años treinta, tiene en la mente los totalitarismos incipientes de Europa (nacionalsocialismo, comunismo, fascismo) y las democracias formales de occidente (liberalismo económico en Estados Unidos). En el caso de los regímenes totalitarios, «la uniformidad de la visión del mundo es dictada por el poder del Estado (...). El espíritu, el pensamiento, la creación de la cultura, están regidas por la misma organización del Estado, como lo están la vida política y económica» (DHC, 66), una organización que requerirá órganos de espionaje y de policía política. El poder realiza una planificación racional estatal no solamente de la economía sino del pensamiento humano, de la conciencia humana e incluso de la vida privada, sexual y erótica, señala Berdiaev (DHC, 118).

Al analizar las democracias liberales, Berdiaev siente el mismo vértigo que Tocqueville<sup>29</sup>, por tratarse de la adhesión a un principio formal:

*«Reconocer la voluntad del pueblo como el principio supremo de la vida social significa únicamente adherirse a un principio formal, vacío de contenido, significa solamente divinizar el arbitrio humano. Lo importante no es aquello que el hombre quiere, sino que exista aquello que desea. Quiero que exista aquello que deseo»<sup>30</sup>.*

¿Cuál es el punto focal al que Berdiaev nos está reclamando? La reducción del funcionamiento de la democracia al principio de la decisión de la mayoría, con la consiguiente pérdida de la fe en la justicia y en la verdad. De este modo la democracia pasa del plano político al plano espiritual-religioso, en cuanto que diviniza la voluntad popular<sup>31</sup>. La respuesta positiva, por tanto, no puede ser únicamente política sino que debe ser fundamentalmente cultural, como respuesta a la *gnoseología social escéptica* que se ha generado en los individuos, y al *racionalismo radical* que se apoya

---

<sup>29</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América* (2 vols.). La obra fue escrita entre 1835 y 1840.

<sup>30</sup> N. BERDIAEV, "O demokratii" [Sobre la democracia] en *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii* [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los opositores de la filosofía social], o.c. Primera traducción italiana en *La Nuova Europa* 6/324 (2005). Citado en PCo/SD, p. 28.

<sup>31</sup> Berdiaev escribe: «la democracia como idea abstracta autosuficiente, no subordinada a nada superior, significa la autodivinización humana y la negación de la fuente divina del poder. El pueblo se basta a sí mismo». Texto citado en PCo/SD, p. 28.

únicamente en las fuerzas humanas para organizar y racionalizar la vida del hombre. La verdad y la justicia, como respuesta comunal a las necesidades e intereses de los individuos, rescatando las formas corporativas de otras épocas y lugares, abren nuevas esperanzas a la democracia.

Cuando se comparan el funcionamiento de los totalitarismos y las democracias formales, emergen dos principios sociales comunes que no pasan desapercibidos para Berdiaev: la mentira socialmente útil y el igualitarismo social.

#### a) La mentira socialmente útil

*«En el mundo actual la mentira, reconocida como socialmente útil, ha alcanzado dimensiones inauditas y ha deformado hasta tal punto la conciencia que llega a plantear el problema de la desaparición del criterio mismo de la verdad»<sup>32</sup>. ¿A qué se debe esta generalización de la mentira?*

La explicación que nos da Berdiaev es que la mentira es un instrumento de defensa frente al miedo en el que viven los hombres. Pero, yendo más allá del mecanismo psicológico, hay que situarse en la filosofía de Nietzsche y Marx, para quienes la verdad es el producto de la voluntad de poder o la lucha de la clase revolucionaria, quedando aquélla subordinada a esta potencia de vida: *«hasta tal punto la verdad se subordina totalmente al proceso vital, que tiene como criterio último el aumento de la potencia de la vida. Y esto es lo que, en concreto, hace que se deje de buscar la verdad y se busque la fuerza. Y para adquirir la fuerza, la mentira puede revelarse más fructífera que la verdad»* (PCo/PM, 19)<sup>33</sup>. En esto consiste el núcleo de la paradoja: se miente y el resultado inmediato es una mayor eficacia política y social, una fuerza vital sin precedentes. Los estados totalitarios y los regímenes demagógicos se sirven de la mentira, presentándola astutamente como la única verdad, es decir, sin dar espacio a reconocerla como tal mentira. Todo ello como un momento dialéctico en la realización de la sociedad comunista perfecta, del fascismo o del nacionalsocialismo.

---

<sup>32</sup> N. BERDIAEV, "Paradoks Izi" [La paradoja de la mentira] en *Sovremennyya zapiski* [Anales contemporáneos]. París, n. 69 (1939), pp. 272-279. Primera traducción al italiano en *La Nuova Europa* 6/330 (2006), 4ss. Texto citado en PCo/PM, p. 18.

<sup>33</sup> Sobre las implicaciones culturales, sociales y filosóficas de la mentira, cfr. J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos 2001.

Con Berdiaev, nos preguntamos:

*«¿Dónde está la causa del papel excepcional de la mentira en nuestra época? Depende del cambio de la estructura de la conciencia (...), de una exteriorización de la conciencia. Cuando la conciencia, que produce juicios morales, se transfiere de lo profundo de la persona a lo colectivo y a la dinámica de los colectivos en la historia, cualquier tipo de mentira puede ser justificada» (PCo/PM, 23).*

La estructura de la conciencia personal se deforma hasta el punto de perder su derecho y capacidad para distinguir ficción de realidad, quedando reservado tal derecho a la conciencia colectiva. De la mentira, en un sentido subjetivo, se pasa a la estructura y mentalidad de la mentira como un bien socialmente útil.

La respuesta positiva a esta posición utilitarista, Berdiaev la encuentra en la ciencia y la literatura. *«La ciencia ama la verdad y busca la verdad, no soporta la mentira. Éste es su principio y aquí reside su grandeza. El verdadero científico es un asceta» (PCo/PM, 22)*, si bien es cierto que la ciencia puede degenerar en la mentira del cientifismo. La literatura de Dostoevskij, Tolstoi, Proust, Lawrence –son algunos de los autores que señala Berdiaev–, no sólo denuncian la mentira sobre la cual se apoyan los estados sino que *«habla de la disociación de la personalidad, de la pérdida del centro de la persona. Y esta disociación de la personalidad es la que produce la mentira» (PCo/PM, 23)*. El camino de respuesta y construcción pasa por una experiencia de comunión, ya que el hombre es un ser comunitario y la Verdad, don de Dios, sucede como fuerza espiritual en los hombres.

## **b) El igualitarismo social**

Berdiaev constata la siguiente experiencia:

*«El sufragio universal es un principio absolutamente mecánico, cuantitativo y abstracto. El sufragio universal no conoce a los hombres concretos, con sus diferencias cualitativas, con su peso específico (...) No conoce ni siquiera los grupos sociales orgánicos. El sufragio universal es la abstracción del contenido cualitativo de la vida, no quiere saber nada de ninguna elección cualitativa» (PCo/SD, 34).*

Y, entonces, ¿cómo explicar que se acepte tan acríticamente, sabiendo que luego será utilizado dicho sufragio como lucha por el poder y justificación de los propios

intereses de los partidos? Se debe a *«la hipnosis de la idea de la igualdad (...), que induce a sustituir la naturaleza concreta, cualitativa, individual de la persona por una naturaleza abstracta, cuantitativa e impersonal»* (PCo/SD, 35).

El problema no es muy distinto para los totalitarismos, al establecer estos el principio del igualitarismo social, no ya en un mecanismo organizativo como es el sufragio universal, sino en la idea previa que hace iguales a todos: la clase social para el comunismo, o la raza para el nacionalsocialismo. Más aún, todas las esferas de la vida quedan afectadas por el mismo principio: *«la uniformidad de la visión del mundo es dictada por el poder del estado (...). El espíritu, el pensamiento, la creación de la cultura, están regidas por la misma organización del estado, como lo están la vida política y económica (...). La dictadura de la concepción única del mundo es justamente la tentación del Gran Inquisidor»*<sup>34</sup>.

## **2. Crisis de la cultura como crisis espiritual del hombre**

Todo el análisis socio-político de la primera parte se quedaría insuficiente si no entrásemos en la raíz cultural y espiritual que cada problema plantea: *«en el mundo contemporáneo todo está puesto bajo el signo de la crisis, no sólo social y económica, sino principalmente cultural y espiritual, todo se ha vuelto problemático»* (PCo/CE, 45). Berdiaev siempre sitúa el particular dentro de la totalidad, mira al hombre y a los pueblos en su integridad. Quedarnos en el plano económico, social o político, nos introduciría peligrosamente en un determinismo que dejaría en manos de los poderosos o del azar de las circunstancias, la solución a los problemas. Entrar en la dimensión cultural permite preguntarse por la visión del hombre en cada sistema y, a su vez, desvelar el ámbito de implicación, responsabilidad, libertad de cada sujeto y pueblo. Por ello, insiste Berdiaev en otro de sus artículos: *«en la vida de la sociedad el primado espiritual pertenece a la cultura. No es en la política ni en la economía sino en la cultura donde se realizan los fines de una sociedad»* (PCo/SC, 83).

---

<sup>34</sup> DHC, pp. 66-67. El Gran Inquisidor es el relato imaginario que aparece en la novela de Dostoevskij, *Los hermanos Karamazov*, y que Berdiaev comenta en una de sus obras, *El espíritu de Dostoevskij*, en relación a un poder único que gobierna el mundo frente a la libertad del hombre-Cristo. En el tercer capítulo profundizaré sobre el tema.

Esta crisis de la cultura afecta a todos los ámbitos: en primer lugar, a su significado, al haber perdido el horizonte simbólico; en segundo lugar, al sujeto de la cultura, cuando se pierde la unidad entre los intelectuales y el pueblo; por último, al papel histórico del cristianismo, en cuanto que una sociedad descristianizada se deshumaniza más fácilmente. Veamos cada una de estas manifestaciones que, unas veces pueden ser síntomas y otras, causas de la crisis.

## 2.1. Disolución del valor simbólico de la cultura y primacía de lo efímero

La primera crisis de la cultura sucede dentro del autor, mediante la experiencia de la insatisfacción y desproporción entre su obra y el ideal al que tiende. Así lo describe Berdiaev: «¿qué significa la crisis de la cultura? Esta crisis penetra cuando en el vértice de la cultura se tiene la percepción y la conciencia aguda de un contraste interior y de una inconmensurabilidad interior entre cultura y realidad» (PCo/SC, 94). Con ello, nuestro autor tiene la genialidad de definir el término crisis no por la decadencia de la obra cultural sino porque en el momento de máxima expresión aparece una inadecuación última respecto a su finalidad:

*«Se crean los valores de la cultura en lugar de una nueva realidad; se crean libros, cuadros, instituciones en lugar de una nueva vida, en lugar de un nuevo mundo. En la cultura, en los libros, en los cuadros y en las instituciones se produce un cierto tipo de disminución de la vida misma, se agosta el ser»<sup>35</sup>.*

Para Berdiaev, esta experiencia humana, lejos de ser una derrota, es la expresión de la naturaleza simbólica del arte y la cultura. En su obra *El sentido de la creación*<sup>36</sup>, hace un recorrido por todos los ámbitos de la vida humana (conocimiento, amor, sexualidad, sociedad, arte, cultura, mística) mostrando su dimensión simbólica, en cuanto que en el hombre se encuentran al mismo tiempo el mundo de lo inmanente y lo trascendente, de la necesidad y la libertad, de la materia y el espíritu, de lo individual y lo comunitario, de lo temporal y lo eterno.

---

<sup>35</sup> Berdiaev se explica en los siguientes términos: «ciertamente la tarea del acto creador era crear la nueva realidad, la nueva vida, la verdad ontológica, la justicia ontológica, la belleza ontológica. Pero el impulso creador, dirigido hacia lo alto, entra en colisión con el peso de este mundo y se vuelve hacia lo bajo» en PCo/SC, p. 95.

<sup>36</sup> N. BERDIAEV, *Smysl tvorčestva* [El sentido de la creación]. Moscú, G. A. Leman y S. I. Sacharov, 1916.



*«La cultura es simbólica por naturaleza. Su simbolismo descende de la simbología del culto. En la cultura la vida espiritual se expresa no realísticamente, sino simbólicamente. Todas las conquistas de la cultura son por su naturaleza simbólicas. Ella ofrece no las últimas conquistas del ser, sino sólo su signo simbólico» (PCo/SC, 84).*

Uno de los ejemplos gráficos que nos pone Berdiaev son las pirámides de Egipto como expresión de la gran lucha entre la sed de eternidad y el tiempo, anuncio de la muerte inevitable. Las pirámides no resuelven el drama de la vida, pero su construcción permanece como símbolo del culto a los antepasados, vínculo con la tradición, sed de una nueva vida, presencia de una edificación permanente en medio de la arena fugaz del desierto.

Cuando los hombres y los pueblos pierden esta dimensión simbólica de la cultura entran en la *civilización de lo efímero*. Berdiaev es amante de los términos duales para expresar la antinomia y tensión entre ellos, por eso debemos estar atentos al significado preciso que da a las palabras, para no llevarnos a confusión con lo que pueda haber de pre-comprensión en cada uno de nosotros.

*«Todo es efímero en la civilización contemporánea (...), no busca las fuentes antiguas y profundas. Se jacta con la invención del momento. No tiene antepasados. No ama las tumbas. La civilización tiene siempre el aspecto de una cosa nacida hoy o ayer. Todo en ella es nuevo y flamante, todo adaptado a la comodidad del día de hoy (...). En la civilización lo determinante es la arrogancia de lo logrado» (PCo/SC, 85).*

En el fondo, es la imagen del hombre que se cree autosuficiente por lo que ha conseguido, sin reconocer que si ha llegado a ese punto es gracias a un pasado y tradición, al sacrificio de generaciones anteriores; su complacencia y orgullo le impide estar atento a los nuevos retos que se le presentarán, volviendo *efímero*, es decir, inútil, todos sus logros. El verdadero problema se plantea cuando la civilización se convierte en mentalidad común que homologa cualquier expresión cultural, arrancándola de sus raíces simbólicas: *«esta arrogancia de la civilización se comunica también a la cultura, que quiere ser definitivamente arreligiosa» (PCo/SC, 85).*

## 2.2. Separación y ruptura entre los intelectuales y el pueblo

Entramos en el segundo factor de la crisis de la cultura como crisis espiritual del hombre:

*«La crisis de la cultura, por su propio carácter, es una crisis aristocrática y no democrática (...) La crisis de la cultura y la búsqueda de un nuevo ser que supere la cultura sucede en una minoría de elegidos que ha conocido la cultura hasta el fondo y ha recorrido todos los caminos de la cultura, en la categoría más alta» (PCo/SC, 93).*

Cita a Nietzsche e Ibsen, Huysmans y Bloy, Dostoevskij y Tolstoi, entre otros, como hombres que han sabido adelantarse a su tiempo y detectar los problemas para que, «recorridos todos los caminos de la cultura», planteen nuevos interrogantes y experiencias. En este sentido es en el que hay que entender su afirmación chocante de una “cultura aristocrática” en cuanto que la altura de miras, la sensibilidad y facilidad de estos autores para expresarse y comunicar nuevas experiencias, les hace ser *genios* como hombres de espíritu para su época y las generaciones posteriores. El término “aristocrático” tiene un valor metafórico en Berdiaev.

Cuando afirma que “la cultura no es democrática” debemos tener presente el contexto de sus escritos. El artículo que estamos comentando –*Sobre la cultura*–, forma parte de un conjunto de cartas escritas en los primeros años de implantación del comunismo y antes de su exilio a París en 1922. En un tono crítico y directo, desvela la manipulación a la que fácilmente se somete a los pueblos con un uso reductivo e ideológico de los términos. Para Berdiaev el valor fundamental reside en la persona y en su búsqueda individual que, al mismo tiempo, podrá compartir con otros. Berdiaev se dirige a los revolucionarios bolcheviques:

*«Vosotros, ¿qué tenéis que ver con los problemas de Nietzsche y Dostoevskij? Y los problemas de Nietzsche y Dostoevskij, ¿qué tienen que ver con vosotros? Para vosotros no existe nada problemático, os sentís demasiado ‘iluminados’ por las cosas generales. Vuestro ‘seudoiluminismo’, lleno de sí mismo y arrogante, que no tiembla y no se inclina frente a ninguna cosa sagrada, es profundamente antitético a la cultura, degrada la cultura y la corrompe (...). Sois muy modestos en las cuestiones de la cultura, sois minimalistas y no maximalistas, sois hombres mediocres. Pero la crisis de la cultura la han percibido y reconocido solamente los que han sido maximalistas y no minimalistas en las cuestiones culturales» (PCo/SC, 94).*

Los términos *aristocrático* y *democrático* en relación a la cultura plantean de fondo cuál debe ser la relación entre los intelectuales y el pueblo. Berdiaev considera

que parte de la crisis de la cultura de su tiempo se debe a la separación y ruptura entre ambos grupos<sup>37</sup>. Veamos qué factores entran en juego.

Por una parte, los intelectuales han perdido el horizonte y vocación de servicio al todo, quedando reducidos a los propios intereses personales: *«lo justo es comprender la creación cultural como una misión por encima de lo individual; el egoísmo de los intelectuales no puede tener ninguna justificación. La idea de una misión, de una especie de servicio, ha desaparecido por completo casi durante las épocas renacentistas y liberal»*<sup>38</sup>. Junto a ello, un segundo factor que entra en juego es la popularización de la cultura: *«se exige cada vez más que la cultura sea popular, o sea, que corresponda a las demandas y exigencias de las masas populares»* (DHC, 126). Y esto, de por sí, es un logro, pero se corre el riesgo de transformar la cultura en un fenómeno de otra índole, al perder su propia identidad y quedar reducida a los apetencias banales de la muchedumbre. Si la cultura no es capaz de humanizar a los hombres, de cambiarlos, si no es expresión de ellos mismos es porque la cultura ha quedado reducida a objeto, producto de consumo. Quizás, el tercer factor de esta separación y ruptura entre intelectuales y pueblo sea el más interesante. Berdiaev lo llama *el mandato social*:

*«Vivimos en la era del ‘mandato social’. El mandato social de las masas determina lo que deben ser la cultura, el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia e incluso la religión. No existe un mandato sobre la elevada cultura cualitativa, sobre la cultura espiritual, sobre la filosofía verdadera, sobre el verdadero arte»* (DHC, 127).

Y a este mandato social debe obedecer la *élite intelectual*, quedando en una situación de agonía material y moral: *«en la democracia liberal la élite depende del capital y de los gustos vulgares de la muchedumbre; en la democracia autoritaria o*

---

<sup>37</sup> Contemporáneo a Berdiaev es el pensamiento de Ortega y Gasset (1883-1955), a quien nuestro autor lee y cita en la obra que estamos comentando *El destino del hombre contemporáneo*: *«según la definición profunda que da el filósofo español Ortega, la idea del liberalismo, en cuanto inmunidad de la persona, no es de hecho el resultado de la Revolución Francesa y la democracia; ella nació en el castillo medieval que el castellano defendía con las armas en la mano. Esta afirmación contiene una gran dosis de verdad: la persona está obligada a defenderse contra el poder absoluto del Estado y la Sociedad»* (DHC, 36). El filósofo español aborda la misma temática sobre el pensamiento aristocrático en dos obras: la primera es *La deshumanización del arte* (Madrid, 1925) al plantear la nueva estética como “arte para minorías”, literatura refinada de evasión que no sabe asimilar el vulgo; la segunda es *La rebelión de las masas* (Madrid, 1929) al plantear dos clases de hombres: uno, el hombre-masa satisfecho consigo mismo sin más horizonte que su bienestar y, el otro, el hombre-minoría marcado por una continua exigencia que supera sus propias capacidades. Si en Ortega la perspectiva sobre la relación entre aristocracia y pueblo es más descriptiva y sociológica, en Berdiaev tiene una dimensión más existencial.

<sup>38</sup> DHC, p. 131. El mismo juicio lo encontramos en “La condición espiritual...”, PCo/CE, p. 52.

*comunista depende de la dictadura de una visión única del mundo, o sea, del poder que pretende organizar el espíritu»<sup>39</sup>. La radiografía que realiza Berdiaev no puede ser más completa: creyendo el pueblo que escoge lo que necesita, gracias al “servicio” de los intelectuales, en realidad, es tan sólo una parte más del espectáculo organizado por el poder.*

Pero, lo más alarmante de este diagnóstico que Berdiaev nos ha hecho sobre la relación entre capas intelectuales y vida del pueblo es que, tras su ruptura, se plantea otra más profunda:

*«Las capas intelectuales, los personeros de una cultura elevada, hace ya mucho tiempo que viven una vida aislada y retraída, desconectada de toda base social amplia y de la vida de todo el pueblo. Se ha producido no ya una separación, sino una verdadera ruptura entre la razón teórica y la razón práctica, entre el intelecto y la acción, entre el espíritu y la materia. Esto ha llevado a la impotencia y a la decadencia» (DHC, 132).*

### **2.3. Descristianización y deshumanización**

El último apartado de la obra que estamos comentando –*El destino del hombre contemporáneo*– tiene el siguiente título: “El enjuiciamiento del cristianismo y la búsqueda de una espiritualidad nueva”. Son dos, las coordenadas que nos permiten entender la posición de Berdiaev al respecto: una, histórica y otra, filosófica-teológica. Veamos cada una de ellas.

Cuando el cristianismo entra en la historia, da un *sentido* a la historia<sup>40</sup>. Esta es la intuición que desarrollará en su obra *El sentido de la historia*. La gran contribución del judeocristianismo al mundo antiguo fue la experiencia de la libertad que, unida a los grandes interrogantes de la filosofía griega, tendría como fruto una nueva concepción de la historia, de la cultura, de la vida social, del valor de la persona. De este modo, el

---

<sup>39</sup> DHC, p. 126. La agonía a la que hace referencia Berdiaev la describe en los siguientes términos: «*la dictadura sobre el espíritu no solamente priva al genio creador de su libertad sino que, además, soborna a los creadores de la cultura y exige de ellos la traición, los induce al servilismo y, a fuerza de amenazas, les obliga a cumplir los encargos del estado. La dictadura de la visión única del mundo paraliza la conciencia de sus creadores y solamente la resistencia heroica de la conciencia libre es capaz de enfrentarla*» en DHC, p. 132.

<sup>40</sup> Con una perspectiva hermenéutica, el canadiense Jean Grondin ha vuelto a introducir la pregunta por el sentido dentro de la filosofía (*Del sentido de la vida. Ensayo filosófico*. Montreal, 2003), una pregunta que no puede prescindir de la metafísica (*Introducción a la metafísica*. Montreal, 2004) ni de la religión (*La filosofía de la religión*. París, 2009).

cristianismo enjuicia la historia, pero, a su vez la historia enjuicia al cristianismo en cuanto realización de su misión.

Berdiaev, valorando la etapa de la historia que le ha tocado vivir, afirma: «*el enjuiciamiento del cristianismo por la historia es la revelación del fracaso del cristianismo en la historia*» (DHC, 137). Los datos que aporta son los siguientes: el abandono de la cuestión social como problema central de nuestra época, dejándolo a los no cristianos<sup>41</sup>; en la moral, el precepto del amor a Dios va en detrimento del amor al prójimo<sup>42</sup>:

*«Siguiendo una interpretación falsa del ascetismo, el cristianismo ha combatido la creación cultural y sus manifestaciones en la filosofía, en el arte y en la ciencia (...), el espíritu creador del hombre se apartó del cristianismo; se ha interpretado la espiritualidad cristiana demasiadas veces como una huida del mundo y de los hombres, como un egoísmo transcendental, como una desgana de compartir el doloroso destino del mundo y del hombre»* (DHC, 139).

La vida sexual, el amor y el matrimonio quedan reducidos a su aspecto más material en cuanto nacimiento, organización de la sociedad, familia pequeño-burguesa; la misma teología cristiana entra en una racionalización asfixiante de la verdad y el misterio cristiano, creando toda una confusión y tergiversación del cristianismo: «*el hombre o se dirigía hacia Dios renegando del hombre, o se dirigía hacia el hombre renegando de Dios*» (DHC, 141). Toda la originalidad del cristianismo, en cuanto unidad integral del hombre a partir del misterio de la *divinohumanidad* como dimensión constitutiva, huella de su ser hecho “a imagen y semejanza de Dios”, poco a poco, se va desarticulando hasta llegar a sus últimas consecuencias: «*una nunca vista descristianización del mundo*» (DHC, 147).

Berdiaev no oculta ni justifica ningún problema ya que una mirada atenta permite entender el punto focal de donde todo puede renacer: la libertad del hombre nuevo. «*La libertad del hombre presupone la posibilidad de que el cristianismo fracase*

---

<sup>41</sup> Berdiaev lo describe en los siguientes términos: «*con demasiada frecuencia los cristianos se servían de la mentira, practicaban la injusticia y conciliaban supremos valores espirituales con los intereses de las clases gobernantes y del orden imperante. Se las habían ingeniado para fabricar un ‘cristianismo burgués’ (...). No han sido los cristianos, sino los no cristianos los que se han encargado de la tarea de crear un orden social más justo y humano*» en DHC, p. 137.

<sup>42</sup> Berdiaev afirma: «*la enseñanza sobre la humildad y la obediencia ha sufrido la más grave deformación, puesto que se ha convertido en la exigencia de sumisión al mal, de obediencia a éste y de renuncia a la propia conciencia*» en DHC, p. 138.

en la historia. *El cristianismo y la Iglesia no son Dios mismo ni Jesucristo, aunque a través de ellos actúan ambos. El cristianismo es una historia humana y en él se reflejan todas las contradicciones de ésta*» (DHC, 134). Por ello, él considera como problemas fundamentales de nuestra época abordar el problema religioso del hombre moderno y una nueva antropología cristiana. Aquí es donde se inserta la segunda coordenada filosófico-teológica del problema de la descristianización y deshumanización.

Berdiaev parte de que la originalidad del cristianismo es *«el mito divinohumano, teándrico, mito de Dios y mito del hombre, de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, del Hijo de Dios que se ha hecho hombre. La dignidad del hombre depende de esto»*<sup>43</sup>. Por distintas y complejas circunstancias históricas, culturales, sociales *«comenzó a desmoronarse intelectual y existencialmente, el mito cristiano divinohumano integral. Inicialmente se rechazó una mitad: el mito de Dios. Pero quedaba la otra mitad: el mito del hombre, la idea cristiana del hombre»*<sup>44</sup>. A la apostasía de la idea de Dios le ha seguido la apostasía de la idea del hombre. Lo interesante de este análisis de Berdiaev es su propuesta: así como el cristianismo respondió a las grandes herejías de los primeros siglos, dando lugar al pensamiento filosófico-teológico, del mismo modo está llamado ahora a dar respuesta a las nuevas herejías que no son teológicas sino antropológicas, es decir, de la vida misma.

El resultado será una nueva antropología, una nueva concepción del hombre: *«el problema fundamental de nuestros días no es el problema de Dios –como piensan muchos, como piensan a menudo incluso los cristianos que exhortan a un renacimiento de lo cristiano– el problema fundamental de nuestros días es, antes que nada, el problema del hombre»* (PCo/CE, 58). Y si el cristianismo ha recibido las grandes verdades sobre Dios y el hombre, a través de la persona de Cristo, entonces tiene una gran responsabilidad histórica que consiste en que *«la verdad debe ser realizada en la vida»* (PCo/CE, 59). Si la descristianización, históricamente hablando, ha tenido una

---

<sup>43</sup> “La condición espiritual del mundo contemporáneo” en PCo/CE, p. 57. Berdiaev hace la siguiente aclaración: *«yo uso la palabra mito no en el sentido de una contraposición con la realidad, al contrario, el mito corresponde más a la realidad que el concepto»* en PCo/CE, p. 57.

<sup>44</sup> Berdiaev señala los actores de tal proceso: *«Feuerbach rechazó a Dios pero mantuvo la semejanza de Dios en el hombre (...). Marx y Nietzsche atentaron contra el hombre. Para Marx el valor supremo ya no es más el hombre sino el colectivo social. El hombre es sustituido por la clase y nace el nuevo mito del mesianismo del proletariado. Marx es un resultado del humanismo. Para Nietzsche el valor supremo no es el hombre sino el superhombre, la raza superior, el hombre debe ser superado. Nietzsche es otro resultado del humanismo»* en PCo/CE, pp. 57-58.

relación directa con la deshumanización, entonces el camino de vuelta para revitalizar la misión del cristianismo es el hombre.

¿Por qué todo este interés de Berdiaev por la cultura? ¿Acaso no es suficiente un buen orden social que, estableciendo de común acuerdo las reglas, garantice el funcionamiento de la vida?

*«La cultura es el camino irreversible del hombre y la humanidad. No se la puede eludir. Es indispensable recorrer hasta el fondo los caminos de la cultura para ir más allá de la cultura, hacia el ser superior creativo (...) La cultura no está en el último sino en el penúltimo lugar. De esto se dan cuenta los creadores que experimentan la crisis de la cultura. Ellos se encuentran frente a la tarea última de traducir la cultura en una nueva realidad. De esta forma nos acercamos al apocalipsis de la cultura» (PCo/SC, 96-97).*

En la cultura se entrelaza lo individual y lo social, el pasado y el futuro, lo inmanente y lo trascendente; es lugar de encuentro y propuesta, manifestación de la libre creatividad, expresión de la educación viva de un pueblo. Entrando en el significado que Berdiaev da a la afirmación *apocalipsis de la cultura*, entenderemos muchas de sus afirmaciones.

### **3. *El esplendor del otoño y las estrellas de la noche***

Con una imagen sobre el esplendor del otoño, Berdiaev quiere introducirnos en una mirada positiva respecto al *destino del hombre contemporáneo*:

*«El otoño de una cultura es el período más espléndido y refinado. Las flores tardías de una cultura son las flores más buscadas. Es en esta fase cuando una cultura alcanza la máxima intensidad del conocimiento y la máxima complejidad. El desdoblamiento de una cultura decadente revela muchas cosas que son imperceptibles en épocas culturales más florecientes y sanas» (PCo/SC, 89).*

Cuando todo es perfecto y feliz no hay posibilidad de conocer nada nuevo. Y, sin embargo, cuando surge una complicación que compromete la integridad de la cultura y del hombre es el momento en el que los contrastes y diferencias revelan nuevos aspectos de la realidad.

La segunda imagen, a la que ya hicimos referencia al comienzo de este capítulo, es la comparación de la era tenebrosa y oscura que nos toca vivir como parte «*de la noche en la que alumbran las estrellas y renace la luz*» (DHC, 9). Berdiaev nos hace caer en la cuenta de las cosas evidentes que siempre están y tienen un valor simbólico permanente: sin la noche no podríamos ver las estrellas. En otro texto suyo afirma:

*«La noche pertenece más que el día a la metafísica, a la ontología (...) El velo del día, no solamente en la naturaleza, sino también en la historia, no está ceñido; se descorre fácilmente, no tiene consistencia. Y todo el sentido de nuestra época, tan doloroso para la existencia práctica de los individuos, consiste en poner al desnudo el abismo del ser, en ese enfrentamiento cara a cara con el principio de la vida, en el descubrimiento de la 'herencia fatal'. Y eso es lo que significa la entrada en la noche»* (NEM, 5).

La experiencia de velar junto a un familiar enfermo hace que la noche tenga el valor simbólico de la inquietud, temor, angustia, vigilancia, espera atenta. Se corre fácilmente el velo de nuestras seguridades y somos introducidos en el *abismo del ser* donde las preguntas se vuelven estrellas que orientan el camino. Quien sabe esperar hasta el final, ve el renacer de la luz, el alba del día, en la forma sencilla del familiar que abre sus ojos para comenzar una nueva jornada.

En esta tercera parte de nuestro primer capítulo nos adentramos en la visión que tiene Berdiaev de la historia, en su espíritu profético y vocación filosófica. Como conclusión del capítulo, trataremos de sintetizar los problemas planteados en la forma de preguntas e interrogantes abiertos para una reflexión actual sobre la Ética político-social.

### **3.1. El apocalipsis de la historia: ¿fin o nuevo inicio?**

Berdiaev es consciente de que los acontecimientos que vive manifiestan no solamente el final de una etapa, sino más bien un cambio de época o *cambio epocal*. Por eso, él considera que estamos viviendo un período apocalíptico: «*existe un apocalipsis interno de la historia. El Apocalipsis no es únicamente la revelación acerca del fin del mundo; es también la revelación acerca de los acontecimientos dentro de la historia y un enjuiciamiento de la historia*» (DHC, 10). Y aquí se nos abren toda una serie de interrogantes: ¿por qué lo que para unos es “final de algo”, otros lo perciben como



“nuevo inicio”? ¿En qué consiste esa “revelación” y cómo reconocerla para no ser considerados como visionarios? Si la historia se puede enjuiciar, ¿cuál es el criterio de juicio, el parangón para valorar los acontecimientos sin caer en reduccionismos ideológicos?

#### **a) Aprender a mirar el sentido de los acontecimientos**

Berdiaev parte de dos supuestos para poder llegar a descubrir el significado de los acontecimientos: el primero de ellos es que *«la existencia del hombre en este mundo es una existencia histórica. Existencia es historia»* (DHC, 10). El hombre no es pura materia, efecto casual de las fuerzas de la naturaleza. El hombre, además de poseer un cuerpo, es espíritu, conciencia de sí mismo y de la realidad y, por consiguiente, “historia” en la forma de historia personal, pertenencia a la historia de un pueblo y nación, parte necesaria de la historia universal. La historia del individuo es connatural a él, su misma *existencia es historia*, y no tiene necesidad de que desde fuera se le dé un valor puesto que ya él mismo es portador de dicho valor.

El segundo supuesto es que *«la historia tiene un sentido. El reconocimiento de este sentido de la historia es obra del cristianismo»* (DHC, 10). Lo mencionamos anteriormente en el apartado sobre “*descristianización y deshumanización*” y tendremos oportunidad de profundizar sobre la aportación del cristianismo al sentido de la historia. Lo que me interesa subrayar en este momento es la primera parte de la afirmación: la historia tiene un sentido. Si no existiese este sentido nada ni nadie tendría el derecho a enjuiciar ningún personaje histórico ni etapa de la historia; sin un sentido, no podríamos volver sobre nuestros pasos y aprender de nuestros errores; porque existe un sentido, la experiencia se puede comunicar a las generaciones posteriores; el sentido posibilita la cultura, el conocimiento de otras formas de vivir y hacer la historia; porque se nos da sentido podemos relacionar causas, hechos y consecuencias.

Ahora bien, ¿con qué criterio podemos juzgar el sentido de los acontecimientos? Berdiaev nos da la siguiente clave de lectura: *«el enjuiciamiento de la historia es la voz de la razón y presupone la razón. El Apocalipsis interior de la historia es la revelación de las consecuencias del hecho de que en la historia no se realiza el reinado de Dios, es decir, la Razón»* (DHC, 26). Berdiaev utiliza dos veces el término “razón”, una con

minúscula, en cuanto facultad del hombre que le permite ser consciente de los hechos y preguntarse por ellos y, otra con mayúscula, en cuanto ideal al que tiende todo hombre. Berdiaev por su historia y biografía, como veremos en el próximo capítulo, lo identifica con la experiencia creyente del reino de Dios.

Por tanto, son dos los factores que entran en juego para descubrir el sentido de los acontecimientos: el hombre con su destino individual y la historia con su destino universal. Y aquí, Berdiaev desvela la paradoja trágica de la historia: *«se puede decir, como paradoja, que el hombre, al aceptar su papel en la historia, ha demostrado ser muy desinteresado. Es posible, sin embargo, que su entrada en la historia fuese interesada; pero la historia lo engañó transformando, incluso su avidez, en instrumento para lograr sus fines inhumanos»* (DHC, 11). Con toda radicalidad afirma Berdiaev: *«el hombre ha sido aplastado por la historia; siempre ha sido aplastado por ella. La historia ha sido el destino del hombre, pero el destino del hombre nunca ha interesado a la historia»* (DHC, 11). La tragedia de la historia es justamente el desequilibrio entre la historia y el destino individual del hombre. *«La desgracia de la historia no reside en otra cosa que en la no concordancia entre lo existente, lo humano, lo individual, y todo lo objetivo, que está siempre fuera de lo individual y de lo humano y está, incluso, contra lo individual y lo humano»* (DHC, 12). Berdiaev sitúa la causa de esta tragedia en el *proceso de objetivación*, del cual participa el mismo sujeto, en cuanto que se pierde toda la profundidad y misterio de la existencia humana en nombre de la idea o el concepto. Al tema de la objetivación, dada su importancia, le dedicaremos un capítulo entero.

El punto que quiero subrayar, para *aprender a mirar el sentido de los acontecimientos*, es esa concordancia o no concordancia entre lo individual y lo universal. El hombre mediante su razón puede enjuiciar si los acontecimientos le permiten crecer en identidad y dignidad o si, por el contrario, suponen una alienación o manipulación. La tarea que se propone Berdiaev es profundizar y fortalecer esta dimensión interior y única del hombre que es su espíritu, saber qué es, qué lo conforma, cuál es su contenido. Su propuesta es una “revolución del espíritu”: *«para obtener una gran victoria sobre el caos hace falta un gran esfuerzo espiritual, es necesaria una revolución ética y un renacimiento del espíritu»* (DHC, 21), *«una revolución en nombre del hombre, en nombre de la individualidad, en nombre de cualquier individualidad»*

(DHC, 94). Y el espíritu es libertad. Los grandes ideales propuestos a los hombres mostrarán su verdad cuando la libertad del hombre se transforme en *creatividad*, en nueva vida. Si esto no sucede puede deberse a que no se trataba de un Ideal sino de una “idea”, o a que el hombre por miedo o comodidad no quiso jugar su libertad. En las consecuencias se desvela cada factor de la realidad.

## b) Espíritu profético y vocación antropológica en Nikolai Berdiaev

El sentido etimológico de la palabra profeta (*pro-fanein*) expresa “aquel que habla en nombre de otro”. Los grandes profetas del mundo antiguo judío (Jeremías, Ezequiel, Isaías, Jonás), no eran adivinos sino instrumentos de Yahveh al comunicar su palabra. La diferencia entre un verdadero y falso profeta estaba en el cumplimiento o no de su palabra. Con estos mismos criterios podemos hablar de profetas laicos, capaces de desvelar las constantes del espíritu humano y donde sus palabras y escritos se cumplen en los acontecimientos históricos posteriores. Berdiaev es uno de ellos<sup>45</sup>.

¿De dónde nace esta capacidad para juzgar los grandes movimientos sociales, las revoluciones, los totalitarismos y las democracias? ¿Por qué sus escritos no resultan viejos, pasados, rancios sino nuevos, actuales y con el gusto del *paladar de la inteligencia*<sup>46</sup>? No se debe únicamente a su vasta formación intelectual sino al método con el que se pone frente a los autores, los hechos y las corrientes de pensamiento:

---

<sup>45</sup> Sus biógrafos le atribuyen el carácter de ‘profeta rebelde y apóstol de la libertad’. Cfr. D. A. LOWRIE, *Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev*. Londres, V. Gollancz 1960 y M. A. VALLON, *An Apostle of Freedom. Life and Teachings of N. Berdyaev*. Nueva York, Philosophical Library 1960. Cuando hablamos de “profetas laicos” nos referimos a aquellos hombres que, en medio de grandes dificultades, han sabido despertar la conciencia de un pueblo a partir de las exigencias más profundas del corazón humano como son la verdad, la justicia, la libertad. Es el fenómeno de la disidencia que se ha vivido en el siglo XX, como respuesta diferente y positiva frente a los regímenes totalitarios. Vaclav Havel, recientemente desaparecido (1936-2011) es un buen ejemplo de profeta y disidente: escritor, dramaturgo, fundador del movimiento *Carta 77* junto con Jan Patočka, sufre la persecución política y el confinamiento hasta que, poco antes de la caída del muro de Berlín, sea puesto en libertad. Su autoridad moral y reconocimiento popular le llevaron a ser presidente de la República Checa de 1989 hasta 1993.

<sup>46</sup> “Paladar de la inteligencia” es una expresión filosófica de San Agustín en la que expresa la unidad del conocimiento como deseo y experiencia: «*muestra una rama verde a una oveja, y verás cómo atraes a la oveja; enséñale nueces al niño, y verás cómo lo atraes también, y viene corriendo hacia el lugar adonde es atraído; es atraído por el amor, es atraído sin que se violente su cuerpo, es atraído por aquello que desea (...)* ¿Qué otra cosa desea nuestra alma con más vehemencia que la verdad? ¿De qué otra cosa el hombre está más hambriento? Y ¿para qué desear tener sano el paladar de la inteligencia sino para descubrir y juzgar lo que es verdadero, para comer y beber la sabiduría, la justicia, la verdad y la eternidad?». SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, Tratado 26, 4-6: Corpus Christianorum Latinorum 36, Brepols, Turnhot, p. 263.

confrontarse con la propia *experiencia*, no quedarse al nivel de las ideas en un análisis lógico de conceptos, sino penetrar hasta lo más profundo de sí mismo y llegar a ese nivel último de conciencia personal y común a los hombres en cuanto *experiencia espiritual*.

Su gran intuición antropológica es «*el hombre es un microcosmos y un microtheos*»<sup>47</sup>. Por una parte, recoge la gran aportación de la filosofía griega que «*enseñaba que el ser es conforme a las leyes de la razón. La razón puede conocer el ser porque el ser le es conforme, encierra en sí una razón*» (PCo/PH, 121); la invitación del dintel de Delfos –“conócete a ti mismo”– sitúa al hombre en el nivel máximo de la naturaleza y el cosmos en cuanto “conciencia de sí”, por lo que puede decirse de él que es *microcosmos*. Pero aún hay más para Berdiaev: «*existe una verdad más profunda. El ser es conforme a la humanidad integral, el ser es humano, Dios es humano*» (PCo/PH, 121). Sin una conformidad con el hombre, el conocimiento de la profundidad del ser sería imposible, el hombre no podría conocerse a sí mismo ni a Dios. Por ello, Berdiaev afirma que «*el problema del hombre puede ser planteado y resuelto en su integralidad sólo a la luz de la idea de la Divinohumanidad*» (PCo/PH, 122). Berdiaev es consciente que esta categoría resulta extraña al pensamiento occidental, incluido el cristiano<sup>48</sup> y, sin embargo, aporta una gran luz aplicada al conocimiento del hombre, a la historia moderna y contemporánea de la filosofía, y a los problemas políticos y sociales más acuciantes. No es tanto una verdad teológica impuesta sino una categoría de conocimiento por verificar, en cuanto que «*la autoconciencia del hombre es doble: el hombre ve en sí la propia grandeza y la propia miseria, se reconoce libre y esclavo de la necesidad, sabe que pertenece a la eternidad y que está sujeto al mortal fluir del tiempo*» (PCo/PH, 120).

Por consiguiente, la vocación filosófica de Berdiaev será decididamente antropológica: «*me propongo considerar el problema del hombre como filósofo y no como teólogo. El pensamiento contemporáneo está llamado a crear una antropología filosófica*» (PCo/PH, 118). Por ello, hará una búsqueda en la historia de la filosofía de

---

<sup>47</sup> N. BERDIAEV, “Problema človeka. K postroeniju chistianskoj antropologii” [El problema del hombre. Para la elaboración de una antropología cristiana] en *Put* [El camino], n. 50 (1936), pp. 3-26. Traducción italiana en *L’Altra Europa*, n. 3/201 (1985), p. 60. Texto citado en PCo/PH, p. 121.

<sup>48</sup> Afirma Berdiaev: «*al pensamiento cristiano occidental es extraña la idea de la Divinohumanidad (del teandrismo), que en cambio fue cultivada por el pensamiento cristiano ruso de los siglos XIX y XX. El misterio de la Divinohumanidad se contrapone igualmente al monismo y al dualismo, pero precisamente por ello es por lo que se puede fundamentar una antropología cristiana*» en PCo/PH, p. 122.

las huellas de esta naturaleza dual del hombre: en sus escritos dialogan al mismo tiempo Dostoevskij, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Freud, Proust, Max Scheler, Pascal, Kant, Hegel, Feuerbach.... Tendremos oportunidad de saber qué visión tienen del hombre cuando abordemos el problema de la ideología.

Ahora bien, Berdiaev no es un académico (no le gustaba dar clases de filosofía), ni un arqueólogo de pensamientos. Él quiere ser crítico, propositivo, desafiante. Por ello, su gran descubrimiento será cómo lo que permite reconciliar en el hombre esta dualidad es vivir la libertad como *vocación creativa*. Toda la grandeza a la que está llamado pasa por su libertad, sin su implicación no sucede nada; y, sin embargo, cuando decide vivir en primera persona el fruto inmediato es una creatividad, una novedad en todas las facetas de la vida.

### **3.2. Interrogantes abiertos para una reflexión sobre la Ética político-social**

La nueva antropología que Berdiaev pretende construir tiene al hombre y su libertad como epicentro desde el cual juzgar y valorar cualquier movimiento social y político o acontecimiento histórico. Por ello, la primera constatación que realiza es que *«la libertad en la vida social representa una paradoja y acarrea toda una serie de contradicciones. Vivimos en una época en la que las contradicciones de la libertad se perfilan y acentúan»* (DHC, 44). ¿Cuáles son estas contradicciones?

*«Los principios que se consideraban, hasta hace poco, como defensores de la libertad han envejecido y ya no inspiran a nadie (...). El concepto formal de la libertad ha llevado a la esclavitud. La libertad ha sido proclamada, pero no puede ser ejercida por la mayor parte de la humanidad»* (DHC, 55); *«la libertad ha resultado ser libertad para uno mismo y esclavitud para los demás, defensora de los derechos de una minoría privilegiada (...). En las democracias formales la libertad se ha transformado en un obstáculo para la reforma de la sociedad (...). El liberalismo separó al ciudadano del hombre integral y separó también los derechos de las obligaciones (...). Los comunistas, los fascistas y los nacional-socialistas, poseídos por el ansia de poder, aman su libertad propia y, en cambio, niegan la libertad ajena»* (DHC, 48-49); *«la transformación de la libertad de pensamiento en 'librepensamiento', el cual se está convirtiendo en un dogma nuevo y ya no es más la libertad de pensamiento»* (DHC, 62-63).

El abanico de problemas en torno a la ética político-social se nos abre al máximo, hasta completar los 360 grados de la circunferencia. Nosotros tratamos de

agruparlos en torno a tres bloques: relación individuo, sociedad y Estado; método de conocimiento; libertad creativa y responsabilidad social.

Respecto al primer bloque nos preguntamos: ¿qué ha sucedido en el siglo XX para que los estados totalitarios y las democracias formales hayan utilizado al individuo y los pueblos como piezas de un mecanismo social de autodestrucción? ¿Qué ha perdido el hombre de sí mismo para aceptar acríticamente formar parte de dichos sistemas? ¿Es posible una relación entre lo personal y lo comunitario, el individuo y la sociedad, la tradición y la modernidad, la nación y el estado, las partes y el todo, sin que se anulen ni diluyan, conservando cada una su propia diferencia, pero al tiempo enriqueciéndose mutuamente? La segunda parte de nuestro estudio, en torno a las ideologías y totalitarismos, nos dará los datos y elementos de juicio que nos aproximen a una respuesta a dichas preguntas<sup>49</sup>.

Berdiaev quiere salir de los reduccionismos en los que se ha introducido al hombre, abrirse a una comprensión integral de los problemas y la realidad frente a una visión fragmentaria: ¿cuál es el logro y límite de las ciencias sociales a la hora de comprender al hombre en relación a la sociedad y a sí mismo? ¿De qué modo un método determina el conocimiento? ¿Bastan los procesos cognitivos para que los contenidos morales se afiancen como convicciones en los ciudadanos? La *Autobiografía* de Berdiaev, que veremos en el próximo capítulo, y su concepto de *experiencia espiritual* nos darán el itinerario de respuestas<sup>50</sup>.

La libertad sale del formalismo vacío y estéril cuando se convierte en creatividad, en factor de construcción de cultura e historia: ¿cómo despertar la conciencia de los hombres frente a los problemas sociales de su ambiente y época para

---

<sup>49</sup> El debate actual entre posiciones liberales y comunitaristas, la crisis del Estado de Bienestar, la búsqueda de un Bien común que no se quede en principio formal, la emergencia de una sociedad civil como nexo entre el individuo y el estado... son problemas actuales que laten de forma incipiente en la reflexión político social de Berdiaev. Entre los autores contemporáneos que abordan la temática, señalamos los siguientes: J. RAWLS, *Liberalismo político* (Columbia, 1993); M. WALZER, *La crítica comunitarista del liberalismo* (Cambridge, 1987); A. MCYNTIRE, *Tras la virtud* (Indiana, 1981); J. SANDEL, *Liberalismo y límites de la justicia* (Cambridge, 1998).

<sup>50</sup> Conciencia histórica, ciencias sociales, método de conocimiento, acceso a la verdad, transformación del individuo... tienen un eje común a través de la *hermenéutica*. El debate va más allá de los acontecimientos sociales y entra de lleno en las cosmovisiones filosóficas subyacentes. Gadamer, con su obra clásica *Verdad y método* (Tubinga, 1960) marca un antes y después en dicho debate. Para una aproximación sobre la finalidad de dicha obra cfr. H. G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica* (Lovaina, 1963) y la tesis doctoral de A. DOMINGO MORATALLA, *El arte de poder no tener razón*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 1991.

que la *participación ciudadana* no sea una obligación ni la solidaridad un decreto-ley? ¿Qué factores entran en juego para que una decisión, libre y consciente, sea capaz de cambiar la propia vida y la de un pueblo? ¿Qué concepción de cultura e historia son necesarias para no caer en la espiral de un relativismo y poder realizar un camino de verificación y propuesta constructiva? Los últimos capítulos nos introducirán en la propuesta de Berdiaev al respecto<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Habermas es uno de los autores que más ha confrontado permanentemente los principios de la Ética social con los hechos y los movimientos sociales. Por el título de sus obras se desvelan los grandes temas de debate actual: *Ciencia y técnica como ideología* (Frankfort, 1968), *Conocimiento e interés* (Frankfort, 1968), *Teoría de la acción comunicativa* (Frankfort, 1981), *El discurso filosófico de la modernidad* (Frankfort, 1985), *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal* (Munich, 2004), *Entre naturalismo y religión: ensayos filosóficos* (Frankfort, 2005).





## Capítulo II

### El desafío de un hombre libre

En este segundo capítulo podremos conocer, en una primera parte, el itinerario intelectual y existencial de Berdiaev: cómo los acontecimientos históricos le fueron marcando en su historia personal, al tiempo que la confrontación abierta con todas las corrientes de pensamiento de su época acrisoló su filosofía; también iremos señalando el contexto en el que surgieron sus principales obras y escritos. En una segunda parte, entraremos en los autores, muchos de ellos dispares entre sí, y en las disciplinas del saber (filosofía, literatura, historia) que inspiran sus obras. Por último, entresacaremos de sus escritos los rasgos metodológicos del quehacer intelectual: partir de la propia experiencia, pensamiento intuitivo sintético, estilo aforístico, búsqueda común de la verdad, escribir, publicar, difundir... Todo ello le hará ser distinto, libre, desafiante, tal y como se expresa en su *Autobiografía espiritual*:

*«He vivido tres guerras, de las cuales dos pueden llamarse mundiales; he vivido dos revoluciones en Rusia, la pequeña y la grande; he vivido el renacimiento espiritual de comienzos del siglo XX; luego el comunismo ruso, la crisis de la cultura universal, los cambios acaecidos en Alemania, el derrumbamiento de Francia y su ocupación por los vencedores de la guerra; he conocido el destierro, y mi destierro no ha terminado todavía. He vivido el tormento de una horrorosa guerra contra Rusia. E ignoro todavía cómo acabará toda esta convulsión mundial. Para un filósofo, fueron éstos demasiados acontecimientos: estuve cuatro veces en la cárcel, dos con el viejo régimen y otras dos con el nuevo; fui confinado al Norte por tres años, fui procesado, con la amenaza de ser enviado a perpetuidad a Siberia, fui exilado de mi patria y, probablemente, en el exilio acabaré mi vida. A pesar de todo ello nunca he sido un hombre político. Tuve relación con muchas cosas, pero, en realidad, a nada pertenecí en el fondo, a nada me entregué del todo, a excepción de mi actividad creadora. En el fondo, mi ser perteneció siempre a algo diferente» (AE, 23).*

Si alguno pensaba que el filósofo vive al margen de la vida, que su preocupación fundamental es pensar sin ser molestado, que las ideas son fruto de un proceso lógico y que los libros son escritos de tal modo que sean aceptados socialmente por el poder y, económicamente, por el mercado de consumidores..., ¡con Berdiaev se rompen todos los esquemas! El texto citado forma parte del *prólogo del autor* a su obra *Autobiografía espiritual*, escrita a comienzo de los años cuarenta en su casa de Clamart (París) y publicada por primera vez en 1949 en Francia, un año después de su muerte.

Resulta difícil clasificar a Berdiaev dentro de las corrientes filosóficas contemporáneas. Etiquetado como “marxista y socialista” por el compromiso social de sus ideas y la fascinación de juventud hacia Marx, él mismo considerará que el marxismo fue algo transitorio para ir de un lado a otro; señalado como “modernista” en los círculos tradicionales tomistas franceses, sabrá mantener una estrecha amistad con Jacques Maritain; tachado de “teólogo más que filósofo” por sus referencias continuas a las verdades de siempre, presentes en los dogmas y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia, ya se encargará de desdecir que su quehacer no es la Teología; minusvalorado como “filósofo con poco rigor académico”, lo acepta sin mayor problema ya que nunca pretendió ser filósofo de academia sino de las cuestiones que urgen a los hombres; clasificado en los manuales como “existencialista” pero –como él mismo dirá– no al estilo de Jaspers o Heidegger sino en la línea de Agustín de Hipona, Pascal o Kierkegaard; visto como “gnóstico” por querer fundamentar el conocimiento a partir de sus intuiciones místicas, obliga a sus interlocutores a ser conscientes de los principios que sustentan sus cosmovisiones; “idealista kantiano” al acoger la distinción entre fenómeno y noumeno frente a los positivismos científicos y materialistas de su época,

pero dando un giro a la relación y contenido de los términos clásicos de Kant; “vitalista” con Nietzsche, pero sin perder el timón frente a los ímpetus arrolladores de las voluntades de poder y los nihilismos en boga; “personalista” de las primeras horas del círculo de Mounier, sin diluir sus grandes convicciones para ser aceptado cultural y socialmente. Quizás, una de las definiciones de su pensamiento con las que Berdiaev se sentía más a gusto fue la de “*filósofo de la libertad*”.

### ***1. Itinerario existencial e intelectual de Berdiaev***

El texto que nos va a ayudar a identificar este itinerario es la *Autobiografía espiritual*. No quiere convertir su obra en unas “confesiones”, ni en un diario, ni tampoco en una autobiografía en cuanto descripción cronológica de hechos internos y externos. Se trata más bien de una autobiografía filosófica, una historia del espíritu y del conocimiento de sí mismo: «*lo principal es el autoconocimiento, el conocimiento de mi espíritu y de mis búsquedas espirituales. No me interesa tanto el carácter del ambiente cuanto el carácter de mis reacciones frente al ambiente*» (AE, 25). Aprender a descubrir el impacto de los hechos externos en la conciencia del individuo hace que el pensamiento adquiera una fuerza existencial: «*he vivido un mundo, todo un proceso mundial e histórico, todos los sucesos de mi tiempo, como parte de mi propio microcosmos, como mi propio camino espiritual. En la profundidad mística, todo lo que aconteció en el mundo, tuvo efecto también dentro de mí mismo*» (AE, 22). La obra comienza a escribirla en el año 1940 e irá teniendo diferentes añadidos. Afirma Berdiaev:

*«En el año 1945, que está tocando a su fin, ha aumentado mucho mi fama. Han empezado a apreciarme mucho más que antes. Oigo decir que ‘mi nombre es universal’ (...) Quisiera que los lectores de esta mi autobiografía me creyeran, que no soy ninguna persona venerable, ni mucho menos un maestro de la vida, sino únicamente un buscador de la verdad y la justicia, un rebelde, un filósofo existencial, entendiéndolo por esto la tensa existencialidad del mismo filósofo, y no un maestro, ni un pedagogo, ni un guía»* (AE, 308).

Se trata, por tanto, de un acto de conocimiento filosófico existencial acerca de sí mismo, de reflexiones, de búsqueda de un sentido de la vida, provocado por los acontecimientos de su época. Describamos, pues, este itinerario.

### **1.1. Kiev: la conversión a la filosofía en los años de juventud**

El primer contacto con la filosofía sucede en la juventud, provocado por la búsqueda y exigencia de un sentido:

*«A veces, entre mi adolescencia y mi juventud, fui agitado por el siguiente pensamiento: ‘Cierto que desconozco el sentido de la vida, pero la búsqueda de tal sentido ya confiere un sentido a la vida, y consagraré toda mi vida a esta búsqueda del su sentido’. Ello fue una verdadera revolución interior, que cambió toda mi vida. Realicé esta experiencia con entusiasmo. Describí esta revolución interior, pero el manuscrito me lo cogieron la primera vez que me detuvieron y se perdió (...). Aquello fue también mi verdadera conversión, la más intensa de mi vida, conversión a la búsqueda de la Verdad, que por lo mismo constituía la fe en la existencia de la Verdad. La búsqueda de la Verdad y del Sentido la oponía yo a la vulgaridad cotidiana y a la insulsez de la vida» (AE, 89).*

Berdiaev nos cuenta que, ya con catorce años, leía a Schopenhauer, a Kant, a Hegel, tomando de la biblioteca de su padre la *Crítica de la razón pura* de Kant, o la *Filosofía del espíritu* de Hegel (tercera parte de la *Enciclopedia*). Todo ello provocado por el sentimiento de la vocación a la filosofía: *«desde mi infancia fue intenso en mí el sentimiento de la vocación. Jamás he conocido vacilaciones acerca de lo que me convenía elegir en la vida y el camino que debía seguir. Aún era un muchacho cuando sentí la vocación de la filosofía» (AE, 56)*; pero no como una especialización del saber, escribir una tesis o llegar a ser catedrático sino más bien como *«un hombre de los que se consagran a la investigación de la verdad y a la búsqueda del sentido de la vida» (AE, 56)*. Su mundo interior y subjetivo va configurándose poco a poco en contraposición al mundo objetivo.

No debemos pensar en el joven Berdiaev como un superdotado con cualidades excepcionales sino más bien en alguien que, habiendo recibido una educación familiar integral, posee un espíritu indómito que empieza a preguntarse sobre las cuestiones fundamentales de la vida, como cualquier adolescente. La diferencia entre nuestro autor y el resto de sus coetáneos en la edad de la pubertad es que él comienza a tomar sus

propias decisiones que configuran su vida. Por ello habla de conversión y vocación<sup>52</sup>. La vida se plantea como algo “exigente” en cuanto que la verdad, la justicia, la belleza, la felicidad son exigencias que abren la profundidad del corazón y establecen un criterio para juzgar cuándo las experiencias de la vida merecen la pena ser vividas y cuándo simplemente son vulgares e insulsas:

*«Siempre me han atormentado no tanto las cuestiones teológicas, dogmáticas, eclesiológicas o de filosofía escolástica, cuanto las cuestiones acerca del sentido de la vida, de la libertad, de la importancia del hombre, de la eternidad, del sufrimiento, del mal»* (AE, 89).

Kiev verá nacer a Nikolai el 19 de marzo de 1874.

*«Kiev es una de las ciudades más hermosas, no sólo de Rusia, sino también de Europa. Toda ella está edificada sobre colinas, a orillas del río Dniéper, con una vista extraordinariamente dilatada, con un maravilloso parque imperial, con su catedral de Santa Sofía (...). En Kiev siempre se sintió la influencia de la Europa occidental»* (AE, 29).

En la parte alta y antigua se encuentra el barrio de Péchersk donde vive la abuela paterna, quien tras quedar viuda, decide consagrarse monja en forma privada:

*«El ambiente de Péchersk era muy particular; en él se fundía lo monacal con lo militar. Allí se encontraba el monasterio de Kiev-Péchersk, el convento de San Nicolás y muchas otras iglesias. Por las calles tropezabas con monjes constantemente (...). Era la vieja Rusia monacal y guerrera, que había sufrido muy poco la influencia de la modernización»* (AE, 28).

Este entorno familiar del cristianismo ortodoxo no influyó demasiado en el niño y joven Nikolai. Habrá que esperar a su segunda conversión y al encuentro con Lidia, su esposa.

Su padre era oficial de guardia, liberal y volteriano; su madre era hija de una condesa francesa que, aun siendo ortodoxa, se siente fuertemente atraída por el catolicismo. De ellos comenta: *«mi padre me amaba mucho y este amor crecía con el tiempo (...). Nunca ejerció presión sobre mí ni me obligó a nada contra mi voluntad.*

---

<sup>52</sup> La expresión “conversión a la filosofía” se encuentra desarrollada temáticamente en la obra de G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premieres siècles* (París, 1949). El autor dedica un capítulo de su estudio a mostrar cómo en la Antigüedad, la filosofía se presentaba como un método para afrontar los grandes interrogantes de la vida, la muerte, el amor, la política, la educación... dando lugar a las escuelas filosóficas en torno a los grandes maestros (Pitágoras, Platón, Epicuro) con una duración de más de quinientos años en algunos casos. Esta filosofía, ya desde su origen, tiene una triple dimensión existencial, comunitaria y educativa.

*Las relaciones con mi madre eran menos intensas»* (AE, 40). Berdiaev vive su infancia y juventud en Kiev. Ingresó en el Cuerpo de Cadetes, siguiendo los pasos de su padre, pero lo que sería el comienzo de una vida preestablecida, segura, cómoda, rutinaria... queda interrumpido por el espíritu libre de Berdiaev: *«fue peculiar en mí desde un buen principio el sentido de la libertad. Sentía ansias de emancipación desde el fondo de mi alma. En mí se iba formando un mundo propio que yo oponía al mundo exterior que me rodeaba»* (AE, 40). Abandona la carrera militar para dedicarse al estudio de la filosofía en la universidad de Kiev.

Mal estudiante para las cosas obligatorias, pero inquieto intelectualmente. Desde niño forma su propia biblioteca. Monta a caballo, tira bien al blanco. Fue ebanista, pintor, estucador. Ama la campiña rusa. Las enfermedades, junto con una familia de carácter nervioso, le harán ser un hombre de trato no inmediato ni fácil. Tiene dificultad para adaptarse a los ambientes, dado su temperamento inconformista. Apocado, inepto, sin confianza en sí mismo en la vida cotidiana, pero valiente y audaz en la lucha por las ideas: *«he sido sensible al lado trágico de la vida. Mi sensibilidad va vinculada al sufrimiento. Soy hombre en el que predomina el elemento dramático. Soy más espiritual que psíquico»* (AE, 48). Romperá con el mundo aristocrático del entorno familiar, conservando su espíritu cuando llegue el momento de hablar de una *cultura aristocrática*. Su carácter inconformista le llevará a entrar en el mundo revolucionario, donde pasadas las modas sociales, aprenderá en el tiempo que la verdadera revolución es siempre del espíritu: *«esto me condujo a la lucha por el derecho de un libre pensamiento creador»* (AE, 50).

Siente la desproporción dentro de sí: *«nada me satisface; no me satisface ningún libro por mí escrito, ninguna palabra pronunciada por mí»* (AE, 57). Descubre la compasión: *«parece como si dentro de mí penetraran todos los sufrimientos del mundo»* (AE, 74), y que le hará sensible a la experiencia de confinados y delincuentes. Sus dudas y agitaciones del espíritu le mantienen despierto: *«no soy un escéptico. El escéptico y el dogmático tienen de parecido la inmovilidad, el amodorramiento de la actividad creadora. Es una equivocación creer que la duda lleva consigo un carácter intelectual»* (AE, 79). Le gusta que le lleven la contraria para que su pensamiento adquiera su máxima agudeza y penetración. Desde niño siente que es distinto a lo que lo rodea y ello le hará experimentar durante su juventud, la soledad:

*«La aguda experiencia de la soledad y de la angustia no hacen a un hombre feliz. La soledad está enlazada con la antipatía que se siente ante lo que ofrece el mundo. Esta antipatía, esta repulsión, fue ciertamente lo que expresó mi primer grito metafísico cuando vine al mundo. Cuando despertó mi conciencia, experimenté una profunda repugnancia hacia lo cotidiano» (AE, 54).*

Lo cotidiano es el mundo objetivado, ya definido y preestablecido, sin posibilidad de cambio.

Una mirada atenta a la naturaleza le ayuda a entrar en la profundidad de sí mismo: *«el crepúsculo, el estado intermedio entre la luz y las tinieblas, cuando el manantial de la luz diurna ya se ha extinguido, pero aún no ha surgido la de otra luz diferente, que brilla en la noche, la luz artificial del hombre, que guarda al hombre de las tinieblas artificiales, o la luz de las estrellas. Precisamente el crepúsculo intensifica la angustia por la eternidad, por la luz eterna» (AE, 61).* La respuesta a esta angustia la encuentra en la filosofía:

*«Teoría significa en griego contemplación. La filosofía ('teoría' eternamente verde) es liberada de la angustia y del tedio de la 'vida'. Me hice filósofo, me inflamé en la 'teoría', para huir de la indecible angustia de la vulgaridad de la vida» (AE, 62).*

Con gran realismo describe lo que sucede en los años jóvenes: *«en la juventud existe la esperanza de que la vida llegue a ser interesante, rica en encuentros y acontecimientos extraordinarios. Y hay siempre una falta de correspondencia entre esta esperanza y la realidad, llena de desencanto, sufrimiento y tristeza, realidad en que la vida queda menoscabada» (AE, 59).* Pero Berdiaev no se detiene en el sentimiento, más aún, lo ve como apertura a una profundidad misteriosa en el hombre: *«hay en mí algo que me es más próximo que yo mismo. Éste es el lado más misterioso de la vida, y es el que fue rozado por San Agustín y por Pascal» (AE, 56).*

Atento observador de sí mismo, sus estados de ánimo le ayudan a identificar la dirección y el sentido del camino emprendido:

*«Sentí una gran estabilidad espiritual, una incommovible base espiritual de mi vida, no porque hubiera encontrado una verdad definitiva o un definitivo sentido de la existencia, una fe determinada, sino por haberme decidido a consagrar mi vida a la búsqueda de la verdad y del sentido de la vida, al servicio de la verdad. Esto se explica por el hecho de que tal género de búsqueda de la verdad es, en cierto modo, un descubrimiento de la verdad, y tal conversión al sentido de la vida es ya penetrar en dicho sentido» (AE, 90).*

## 1.2. Vologda, Moscú y San Petersburgo: las grandes confrontaciones sociales y el renacimiento cultural filosófico religioso ruso

El ambiente que se respira en Rusia a finales del siglo XIX y comienzos del XX es de desconcierto debido a la cultura positivista y atea dominante, al asesinato del zar Nicolás II en 1881, a la carestía de 1890, a la derrota con Japón en 1904, a la revolución de 1905 dejando al país en un vacío político, guerra civil y posterior triunfo bolchevique con la implantación del comunismo en 1917. Esta situación catastrofista y apocalíptica es vivida por muchos en un modo positivo, esperanzador, al atribuir a la palabra *apocalipsis* su significado más etimológico, como señalábamos en nuestro primer capítulo: revelación, manifestación de algo nuevo que viene, que sale al encuentro. Es la espera de una novedad como deseo de que llegue algo diverso en medio de una situación tan difícil y complicada. Este contexto de crisis fuerza a la cultura rusa a quedarse con lo fundamental, con la búsqueda del sentido de la vida, del amor, del dolor y el sufrimiento... *las preguntas malditas*, según Dostoevskij. Los caminos que se tomen serán diferentes: revolucionarios, nietzscheanos, anárquicos, nihilistas, marxistas, creyentes...

### a) La aventura marxista

Con veinte años de edad, Berdiaev comienza su aventura filosófica y compromiso social. Olivier Clément señala que *«como muchos jóvenes intelectuales de entonces, Nicolai Berdiaev es seducido por el rigor intelectual del primer marxismo ruso, por su amplitud de miras que contrasta con la estrechez fanática de los nihilistas o el sentimentalismo de los populistas»*<sup>53</sup>. Formará parte del comité social-demócrata de Kiev, bajando a la arena de los problemas de los obreros. En 1898 es arrestado junto con el resto de sus compañeros universitarios durante cinco semanas, siendo ésta una experiencia de verdadera comunión humana:

*«Carecíamos en absoluto del sentimiento de haber fracasado; al contrario, nuestro estado de ánimo era de vencedores, nos parecía que comenzaba una era nueva en el movimiento liberador, que en todas partes, incluso en la Europa Occidental, hallaría eco nuestra detención»* (AE, 119).

---

<sup>53</sup> O. CLEMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*. París, Desclée de Brouwer 1991, p. 14.



Es condenado, de 1900 a 1903, a tres años de confinamiento en Vologda, a 200 kilómetros al norte de Moscú. En este tiempo escribe su primer libro *Subjetivismo e individualismo en la filosofía social* (1901) en el que trata de unir el análisis social del marxismo y la filosofía kantiana en un estudio que realizó sobre Lange<sup>54</sup>. Los ejes de esta primera obra los sitúa en el valor del individuo como algo irreductible y en el nexo insuprimible entre verdad y justicia. Con el tiempo su pensamiento se irá precisando respecto a la crítica de un marxismo totalitario y cerrado sobre sí mismo.

¿Con qué conciencia vive nuestro joven Berdiaev toda esta época de cambios entre finales del siglo XIX y comienzos del XX? Sus primeros pasos los da dentro del marxismo. Lo que le entusiasmaba de él era su amplitud historiosófica, la vasta perspectiva mundial, la ocasión de un proceso de europeización de la intelectualidad rusa, la crítica al capitalismo, el espíritu revolucionario..., pero siempre con un punto crítico: «*me convertí en marxista crítico, y ello me dio la posibilidad de seguir siendo idealista en filosofía*» (AE, 117). Esta posición hará que los marxistas rusos considerasen desde el principio que Berdiaev no era un marxista ortodoxo, uno de los suyos.

*«Lo esencial de mi obra [se está refiriendo a ‘Subjetivismo e individualismo en la filosofía social’] era mi firme y fundamental convicción de que la verdad, la bondad, la belleza no dependen de la revolucionaria lucha de clases, no vienen determinadas por el ambiente social, sino por la conciencia trascendental. Me apoyaba firmemente en el kantiano a priori, que posee carácter no psicológico, sino lógico y ético. La conciencia psicológica depende del ambiente social, de la situación de clases. Pueden existir condiciones más o menos favorables para alcanzar la verdad y la justicia, enraizadas en la conciencia trascendental. ‘Verdad de clase’ no es más que un absurdo agrupamiento de palabras»* (AE, 121).

Con gran honestidad intelectual, cuando Berdiaev recuerde esta etapa de su vida en la *Autobiografía espiritual*, considerará su primera obra como un libro “*juvenil e imperfecto*” al abordar un problema que le atormentará toda la vida:

*«El problema es el siguiente: el conocimiento depende del grado de convivencia social entre las personas. La obligación del conocimiento no sólo tiene carácter lógico, sino incluso social. Esto viene determinado por el hecho de que el que conoce*

---

<sup>54</sup> Escribe el mismo Berdiaev: «*mi primer artículo ‘F. A. Lange y la filosofía crítica en sus relaciones con el socialismo’ se imprimió en alemán en el periódico marxista ‘Neue Zeit’, editado por Kautski. Era el año 1899. Con ocasión de este artículo sostuve correspondencia con Kautski. Acogió muy favorablemente mi artículo y me escribió diciendo que concebía grandes esperanzas respecto a los marxistas rusos para un ulterior desarrollo teórico del marxismo*» en AE, pp. 120-121.

*no es el sujeto transcendental, ni la razón universal, como enseñaba el idealismo germánico, sino el hombre concreto con su estructura psíquica, que depende de sus relaciones sociales con sus semejantes (...). En definitiva, esto me llevó a la filosofía existencial, y más tarde lo expliqué en mi libro 'Yo y el mundo de los objetos'<sup>55</sup>. Era necesaria la sociología del conocimiento, y pronto tuve conciencia de ello» (AE, 122).*

## **b) Protagonista del renacimiento cultural ruso**

En Rusia, entre finales del siglo XIX y mediados del XX, surgirán toda una serie de pensadores relacionados entre sí por un mismo itinerario intelectual: junto a Berdiaev, están P. B. Struve (1870–1944), S. Bulgakov (1871-1944), S. L. Frank (1877-1950), V. Losskij (1903-1958), P. Florenskij (1882-1943). Del marxismo como principio de cambio, se pasará a la recuperación del sujeto del idealismo alemán para terminar reconociendo en la propia tradición cristiana de la iglesia ortodoxa el valor infinito de la persona, único fundamento de cualquier sistema de pensamiento. Algunos de ellos, debido al propio camino personal de fe, serán ordenados sacerdotes (Bulgakov, Florenskij y Afanas'ev), formando parte de la iglesia ortodoxa rusa.

Todos estos autores desarrollarán y difundirán su obra, fundamentalmente, a través de tres instrumentos:

- Sociedades filosófico-religiosas: son lugares de encuentro que permiten mantener vivo este renacimiento espiritual. Berdiaev y Bulgakov fundan una sociedad en 1906 llamada “*Solovev*”<sup>56</sup>, en la que colaboran Florenskij, Šestov, Ivanov. Merezkovskij crea otra sociedad en 1907 en la que participan Rozanov, el mismo Berdiaev, Baranovskij...

- Publicaciones: a través de editoriales como *Put* [Camino] o de revistas (*Mundo del arte*, *Problemas de la vida*, *Nuevo Camino*...) con una mayor o menor duración. Se publican textos de la literatura rusa contemporánea y de la filosofía rusa, o se editan

---

<sup>55</sup> *Ja i mir ob'ektov. Opit filosofii odinočectva y obščeniija* [Yo y el mundo de los objetos. Ensayo de filosofía de la soledad y la comunidad]. París, YMCA-Press 1934.

<sup>56</sup> V. SOLOV'EV (1853-1900) fue el más importante filósofo ruso, creador de todo un sistema de pensamiento a la altura de los grandes filósofos de la Antigüedad o Modernidad. Sus amplios conocimientos (biología, historia, filosofía, teología) y su sensibilidad hacia el espíritu humano hacen que sus obras resulten proféticas para entender todo lo que sucederá en el siglo XX. *La crisis de la filosofía occidental* (Moscú, 1874), *Los principios filosóficos del saber integral* (1877), *Lecciones sobre la Divinohumanidad* (1877-1881), *El significado del amor y otros escritos* (1889-1898) son algunas de sus obras más significativas.

obras de santos y místicos occidentales (Eckhart, Böhme). Es la ocasión de encuentro y discusión de los más importantes poetas, filósofos, juristas, políticos, economistas... teniendo como cauce una profundización cada vez mayor en la tradición eclesial. Bulgakov era profesor de economía política, Florenskij matemático y filósofo, Losskij filósofo y teólogo, Afanasiev matemático y médico.

- Antología de textos: *Problemas sobre el idealismo* (1902), *El cambio* (1909) y *Desde lo profundo* (1918) son las tres antologías de artículos que suscitarán un verdadero revuelo por su posición clara frente a una cultura atea y positivista, y frente al utilitarismo revolucionario. Afirman la exigencia de una verdad absoluta e irreductible a cualquier otro interés, así como el valor de la persona como fundamento para un verdadero cambio.

Esta fecundidad de pensamiento, obras, juicio crítico de la sociedad, contactos con otros autores y países, harán que a dicha corriente se le llame *el gran siglo de oro de la ortodoxia rusa*<sup>57</sup>. Berdiaev no es un teórico, busca a las personas, se confronta y dialoga con ellas. Tanto en san Petersburgo como en Moscú son frecuentes los encuentros con Merejkovskij, Rozanov, Boulgakov, Ivanov... en las casas o en lugares públicos, discutiendo hasta altas horas de la madrugada, creando instrumentos como revistas o periódicos que permitan la difusión de sus ideas y experiencias.

*«Ni el ambiente de ocultismo que conocí en mi adolescencia, ni el totalitarismo revolucionario de los socialdemócratas, ni el clima de nueva conciencia religiosa de los Merejkovskij, ni el sectarismo gnóstico de los antropósofos, ni los elementos dionisiacos difundidos por doquier, ni la ortodoxia mágica de P. Florenskij, ni la poderosa magia que ejercían los elementos revolucionarios del bolchevismo, pudieron llegar a dominarme ni obligarme a renegar de la libertad del espíritu y de la conciencia personal»* (AE, 141).

Estas sociedades filosóficas-religiosas tienen un peculiar método de abordar los problemas, puesto que no se trata de una erudición sino de un ir al origen y esencia de las cuestiones planteadas.

---

<sup>57</sup> Otros críticos prefieren llamarlo “el siglo de plata” por ser un renacimiento del arte, la poesía, la filosofía a comienzos del siglo XIX con Ivanov, Balmont, Bely..., reservando “el siglo de oro” para la literatura de Pushkin y Lermontov. Cfr. F. COPLESTON, *Russian Religious Philosophy*. Indiana, Search Press Notre Dame 1988, p. 17. Respecto al renacimiento cultural y religioso ruso señalamos las siguientes obras fundamentales: P. PASCAL, *Las grandes corrientes del pensamiento ruso contemporáneo*. Madrid, Encuentro 1978; N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa*. Milán, Casa di Matrona 1978; S. L. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*. Milán, Vita e Pensiero 1977; A. ASNAGHI, *Storia ed escatologia del pensiero russo*. Genova, Editrice Lanterna 1973.

*«He aquí en qué consistía la principal diferencia: en la Europa occidental y especialmente en Francia, todos los problemas se consideran no en su esencia, sino en sus reflejos culturales y sus relaciones con la historia y la cultura clásica. Cuando se planteó por ejemplo el problema de la soledad (...), los disertantes no trataron de acercarse al misterio de la vida sino de hacer gala de su erudición. En ello se manifestaba un gran conocimiento de la cultura clásica, pero también la incapacidad de resolver el problema en su esencia. En Rusia, en el período de nuestras viejas controversias, se trataba de dilucidar los problemas transcendentales y vitales; lo que se discutía era lo originario, y no lo reflejo, lo secundario» (AE, 153).*

¿Cuáles fueron las luces y sombras del renacimiento cultural ruso? Por una parte, fue una época de florecimiento de la poesía y la filosofía, de nuevas orientaciones espirituales, de búsqueda y conocimiento en común, con una gran sensibilidad a la historia y sus posteriores acontecimientos, con sentimientos apocalípticos, pero al tiempo esperanzados ya que *«el pueblo ruso, como el hebreo, es un pueblo mesiánico: en su mejor parte, busca el Reino de Dios, busca la verdad»* (AE, 159). Las sombras aparecen cuando en el siglo XIX se produce la escisión –‘raskol’, en ruso– entre los intelectuales y las capas sociales. Éstos, arrastrados por la revolución y el nihilismo, terminarán expulsando a los intelectuales o convirtiéndolos en instrumentos al servicio de la ideología<sup>58</sup>. Con la implantación del comunismo llegará la censura, la ideología totalitaria y la persecución que para unos, será la prisión en los lagers y para otros, el exilio como en el caso de Berdiaev. Muchos de los escritos de estos autores no han podido conocerse hasta mediados de los años 70 en Occidente, como bien profetizó Berdiaev: *«cierto que la revolución comunista destruyó la libertad del espíritu y del pensamiento e hizo insoportable la situación de los representantes de la cultura y del pensamiento (...). Con todo, las consecuencias del impulso creador espiritual de comienzos del siglo XX no pueden ser destruidas, mucho de ellas ha quedado y será restablecido en el futuro»* (AE, 159).

---

<sup>58</sup> Berdiaev precisa sus juicios sobre la revolución y la clase intelectual: *«ideológicamente, la revolución rusa estaba bajo el signo de la ilustración nihilista, del materialismo, del utilitarismo, del ateísmo. Černyševskij eclipsó del todo a V. Solov'ev. El raskol, fenómeno característico de la historia de Rusia, la escisión que se manifestó durante todo el siglo XIX, el profundo abismo abierto entre la capa superior de refinada cultura y los círculos extensos del pueblo y de los intelectuales, tuvieron por consecuencia el que el renacimiento cultural ruso se precipitara al fondo de aquel abismo que se le abría»* en AE, pp. 158-159.

### c) La apertura a la fe: itinerario de la “segunda conversión”

Las corrientes filosóficas y literarias rusas de comienzos de siglo pasaron pronto del renacimiento a la religión y al cristianismo, como expresión de una búsqueda personal, de un encuentro con la tradición y de una dimensión comunitaria de la fe. En algunos casos dicha búsqueda adquirirá la forma de mística religiosa y ocultismo, como fue el caso de Byéliy, Ivanov y Blok. En otros casos, será la filosofía religiosa y el encuentro con la Iglesia ortodoxa la vía de conocimiento y experiencia, como les sucedió a Boulgakov, Florenskij y otros. En esta corriente se sitúa Berdiaev. Ya hemos comentado que, teniendo un ambiente religioso familiar favorable en su niñez y juventud, no sería en esta etapa de la vida cuando se diese el paso a la fe. Fueron más bien una serie de circunstancias y encuentros lo que permitirá que se dé su *segunda conversión*, después de haberse convertido a la “búsqueda de la verdad” durante su juventud. Ahora bien, no se trata de un cambio brusco sino más bien de un camino progresivo donde la razón y la libertad se implican totalmente.

Todo comienza con una sed intelectual por querer recuperar y restaurar la tradición que había sido interrumpida. Estando en Moscú, a comienzos del siglo XX, las lecturas de Dostoevskij, Solov’ev, Nesselrode, Khomiakov y los Padres de la Iglesia (Orígenes, San Gregorio de Nisa, Máximo confesor...) van configurando en él la idea del Dios-hombre y la libertad como la base del cristianismo y la Iglesia, y que le permitirán distanciarse de las corrientes ocultistas y mágicas de su época.

Hay una fecha que Berdiaev graba en su *Autobiografía*, estando en San Petersburgo como redactor del periódico “Novij Put” [Nuevo Camino]:

*«El verano de 1904 tuvo un gran significado para mi vida. Fue entonces cuando conocí a la compañera de mi vida: Lidia. Era por naturaleza un alma religiosa, pero que había pasado por una crisis revolucionaria, lo cual posee un valor especial. En ella se había desarrollado una fe religiosa sólida y profunda que más de una vez me sirvió de apoyo en la vida. Era una persona de una espiritualidad extraordinaria. Antes de morir, rozó la santidad. Cuando la revolución comunista se hallaba en su punto álgido, ella se convirtió al catolicismo» (AE, 134).*

Su hermana Eugenia irá a vivir con ellos a partir de 1914, permaneciendo juntos hasta el final de sus vidas y favoreciendo entre ellos una convivencia humana y espiritual, que sostendrá a Berdiaev en tantos momentos difíciles de su vida<sup>59</sup>.

¿Por qué Berdiaev se convierte al cristianismo? *«Me he hecho cristiano no porque haya dejado de creer en el hombre, en su dignidad y destino superior, sino porque he buscado una base más profunda y estable para mi fe en el hombre»* (AE, 169). Esta búsqueda viene provocada desde las “malditas cuestiones”, como bien diría Dostoevskij, cuando nuestro autor se pregunta por la corruptibilidad del mundo, el problema de la inmortalidad, el mal en el mundo..., pero sobre todo a partir de la experiencia personal del sufrimiento. Vienen entonces a la memoria todas sus lecturas de joven y adulto, y comienza a mirar la realidad como misterio: *«es en mí característico el intenso sentimiento de que este mundo, que se nos impone a la fuerza, no agota la realidad, de que existe un mundo distinto, la realidad metafísica, de que estamos rodeados por el misterio. Me es propia la experiencia del Mysterium Tremendum (expresión de R. Otto)»* (AE, 160)<sup>60</sup>. Los grandes dogmas y el pensamiento de los Padres de la Iglesia los sitúa en una clave existencial:

*«En el cristianismo existe una dualidad en lo que se refiere al hombre. Por una parte, el hombre es un ser caído y pecador, incapaz de elevarse por sus propias fuerzas, su libertad está debilitada y deformada. Pero, por otra parte, el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios, es la obra cumbre de la creación, está llamado a reinar»* (AE, 169).

Con Nietzsche y Dostoevskij se desvela la crisis del humanismo para abrirse a un misterio aún más profundo, el de la divinidad:

*«El hombre radica en Dios, así como Dios radica en el hombre (...) Se trata del misterio de un doble nacimiento, del nacimiento de Dios en el hombre y del nacimiento del hombre en Dios. Dios tiene necesidad del hombre, de la respuesta creadora del hombre a su llamada divina (...) El hombre no puede vivir sin Dios, como tampoco puede vivir Dios sin el hombre. Se trata del misterio del amor, de la necesidad que tiene el amante del amado»* (AE, 170).

---

<sup>59</sup> Lidia, la mujer de Berdiaev, escribió un diario con el sugestivo título *Profesión: mujer de un filósofo* en el que recoge detalles de la vida cotidiana familiar, juicios, experiencias y algunas poesías suyas, en el período del 20 de octubre de 1934 al 29 de enero de 1945 durante su residencia en París. Cfr. L. BERDIAEVA, L. *Professija: žena filosofa* [Profesión: mujer de filósofo]. Moscú, Molodaja Gvardija 2002.

<sup>60</sup> Berdiaev se está refiriendo al texto clásico de Rudolf OTTO, *Lo santo: lo racional y lo irracional en Dios*, (Breslau, 1917). “Lo santo” o “sagrado” es la experiencia del hombre ante el hecho religioso, experimentando la presencia del Misterio que le resulta al mismo tiempo fascinante y terrible.

Su gran intuición, siempre de la mano de su maestro Dostoevskij, será plantear el misterio de Cristo como Hombre-Dios a partir de la experiencia humana del sufrimiento y, paradójicamente, de la libertad: *«partí de la libertad para llegar a la libertad. Pero esta libertad la he vivido no como algo fácil, sino como algo difícil (...) Considero la libertad como algo divino. Dios es libertad y da libertad. Él no es señor, sino libertador de la esclavitud del mundo. Dios actúa por medio de la libertad»* (AE, 166).

Berdiaev se aparta de las corrientes ocultistas, espiritualistas y mágicas de su tiempo porque introducen al hombre en las fuerzas de la naturaleza para anular, mediante técnicas, su voluntad. Frente a ello afirma el carácter histórico, antropocéntrico y comunitario del cristianismo: la revelación sucede en la historia para ser acogida en cada corazón. El cristianismo es la irrupción de lo metahistórico en la historia: la historia comienza a adquirir un sentido a partir de la revelación del cristianismo. Y esto es lo que permite llevar a cabo una *crítica filosófica*<sup>61</sup>, poniendo de manifiesto todas las consecuencias culturales del hecho cristiano: *«la verdad no nos cae de lo alto como un objeto brillante, es también camino y vida, y se alcanza con la lucha espiritual, con el movimiento»* (AE, 175).

La prolongación en el tiempo y la historia de dicha revelación son los encuentros con personas: *«en la vida religiosa tienen una gran importancia los encuentros con personas. El trato con personas es un medio para llegar al conocimiento experimental»* (AE, 176). Al ya referido con Lidia, su mujer, Berdiaev entra en relación con los *buscadores populares de Dios*, hombres de la Rusia vagabunda que buscaban a Dios y la Verdad divina. Se reúne con gente del pueblo en la fonda, llamando a dichos encuentros *“Reuniones de la Covacha”* con una enorme variedad de tendencias religiosas y sectas: los inmortalistas, los baptistas, los evangelistas, los raskolniks de izquierda, los dukhoboros, los khlistos, los tolstoyanos, y donde *«cada uno de los representantes de las distintas sectas creían hallarse en posesión absoluta de la verdad y consideraba a los demás que se hallaban en la mentira y el error»* (AE, 186-187). Sus

---

<sup>61</sup> Berdiaev se expresa en los siguientes términos: *«lo que se refiere en el Evangelio, mediante un lenguaje humano, imperfecto, adquiere para mí un significado que determina mi destino (...) porque descubro en él, descifro en él hechos centrales del espíritu. Por ello es por lo que adquiere para mí una enorme importancia la crítica filosófica. Por eso la superación de la ‘ilustración’ debe representar no su completa negación, no una vuelta a la situación anterior a la ‘ilustración’, sino llegar a una situación superior a ella, a la que conducen sus conquistas positivas. Ante todo me refiero a la ‘ilustración’ en su sentido más profundo, en su sentido kantiano de libre razón autónoma»* en AE, p. 174.

diálogos con el pastor Akimuschka le ayudarán a entender que no existe ningún abismo entre el pueblo y la clase intelectual. El encuentro con el padre Méchev, considerado como un *staretz* (guía espiritual), le hará entender que «*para hacer frente al bolchevismo no era necesario recurrir a la fuerza de las armas, sino que lo que hacía falta era una revolución espiritual dentro del pueblo ruso*» (AE, 193). Será él quien le ayude a profundizar en las raíces de su fe en relación a la Iglesia ortodoxa, dentro de la rebeldía propia de Berdiaev frente a las formas establecidas de la ortodoxa oficial<sup>62</sup>.

#### **d) La actividad creadora humana**

El punto de intersección entre las dos “conversiones” –la primera a la filosofía y la segunda a la fe religiosa ortodoxa– se halla en el mundo de la actividad creadora. No llega a lo religioso para defenderlo, como sucederá en algunos círculos franceses que conocerá durante su exilio; ni tampoco, reduce lo filosófico a la defensa de las propias ideas como ocurrió en las corrientes revolucionarias de principios de siglo. Es otra cosa. Se trata de la intersección entre el Ideal y la libertad humana. El test que desvela si ambos raíles están bien trazados es la actividad creadora o creatividad humana<sup>63</sup>. Por eso, Berdiaev afirmará con fuerza: «*el tema de la actividad creadora, de la vocación creadora del hombre, es el tema fundamental de mi vida*» (AE, 196). Y a ello dedicará su gran obra *El sentido de la creación*, cuyo subtítulo indica el propósito del autor: “ensayo de una justificación del hombre”.

Si en el siglo XVIII se constituyó la disciplina teológica-filosófica de la *teodicea* en torno a la pregunta de Dios frente al problema del mal y el sufrimiento en el mundo, Berdiaev, con ingenuo atrevimiento, se lanza a una *antropodicea* a partir de los siguientes interrogantes: «*¿cómo superar la depresión moral y lograr el impulso*

---

<sup>62</sup> Berdiaev y Bulgakov, a diferencia de otros autores contemporáneos que orientaron su búsqueda religiosa por caminos místicos y ocultistas, se abren a la iglesia ortodoxa por la verdad que significa y no tanto por los creyentes o jerarcas, vinculados al poder imperial.

<sup>63</sup> Coetáneo a Berdiaev se encuentra la figura de Henri BERGSON (1859-1941), tratando temas muy relacionados con el pensamiento de nuestro autor: crítica al positivismo, irreductibilidad del ser humano, estatuto propio de la filosofía, recuperación del espíritu como conciencia y libertad. Cuando Bergson nos presente su obra *La evolución creadora* (París, 1907) lo hará para mostrar el surgimiento de la conciencia humana como hecho específico. Berdiaev con el término “actividad creadora” o “creatividad humana” se refiere más bien a la acción libre del hombre orientada por el ideal, frente a una necesidad o exigencia de la realidad. Berdiaev conoce la obra de Bergson, manteniendo algunos puntos de contacto y algunas diferencias, como por ejemplo, hablar de “*evolución creadora*”, dos términos diversos y contrarios. No tenemos datos de que se hubiesen encontrado y conocido.



*espiritual? (...) ¿Puede el hombre justificarse a sí mismo, no sólo sometiéndose a una fuerza superior, sino también por medio del impulso de su propia actividad creadora?»* (AE, 197).

La tarea es ímproba: mostrar si hay algo en el hombre por lo cual realmente merezca la pena vivir hasta el punto de convertirse en su razón y justificación de ser, algo que él pueda ver y reconocer donde no sea un mero objeto pasivo sino parte activa y creadora. No le interesa entrar en las especulaciones teológicas ni en las ontologías racionales, sino partir de la experiencia espiritual y ver qué se desvela en ella. El método que empleará será fenomenológico: *«para mi camino filosófico es importante observar que yo no creo en la posibilidad de una ontología racional, sino que creo únicamente en la posibilidad de una fenomenología de la experiencia espiritual, descrita de manera simbólica»* (AE, 198). La actividad creadora es una revelación del hombre al hombre mismo en la que uno se da cuenta que el “yo”, el sujeto, es más primitivo y más elevado que el “no yo”, el objeto.

Su viaje a Italia en 1912, visitando Florencia, Roma y Asís, le provoca una paradójica impresión: el impacto con el Renacimiento, visto como *fracaso sublime* de un humanismo que olvida sus orígenes, despertará en él la originalidad de su filosofía al servicio de la actividad creadora del hombre.

*«La impresión que Italia me produjo fue muy intensa y profunda. Allí escribí una parte de mi obra El sentido de la creación. Surgieron en mi mente muchas ideas acerca de la actividad creativa del Renacimiento. Consideré tal actividad como un fracaso, pero como un fracaso sublime. Este fracaso se relaciona con la tragedia de la creación en general. Pero el ambiente de Italia, no de la Italia contemporánea, sino de la Italia del pasado, me inspiró a escribir mi libro. Pasé en Italia momentos de inefable alegría. Me gustó, de modo particular, la Italia medieval y el Renacimiento florentino del Quattrocento»* (AE, 200).

Las obras principales de este período ruso responden a las problemáticas planteadas: frente al paroxismo revolucionario, la obra ya citada *Subjetivismo e individualismo en la filosofía social* (1901) y toda una serie de artículos sobre la democracia, la cultura, la crisis espiritual del hombre que aparecerán recogidos con el título *Filosofía de la desigualdad. Cartas a los adversarios en filosofía social* (escrita

en 1918 y publicada en 1923 en Berlín)<sup>64</sup>. La crítica al marxismo la hará junto con autores como Bulgakov, Struve, Frank y otros, recogidos en los volúmenes *Problemas del idealismo* (1902), *El cambio* (1909) y *Desde lo profundo* (1918)<sup>65</sup>. Respecto al renacimiento cultural filosófico religioso ruso, *La nueva conciencia religiosa y la sociedad* (1907)<sup>66</sup>, *La crisis espiritual y la intelligentsia* (1910)<sup>67</sup>, una monografía sobre Khomiakov<sup>68</sup> y los textos sobre *el destino y el alma rusa*<sup>69</sup>. La vocación creadora del hombre quedará expresada en su obra más antropológica *El sentido de la creación. Ensayo de una justificación del hombre* (1916), también mencionada anteriormente.

### 1.3. El exilio como circunstancia providencial

#### a) Precedentes: la revolución rusa y el mundo del comunismo

Cuando Berdiaev habla de revolución, sitúa este término en la profundidad del hombre libre que se rebela en busca de un sentido: «*esta tendencia revolucionaria, inherente a mi naturaleza, es sobre todo, de carácter espiritual, es insurrección del espíritu, es decir, de la libertad y del sentido de la existencia, contra la esclavitud y la carencia de sentido del mundo*» (AE, 110). Con este criterio rechaza cualquier otra revolución que niegue el valor de la libertad y la persona, sin que por ello se sienta ajeno a lo que sucede: «*he vivido la revolución rusa como un momento de mi propio destino, y no como algo relacionado conmigo desde fuera. Esta revolución se realizó con mi participación, a pesar de mis críticas y de mis indignadas protestas contra sus pésimas manifestaciones*» (AE, 211).

---

<sup>64</sup> Gran parte del contenido de este texto lo hemos expuesto en el primer capítulo a partir de la traducción italiana con el sugestivo título *Pensieri controcorrente* [Pensamientos contracorriente].

<sup>65</sup> Los artículos que escribe Berdiaev tienen los siguientes títulos: 'La verdad filosófica y lo verdadero de la inteligencija' en *Vechi* [El cambio], traducción al italiano en *La svolta –Vechi – l'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Milán, Jaca Book 1970, pp. 11-27, y 'Los espíritus de la revolución rusa' en *Iz glubiny* [Desde lo profundo], traducción al italiano en *Dal profondo. URSS 1918: undici saggi sulla rivoluzione russa*, Milán, Jaca Book 1971, pp. 56-92. Estos artículos no verán la luz hasta comienzos de los años 70, cuando se publiquen por primera vez.

<sup>66</sup> *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* [La nueva conciencia religiosa y la sociedad]. San Peterburgo, M. B. Pirozkov 1907.

<sup>67</sup> *Duchovnyj krizis intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj. 1907-9 z.* [La crisis espiritual y la intelligentsia. Ensayos sobre la psicología social y religiosa. 1907-9]. San Peterburgo, Obobščestvennaja pol'za 1910.

<sup>68</sup> *Aleksei Stepanovich Jomiakov*. Moscú, Put' 1912.

<sup>69</sup> *Duša Rossii* [El alma de Rusia]. Moscú, U.D. Sítin 1915 y *Sud'ba Rossii* [El destino de Rusia]. Moscú, G.G. Leman y C.I. Sacharov 1918.

Es testigo y protagonista de la primera insurrección en febrero de 1905, cuando el deseo de cambio y libertad aglutinaba a intelectuales y clases populares, campesinos y obreros. Él mismo evitará un derramamiento de sangre al interponerse entre la multitud y los soldados, persuadiendo a éstos para que no disparen. Pero, sabe que este entusiasmo inicial de un movimiento incruento y amante de la libertad durará poco, debido a la influencia cada vez mayor del bolchevismo: *«hacia tiempo que preveía que en la revolución sería destruida la libertad y que acabarían por triunfar los elementos extremistas y enemigos de la cultura y del ‘espíritu’»* (AE, 211).

En 1918 comienza a escribir el libro *Filosofía de la desigualdad* y que, por problemas de censura, no aparecerá publicado hasta 1923 en Berlín. El recuerdo de esta etapa, Berdiaev lo expresa del siguiente modo: *«en esta obra, totalmente emocional, que refleja una tempestuosa reacción contra aquellos días, permanecí fiel por mi amor a la libertad. Aún hoy sigo opinando que la igualdad es, desde el punto de vista metafísico, una idea vacua de sentido y que la justicia social debe basarse en la dignidad de cada una de las personalidades y no en la igualdad»* (AE, 215). Se sorprende de tantos amigos e intelectuales que cambian de posición: *«puedo decir que durante aquellos difíciles tiempos nunca cambié en lo más mínimo. Me enorgullezco incluso de aquellos años de mi vida, que considero poseen una dignidad especial dentro de mi biografía»* (AE, 215).

Su lucha contra el comunismo no es política sino contra el espíritu de su ideología, que al presentarse como seudoreligión totalitaria sofoca las conciencias en un proyecto político social colectivo, impuesto mediante la violencia y el terror: *«la conciencia del hombre se atrofia cuando se apodera de ella la idolatría. El comunismo como religión (y pretende ser una religión), representa la formación del ídolo de la colectividad. El ídolo de la colectividad es tan repulsivo como el ídolo del estado, de la nación, de la raza, de la clase, con los cuales guarda relación»* (AE, 229). Situados en la profundidad de este espíritu, Berdiaev atribuye al cristianismo y al humanismo una responsabilidad en cuanto que no han llevado a cabo los ideales a los que estaban llamados: *«para mí, el comunismo no sólo ha sido la crisis del cristianismo, sino incluso la crisis del humanismo»* (AE, 217). Berdiaev consideraba que, en los días de terror (trabajos sociales obligatorios bajo condiciones inhumanas, registros nocturnos, detenciones ilegales), las relaciones espirituales con las personas no debían extinguirse.

Por ello, a pesar de estar prohibido, todos los martes se reunían en su casa personas de todas las tendencias, exceptuando a los bolcheviques. Crea la Academia Libre de Cultura espiritual, con una vida de tres años (1918-1922), como respuesta a todo el rechazo bolchevique del espíritu: *«yo hablaba siempre libremente, sin poner tapujos ni cortapisas a mi pensamiento»* (AE, 224).

Hay un hecho significativo en su biografía que pone de manifiesto la personalidad y convicción de nuestro autor. Se trata del interrogatorio en la Čeka, en 1920, llevado a cabo por Dzeržinskij, fundador de la Čeka, persona sanguinaria y que decir su nombre provocaba terror en toda Rusia: *«decidí no tanto defenderme como pasar a la ofensiva (...) Traté de explicar por qué motivos religiosos, filosóficos, morales, me manifestaba como adversario del comunismo y acabé diciendo que en realidad no soy hombre político (...) Al terminar el interrogatorio, Dzerjinskiy me dijo: ‘Le pondré en libertad ahora mismo, pero no le será posible abandonar Moscú sin nuestra autorización’»* (AE, 226)<sup>70</sup>. El proceso fue una farsa, todo estaba preparado de antemano.

En la primavera de 1922 es interrogado de nuevo en la G.P.U. (nuevo nombre de la antigua Čeka). Pasa allí una semana y se le comunica la decisión de que debe exiliarse forzosamente, o de lo contrario sería fusilado. Con la perspectiva de su *Autobiografía*, describe el sentido de aquella circunstancia dolorosa:

*«Yo fui desterrado de mi patria no por motivos políticos sino ideológicos. Cuando me dijeron que se me desterraba, se apoderó de mí un vivo sentimiento de angustia. No quería emigrar, y sentía aversión hacia los emigrados, con los cuales no quería confundirme. Pero al propio tiempo, tenía la sensación de que iba hacia un mundo más libre y que podría respirar un aire más libre también. No podía imaginarme que mi exilio había de prolongarse durante más de veinticinco años (...) Me aguardaba un largo e interesante camino en Occidente y un período muy intenso de actividad creadora. En mi exilio sentía que había algo providencial. Era la consumación de mi destino»* (AE, 227-228).

Se cumplirían de este modo las palabras proféticas de su guía espiritual Mečev, quien responde a su hijo espiritual, Nikolai, inquieto y desasosegado por la

---

<sup>70</sup> Solženitsyn, en su obra *Arcipiélago Gulag*, comenta este episodio presentando a Berdiaev como *«un hombre que demostró tener un punto de vista propio»* frente a la presión moral y psicológica del poder ideológico, en A. I. SOLŽENITSYN, *Arcipelago GULag*. Milán, Mondadori 2001, p. 161.

conveniencia o no de aceptar el exilio: «*marche tranquilo, Occidente debe escucharlo*»<sup>71</sup>.

Durante esta etapa de convulsiones sociales, fija su mirada en el sentido de los acontecimientos llevando a cabo una reflexión sobre la historia, a través de dos obras: *El sentido de la historia* y *El espíritu de Dostoevskij*, y que no podrán publicarse hasta 1923 en Berlín, primera etapa de su exilio. Posteriormente, ya en París, escribirá sin resentimiento sobre el comunismo para ayudar a entender la transcendencia de los acontecimientos en relación a Rusia y al destino del mundo. Las principales obras serán: *El cristianismo y la lucha de clases* (1931)<sup>72</sup>, *El cristianismo y el problema del comunismo* (1935)<sup>73</sup> y *Las fuentes y el significado del comunismo ruso* (1938)<sup>74</sup>.

## b) Berlín y París

Berdiaev nos hace partícipe de sus sentimientos y estado de ánimo contradictorio en las primeras horas de partir para su exilio definitivo:

*«El grupo de exiliados partió de Moscú en el mes de septiembre de 1922. Pasamos por San Petersburgo, y de allí, por mar, nos dirigimos a Stettin; luego, de Stettin a Berlín. Los desterrados éramos unos veinticinco, que con las familias sumábamos aproximadamente setenta y cinco personas (...). Cuando atravesamos por mar la frontera soviética, experimentamos un sentimiento de alivio, porque ninguno de nosotros, hasta llegar a ella, estaba seguro de que no debería volverse atrás. Pero, el sentimiento de penetrar en una zona de mayor libertad vino a juntarse en mí con un sentimiento de nostalgia al pensar que me alejaba de mi patria por tiempo indefinido. El viaje en el vapor por el mar Báltico fue bastante poético. El tiempo fue maravilloso, hubo noches de luna. La nave avanzaba casi sin balancearse. Impulsados hacia un futuro incierto, nos sentíamos, por lo menos, en libertad. Empezaba para nosotros una nueva vida» (AE, 231)<sup>75</sup>.*

---

<sup>71</sup> Cfr. M. DELL'ASTA, M. *Una via per incominciare...* o. c. pp. 21-23. Mečev moriría poco tiempo después fusilado por orden del mismo Lenin.

<sup>72</sup> N. BERDIAEV, *Christianstvo i klassovaja bor'ba* [Cristianismo y lucha de clases]. París, Ed. Demain 1932.

<sup>73</sup> N. BERDIAEV, *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935. En esta publicación española se recogen los siguientes artículos de Berdiaev sobre el comunismo: *Marksizm i Religija* [Marxismo y religión]. París, YMCA-Press, 1929; *Cristianstvo y aktivnost' čeloveka*, [El cristianismo y la actividad del hombre]. París, YMCA-Press, 1933; *Pravda i lož' komunizma* [Verdad y mentira del comunismo] en "Put", oct. 1931, n° 30, pp. 3-34; *Ruskaia Religioznaja Psihologija i Kommunitičeckij ateizm* [Psicología religiosa rusa y ateísmo comunista]. París, YMCA-Press 1931; *General'naja linija covetckoj filosofii y voinctvujuščij ateizm* [La línea general de la filosofía soviética y el verdadero ateísmo] París, YMCA-Press 1932.

<sup>74</sup> N. BERDIAEV, *Les sources et le sens du comunisme russe*. París, Gallimard 1938.

<sup>75</sup> La bibliografía sobre el exilio es extensa, por lo que señalamos los siguientes títulos: A. N. NIKOLJUKIN *Literaturnaja enciklopedija Russkogo Zarubež'ja. 1918-1940* [Enciclopedia literaria de la

A las dificultades económicas iniciales al llegar a Berlín, había que sumar el ambiente tenso entre los emigrados rusos con posiciones diferentes respecto a cómo derrocar el comunismo. Berdiaev se opondrá siempre a una intervención desde el extranjero: «yo sólo confiaba en una superación del bolchevismo que viniera desde el interior. El mismo pueblo ruso se liberaría. Estaba convencido de que entrábamos en una fase completamente nueva» (AE, 232). Fiel a sus grandes convicciones, plantea la batalla en el campo cultural-espiritual para que posteriormente se dé un cambio en las condiciones sociales y políticas.

Su estancia en Berlín es breve, pero su actividad resulta intensa. Gracias a los hombres de ciencia en el grupo de exiliados, crea el Instituto Científico Ruso. Mayor importancia y dedicación dará a la Academia rusa religioso-filosófica, obra que nace por iniciativa suya contando con el apoyo de institución americana YMCA<sup>76</sup>. Conoce personalmente a Max Scheler con el que descubre una afinidad de pensamiento. Tuvo un encuentro esporádico con Spengler. En 1923 aparece publicado *Una Nueva Edad Media*, siendo traducido a catorce idiomas: «este pequeño libro, en el que intentaba describir nuestra época y su carácter catastrófico, me hizo famoso en Europa» (AE, 237).

En 1924 se traslada a París, siempre acompañado de su mujer Lidia y su cuñada Eugenia. Con el tiempo recibirán en herencia una pequeña casa en Clamart, a las afueras de París, donde se establecerán de forma definitiva. Transfiere la Academia religioso-filosófica, ampliando su actividad. En 1926 funda el periódico 'Put' (Camino), con una duración de catorce años. Trabaja con la juventud, fomentando el interés por las cuestiones intelectuales, por la historia del pensamiento religioso ruso, el amor a la

---

Rusia en el exilio. 1918-1940]. Moscú, Rosspen 2006; M. RAEFF, *Russia Abroad. A cultural History of the russian Emigration. 1919-1939*. New York, Oxford University Press 1990; M. GORBOF, *La Russie fantôme. L'émigration russe de 1920 à 1950*. Lausanne 1995; N. STRUVE, *Soixante-dix ans d'émigration russe. 1919-1989*. París, Fayard 1996; H. MENEGALDO, *Les Russes à Paris. 1919-1939*. París, Autrement 1998; B. M. NOSIK, *Russkie tajny Pariža* [Los misterios rusos de París]. San Peterburgo, Žolotoj Vek 2000; A. M. ZVEREV, *Povsednevnaia žizn' russkogo literaturnogo Pariža. 1920-1940* [Vida cotidiana del París literario ruso. 1920-1940]. Moscú, Molodaja Gvardija 2003. Una reseña con indicaciones se encuentra en M. Calusio in AA VV, *Dopo la Russia (in Francia)*. Milán, ISU Università Cattolica 2005, pp. 225-240.

<sup>76</sup> Young Men Christian Association es el contenido de las iniciales de YMCA. Llevará a cabo toda una actividad cultural desinteresada hacia los emigrados y exiliados rusos, gracias a su presidente P. F. Andersen. El mismo Berdiaev trabajará un tiempo en dicha asociación, siendo publicados numerosos títulos suyos.

libertad y la atención hacia las consecuencias sociales del cristianismo. Muchas veces tiene la sensación de que sus esfuerzos resultan inútiles al vivir a contracorriente:

*«Pienso sobre el tiempo, sobre mi propia época, sobre sus problemas y sobre sus males, pero no soy de esta época. Ensalzo la libertad cuando mi época la odia; no amo el estado y tengo tendencias anárquico-religiosas, cuando mi época diviniza el estado; soy un personalista extremado, cuando esta época es colectivista y niega la dignidad y el valor de la personalidad; no amo las guerras y siento aversión por los militares, cuando mi época vive un clima de guerra; amo el pensamiento filosófico, cuando esta época siente indiferencia por él; aprecio la cultura aristocrática, cuando mi época la destruye; en suma, profeso un cristianismo escatológico, cuando esta época reconoce solamente el cristianismo tradicional-popular» (AE, 241).*

No se detiene en las dificultades inmediatas sino que busca a las personas a través de encuentros con intelectuales del mundo de la cultura, la filosofía y la religión. Las aportaciones del mundo ruso cristiano en los encuentros interconfesionales con católicos y protestantes supondrán un oasis en medio de un desierto de irreligiosidad, dentro de un mundo hostil al cristianismo. Cuando plantee a la conciencia cristiana nuevos problemas, al profesar un cristianismo como religión de la libertad y de la actividad creadora, y no como religión de la autoridad y la tradición, sufrirá las incomprendiones y acusaciones de ser considerado un autor izquierdista y modernista.

Uno de los encuentros más significativos fue con Jacques Maritain:

*«En su pasado había sido anarquista y materialista, convertido católico, su padrino de bautismo fue L. Bloy. Maritain me fascinó y establecimos relaciones amistosas. Desde el punto de vista filosófico siempre hemos discutido ya que son diferentes nuestros orígenes filosóficos: él se halla imbuido totalmente de Aristóteles y de Tomás de Aquino. La filosofía germánica le es extraña por completo (...). Sin embargo, las fuentes de mi filosofía están en Kant y en la filosofía alemana. Maritain es un filósofo escolástico; yo soy un filósofo existencial. Maritain introdujo el tomismo en la cultura (...), adapta los nuevos problemas al tomismo y el tomismo a los nuevos problemas. Es un modernista con capa de tomista (...) Quería mucho a los rusos y los prefería a los franceses» (AE, 245-246)<sup>77</sup>.*

Maritain se encargará de organizar los encuentros en casa de Berdiaev, participando hombres como Charles Du Bos, Gabriel Marcel, Massignon, Gilson, Mounier...: *«era la flor y nata del catolicismo francés de aquella época» (AE, 248).*

---

<sup>77</sup> Cuando Berdiaev habla de filosofía existencial no debemos confundirla con el existencialismo de Heidegger o Jaspers. Berdiaev filosofa a partir de los hechos, provocado por los problemas, poniendo en el centro las preguntas más acuciantes que brotan en lo más profundo de la existencia como en su momento hicieron Agustín de Hipona, Blaise Pascal o Soren Kierkegaard.

Junto con Mounier, funda la revista *Esprit*: «la revista *Esprit* y los círculos que se agrupaban a su alrededor representaban la orientación que mayor afinidad aguardaba con mis propias ideas» (AE, 252)<sup>78</sup>. Participa en la reunión en que se funda la revista, colabora con artículos y asiste a los encuentros como parte del “personalismo comunitario”. En las sesiones de trabajo del movimiento personalista se habla de Marx, Kierkegaard, Jaspers, Bloy, Péguy... Sus artículos en *Esprit* sobre *La verdad y mentira del comunismo* resultan proféticos para su tiempo, mostrando la necesidad de un cambio revolucionario que no olvide al hombre en su realidad personal y trascendente.

Conoce a Gabriel Marcel con el que siente una gran sintonía por su recorrido intelectual y vital: nuevo convertido, filósofo y dramaturgo, representante de la filosofía existencial en Francia. En su casa se reúnen y discuten los problemas de la fenomenología y de la filosofía existencial, mencionando a autores como Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers<sup>79</sup>.

En este período, Berdiaev asiste a muchas reuniones internacionales: «he leído relaciones en Inglaterra, Alemania, Austria, Suiza, Holanda, Bélgica, Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Lituania y Estonia» (AE, 248). Ello le permitirá tener una visión de conjunto de los grandes problemas de Europa, al tiempo que la percepción personal de algo trascendente que le posibilita rechazar y superar los nacionalismos e internacionalismos.

En París no se olvida de sus connacionales y forma parte del centro de cultura rusa junto con Merežkovskij, Struve, Kartaschov, Zaytsev, Muratov, Šestov y la Madre María. De esta última dirá: «una de las mujeres más interesantes entre los emigrados. En su vida y en su destino parecía reflejarse el destino de toda una época. En su personalidad había los rasgos que tanto cautivan en las religiosas rusas: abnegación y sacrificio, afán de aliviar los males de los que sufren, carácter impávido» (AE, 256)<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Sobre la corriente del personalismo nos remitimos al estudio de A. DOMINGO, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid, Cincel 1985.

<sup>79</sup> Sobre la relación entre Berdiaev y Marcel véase el estudio de Marcelo LOPEZ CAMBRONERO, “Nicolái A. Berdiáev” en AA.VV. *Personalismo existencial: Berdiaev, Guardini, Marcel*. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier 2006.

<sup>80</sup> Gracias a sus biógrafos, cada vez más se va conociendo la gran personalidad de Elizabetha Jur’evna, conocida como Madre María. Cfr.: S. HACKEL, *Elizaveta Jur’evna. Rivoluzionaria, monaca, martire*. Milán, Paulinas 1988; E. BEA, *Maria Skobtsov. Una emigrant morta als camps de concentració nazis*. Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat 2004.



¿Cuál fue la aportación de Berdiaev al mundo cultural francés, en primer lugar, y posteriormente a Occidente? Olivier Clément dedica todo un estudio monográfico a este tema con su obra, ya citada *Berdiaev: un filósofo ruso en Francia*. Pero será el mismo Berdiaev quien responda a la pregunta:

*«Llegué a Occidente con el bagaje de mis ideas rusas. Pero, con todo, esas ideas rusas eran universales. Siempre he sido universalista en mi concepción de la vida, y ruso en este mismo universalismo (...) ¿Cuáles eran los pensamientos de carácter ruso que yo llevé a Occidente? El sentido escatológico de los destinos históricos (...) las ideas nacidas en la catástrofe de la revolución rusa (...), la conciencia de la crisis del cristianismo histórico, la conciencia del conflicto entre la personalidad y la armonía universal, entre lo individual y lo colectivo (...), la crítica rusa del racionalismo, el origen del pensamiento existencial ruso, el sentimiento amargo y pesimista de la historia junto a la esperanza del advenimiento de una nueva época creadora para el cristianismo (...) la negación del principio del poder y del valor supremo del estado (...), la concepción del cristianismo como religión de la Divino-humanidad con su reflejo en la antropología» (AE, 236-237).*

El 23 de marzo de 1948 morirá Berdiaev de forma repentina, a causa de un infarto de corazón, encontrándolo en su escritorio tras haber concluido su última obra: *Reino del Espíritu y Reino del César* (1948). Será enterrado en Clamart, localidad próxima a París. No es difícil imaginar con qué conciencia viviría Berdiaev sus últimos días, recordando sus palabras cuando, cuatro años antes, murió su esposa Lidia: *«en la muerte hay revelación de amor. Éste se vuelve particularmente ardiente y dirigido a la eternidad (...) El amor y la muerte andan unidos. Pero el amor es más fuerte que la muerte. La muerte es el miedo de la separación y al propio tiempo es continuación de comunicación espiritual» (AE, 309-310).*

## **2. Fuentes y autores en los que se inspira Berdiaev**

¿Cuáles han sido los autores que han conformado la vida y el pensamiento de Berdiaev? Él mismo nos desvela el gozne de su filosofía a partir de “el fin de las cosas”:

*«He recorrido un largo camino filosófico, en el cual ha habido diversos períodos. Exteriormente puedo haber dado la impresión de que mis puntos de vista filosóficos han variado. Pero mis primeros impulsos siguen siendo los mismos en todo momento. Y muchas cosas que se hallaban en el principio de mi itinerario filosófico, las he*

*vuelto a encontrar ahora, después de que la experiencia del pensamiento de toda mi vida ha sido enriquecida. Siempre me ha interesado, no ya cómo es el mundo, sino que me ha interesado el destino del mundo y mi destino, me ha interesado 'el fin de las cosas'. Mi filosofía no es científica sino profética y escatológica, conforme a mi tendencia» (AE, 97).*

Lo que mueve a nuestro autor a indagar, dialogar, criticar, aprender de cualquier autor o corriente no es una cuestión de erudición, ni de tomar partido por una opción filosófica determinada, ni de formar parte del desarrollo evolutivo de la historia de la filosofía. Se trata de algo que está como 'principio' y que acompaña en el propio itinerario. Es una búsqueda personal, movida por el atractivo del 'conocimiento del misterio': *«¿puede el conocimiento eliminar y destruir el misterio? No lo creo. El misterio permanece siempre, sólo que se hace más profundo. El conocimiento destruye el falso misterio que llaman ignorancia. Pero existe el misterio ante el que debemos detenernos, especialmente con motivo de la profundidad de nuestro conocimiento» (AE, 96).*

Las tres grandes fuentes que, como manantiales permanentes, van a alimentar el saber de Berdiaev son la filosofía, la literatura y la historia. Estas disciplinas tienen un mismo fin, pero con el método propio que las configura. *«La historia, la filosofía y la literatura nos hablan las tres de la vida pasada de los hombres. Son, por consiguiente, obra de los hombres que se dirige a los hombres»<sup>81</sup>*. La historia no son sólo una serie de hechos del pasado; ni la filosofía, un pensamiento puro; ni la literatura, una belleza abstracta. Son principalmente, una relación que se establece entre un hombre y otro hombre, un encuentro con la vida de los hombres que nos han precedido. Buscar al hombre que está detrás del texto, posibilitará romper el maleficio de las ideas y preconceptos con los que tantas veces todo se reduce y, al mismo tiempo, permitirá escuchar los latidos comunes del corazón del historiador, del filósofo, del literato y, por supuesto, del lector.

La diferencia entre nuestras disciplinas viene dada por el modo en que la realidad es mirada, *«según metodologías diferentes y que, por consiguiente, se desarrollan con lenguajes diferentes»<sup>82</sup>*. La historia parte de los hechos, de lo sucedido, de algo objetivo y real y no, de lo puramente pensado. La filosofía va más allá de la

---

<sup>81</sup> Cfr. M. CAMISASCA, *Storia, filosofia e letteratura* publicado por el Centro Cultural "Il Cantiere", Bergamo 1984, p. 6.

<sup>82</sup> *Storia, filosofia e letteratura*, p. 7.

descripción del hecho ya que trata de buscar la lógica interna del dato de experiencia, la verdad como estructura íntima del hecho. La peculiaridad de la literatura es el encuentro con la realidad a través de la metáfora con un lenguaje simbólico que nos fascina y atrae<sup>83</sup>.

Como Diógenes con su lámpara en busca de ‘hombres’, Berdiaev rastrea en la historia de la filosofía las preguntas sobre el sentido de la vida, recoge cualquier atisbo de respuesta y trata de realizar su propia formulación. Por ello dirá que «*según mi tipo filosófico, soy ante todo un moralista, un historiador y un teósofo. La mayor parte de mis libros tienen que ver con la filosofía de la historia y de la ética, con la metafísica de la libertad*» (AE, 94).

Berdiaev dedica dos capítulos de su *Autobiografía espiritual* a mostrar cuáles han sido los autores, corrientes y fuentes que conforman su pensamiento. Ambos capítulos tienen como títulos, *El mundo del conocimiento filosófico* y *Mi filosofía definitiva*, y nos ayudarán a dar contenido a esta segunda parte.

## **2.1. Las grandes cuestiones filosóficas a partir del pensamiento alemán**

### **a) Kant y el horizonte del idealismo de la libertad**

Lo que rescató al joven Berdiaev de entrar en la espiral succionadora del primer marxismo revolucionario ruso fue la filosofía crítica de Kant y el idealismo alemán. Las seducciones de una rápida transformación social, de la conciencia psicológica de clase oprimida frente a la injusticia y de un universalismo abstracto del hombre, progresivamente introducían en los jóvenes una mentalidad positivista y materialista, sacrificando su propia conciencia y dignidad en vistas a un progreso ‘*por-venir*’. Kant le dará las categorías de conocimiento necesarias para salir del reduccionismo marxista.

---

<sup>83</sup> Paul RICOEUR, en su obra *Historia y narrativa* recoge seis conferencias y artículos publicados entre 1973 y 1986, como respuesta a las diferentes corrientes lingüísticas, estructuralistas, analistas... sobre la problemática que plantea un texto y su interpretación. Gracias a su texto clásico *La metáfora viva* (París, 1975) y a la gran obra en tres volúmenes *Tiempo y narración* (París, 1983-1985), nuestro autor logra despegar el lenguaje de un método particular –el estructuralismo de Saussure– y de una mentalidad cientifista para darle la profundidad del significado y sentido de los textos posibilitando la comprensión y el diálogo con la realidad, con los demás hombres y con uno mismo. Otra obra suya acorde con la temática expuesta por Berdiaev es *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (París, 1947).

«Jamás he sido kantiano en el sentido riguroso de la palabra, como tampoco he sido tolstoiano, marxista o nietzscheano. Pero algo de Kant quedó en mí para toda la vida, y ahora es cuando me doy más cuenta de ello. Desde un principio fui sorprendido por la distinción entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí, entre el orden de la naturaleza y el orden de la libertad, así como por el reconocimiento de cada hombre como fin en sí» (AE, 99).

El reduccionismo del materialismo marxista, negando cualquier tipo de realidad al espíritu, y el agotamiento del pensamiento racionalista en sus propias formas objetivas, le llevan a una búsqueda y recuperación del papel del sujeto. Es en el idealismo alemán donde encuentra lo que busca<sup>84</sup>. Kant y Schopenhauer ejercen una gran influencia al comienzo. En Kant lo que más valora es su estructura dual, su distinción entre libertad y naturaleza, su teoría sobre el carácter inteligible de la libertad y la voluntad, su distinción entre mundo de los fenómenos y mundo de las cosas en sí. De Schopenhauer subraya la concepción existencial del ser frente a la *teoría de la objetivación* de la voluntad de un mundo no auténtico. Sus lecturas filosóficas adolescentes de Kant, Schopenhauer, Hegel, Schelling... no fueron en vano.

Pero, al mismo tiempo, sabe tomar distancia de Kant y el idealismo: «mucho de Kant me fue extraño desde el primer momento. Siempre me fue totalmente antipático el formalismo ético, su imperativo categórico, la abstrusa cosa en sí, la imposibilidad de la experiencia espiritual, la religión de cuanto la razón propone, la importancia exagerada de las ciencias matemáticas» (AE, 99). Berdiaev, frente a la moral del deber propone la moral de la inclinación del corazón, expuesta en un primer ensayo juvenil titulado, *Moral del deber y moral de la inclinación del corazón* y que se perdería, después de un registro hecho en su casa, pero que se desarrollará en la obra más madura *El destino del hombre. Ensayo de ética paradójica*, publicada en 1931<sup>85</sup>.

Todo el problema de la filosofía moderna y contemporánea radica en la cuestión de la objetivación: atribuir el ser al objeto. Por ello, Berdiaev quiere sentar las bases de

---

<sup>84</sup> Berdiaev, hablando del ser como problema fundamental de la filosofía, afirma: «el idealismo alemán de comienzos del siglo XIX está profundamente impregnado de la crítica kantiana y no puede volver a una metafísica dogmática, naturalista, prekantiana; parte del sujeto y pretende descubrir a través del sujeto el misterio del ser» en *Esprit et réalité*. París, Aubier 1943, p. 8.

<sup>85</sup> Muchas de las intuiciones expresadas por Berdiaev serán desarrolladas posteriormente por otros autores, con sus perspectivas propias: Ricoeur nos hablará del *formalismo práctico*, Hildebrand propone el *cordialismo categórico* en sus obras *Ética* (Nueva York, 1953) y *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina* (Chicago, 1977), Marcel plantea el misterio del ser y su carácter paradójico a través de sus escritos: *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (París, 1949) y *El misterio del ser* (París, 1951).

un nuevo conocimiento. La distinción kantiana ayuda en un primer momento, pero posteriormente confunde: *«Kant no explica en modo alguno por qué se ha formado el mundo fenoménico, que no es un mundo auténtico, el mundo nouménico. También encontraba raro que el mundo auténtico, nouménico (el de las cosas en sí) sea incognoscible, mientras que el mundo secundario y no auténtico (de los fenómenos) sea cognoscible y con relación a él se base la ciencia sólida y de validez universal»* (AE, 101). La propuesta que hará Berdiaev frente a la distinción kantiana será la siguiente: *«el sujeto es noumeno, mientras que el objeto es fenómeno»* (AE, 102). Con ello evita la identificación entre realidad y ser, realidad y mundo objetivado, y abre al sujeto y a su libertad el verdadero protagonismo del conocimiento: *«la idea fundamental a la que llegué como resultado de mi itinerario filosófico y de mi experiencia espiritual, sobre la que se basó dicho itinerario, es la idea de la primacía de la libertad sobre el ser»* (AE, 102)<sup>86</sup>.

Berdiaev marcará sus distancias respecto a la evolución posterior del idealismo. Considera que Kant cierra el camino hacia un conocimiento del mundo auténtico, Schopenhauer termina siendo anti-personalista, Hegel cae en un monismo al identificar espíritu y naturaleza y defender su concepción de la objetivación del espíritu, Fichte y Schelling admiten un *Yo* primordial, pero que quedará diluido en el proceso cósmico universal. Berdiaev no puede separar la filosofía de la vida con sus contradicciones, ni quiere desvincularse del hombre concreto y existencial:

*«La filosofía es lucha. Es imposible separar el conocimiento filosófico de la totalidad de la experiencia espiritual humana, de su fe religiosa, de su contemplación mística, si ésta se halla en el hombre. El que filosofa y conoce es el hombre concreto y no el sujeto gnoseológico ni el abstracto espíritu universal. Tanto Platón, como Descartes, como Spinoza, Kant y Hegel eran personas concretas, y en su filosofía incluyeron su propia humanidad existencial, aunque ellos mismos no quisieran percatarse»* (AE, 106).

Experiencia y conocimiento van de la par. Quizás por este motivo, Berdiaev se asoma a figuras tan opuestas como son: Nietzsche y Jacob Böhme, otros dos alemanes.

---

<sup>86</sup> Berdiaev se explica en los siguientes términos: *«mi filosofía no es de tipo ontológico como la de Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schelling, Solov'ev, aunque ello no impide que yo aprecie altamente a todos estos filósofos. Contra lo que más siento aversión es hacia toda metafísica naturalista, la cual objetiviza e hipostiza los procesos del pensamiento, proyectándolos hacia fuera y aceptándolos como "realidades objetivas", que aplica al espíritu de la categoría de substancia, naturaliza el espíritu. Mi filosofía es filosofía del espíritu. El espíritu es para mí libertad, acto creador, personalidad, relación de amor. Yo afirmo la primacía de la libertad sobre el ser»* en AE, p. 266.

## b) Nietzsche y el deseo de vivir

Todo diálogo y confrontación con cualquier autor tiene en Berdiaev un único fin: el cambio radical en la orientación de la conciencia para que se traduzca en un cambio de la propia vida<sup>87</sup>. Aprende y recoge las aportaciones de otros pensadores que miran la realidad en toda su profundidad, más allá de conceptos preestablecidos, pero al mismo tiempo, con el criterio último puesto en aquello que realmente libere al hombre. Así es como aborda la figura y el pensamiento de Friederich Nietzsche: recoge su crítica al racionalismo y moralismo humanista, pero se distancia de su concepción sobre la verdad<sup>88</sup>. Lo considera *el precursor de la nueva antropología religiosa*, quedándose a las puertas de esta nueva etapa<sup>89</sup>.

Nietzsche, a través de la figura de Zaratustra, desvela la mentira del humanismo que ha creado una felicidad y bienestar a su propia medida, con pequeños placeres para el día y para la noche, encerrado en sus propias debilidades, mezquino y anodino<sup>90</sup>. El resultado final es un nihilismo contra el que se rebela Nietzsche. El hombre está llamado a algo grande, por medio de una capacidad de autotrascendencia, el hombre no es sólo hombre, sino *superhombre*<sup>91</sup>. Para Berdiaev, con Nietzsche termina una etapa y comienza otra nueva en la que el hombre despierta toda su creatividad, su verdadera vocación creadora. El dios Dionisos libera al hombre de sus límites para que, haciendo

---

<sup>87</sup> Berdiaev escribe en la introducción a su obra más metafísica: «mi pensamiento, de ningún modo abstracto, ha girado principalmente en torno a la revolución de la conciencia; es decir, que libere del poder de la objetivación. Sólo un cambio radical en la orientación de la conciencia puede conducir a modificaciones vitales. Las falsas orientaciones de la conciencia son una fuente de esclavitud para el hombre» en *Essaie de metaphysique eschatologique*. París, Aubier 1946, p. 7.

<sup>88</sup> Berdiaev comenta las similitudes y diferencias de pensamiento: «hubo un tiempo en el que Nietzsche formaba parte de mi espíritu por encima de Marx y Tolstoi, pero nunca fue de un modo definitivo. La transmutación de los valores nietzscheanos, su negación del racionalismo y el moralismo no tardaron en formar parte de mi contenido espiritual, actuando como una fuerza subterránea. Pero sobre la cuestión de la verdad, mi desacuerdo con Nietzsche era tan profundo como con Marx» en *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. París, Aubier 1939, p. 14.

<sup>89</sup> Encontramos juicios parecidos en Paul VALADIER, uno de los estudiosos actuales sobre Nietzsche, a través de sus obras como son *Essais sur la modernité Nietzsche et Marx* (París, 1974) y *Nietzsche: l'athée de rigueur* (París, 1975).

<sup>90</sup> Berdiaev recoge la aportación de Nietzsche para la elaboración de una antropología cristiana: «el odio de Zaratustra por el último hombre, por el hombre que ha inventado la felicidad es un odio santo contra la mentira degradante del humanismo. Zaratustra es el profeta de la creatividad y no de la felicidad, él exhorta a subir las montañas y no quedarse en la tranquilidad de la llanura. El humanismo es llanura e incapacidad de soportar las montañas» en SC, p. 122.

<sup>91</sup> Berdiaev escribe: «para Nietzsche el valor último no es el hombre sino el superhombre; en Nietzsche, por tanto, el humanismo es en cierto modo algo superado. Desde su punto de vista el hombre no es más que vergüenza y dolor, y debe ser superado necesariamente, el hombre debe llegar a algo que sea superior al hombre mismo, a algo que ya por sí mismo es un superhombre» en SC, p. 122.

lo que quiere, se sienta él mismo, frente a un mundo perfecto de armonía universal donde el sujeto queda diluido en el mecanismo social y cultural.

Ahora bien, toda esta tensión dramática en Nietzsche (Berdiaev la definirá como *tormento totalmente religioso*), tiene un error de perspectiva. El rechazo del cristianismo en la forma histórica de su tiempo como moral de los débiles, le lleva a Nietzsche a la negación de Dios para afirmar al hombre. Él mismo se ciega religiosamente<sup>92</sup>. No es capaz de reconocer en Cristo el misterio de la divinidad, presente en el hombre. Negando a Dios, caerá con el tiempo en la negación del hombre disolviéndose toda su capacidad y fuerza creativa<sup>93</sup>. Más aún, el misterio de la cruz se convertirá en verdadera piedra de escándalo en Nietzsche, ya no solamente por lo que supone “un dios crucificado” sino, principalmente, porque el sufrimiento obliga a cada filósofo y pensador a dar una respuesta convincente. Si el hombre o superhombre, con toda su voluntad de poder no es capaz de eliminar el sufrimiento, ni siquiera de darle un significado, ¿hacia dónde camina el hombre? Nietzsche queda prisionero de su “eterno retorno nihilista”: él mismo, queriendo salir del nihilismo de la cultura humanista, introduce al hombre en otro nihilismo aún más temible al desvelar la impotencia e inutilidad del esfuerzo humano. El hombre vuelve a conformarse con un utilitarismo vacío y anodino, o bien, impone su voluntad de poder a otros por medio de la violencia.

### c) Jakob Böhme y la profundidad de la mística

La mística siempre ha sido un camino de profundización en el *misterio* del hombre y la realidad, mediante la intuición, revelación y contemplación. Es una dimensión del hombre que, si se educa adecuadamente dentro de una armonía con otras

---

<sup>92</sup> Berdiaev, hablando sobre el valor eterno de la moral cristiana, escribe: «Nietzsche juzgó la moral cristiana como moral servil y plebeya, la considera una moral de la debilidad y hacia ella dirigió todo su odio (...). Los motivos de la crítica nietzscheana a la moral cristiana son profundos y válidos, pero su crítica en cuanto tal es absolutamente inexacta. Nietzsche habla como si fuese totalmente ciego desde un punto de vista religioso, como si estuviese privado de la capacidad de ver los misterios últimos. La religión de Cristo no es, de ningún modo, lo que creía Nietzsche» en SC, p. 316.

<sup>93</sup> Berdiaev precisa en nota a pie de página: «pero el superhombre conlleva la pérdida del hombre (...). Nietzsche no supo ver aquella verdad que hace que el hombre siga siendo él mismo sólo si permanece en el Dios-Hombre y en la Divinidad. En nombre de la fuerza creadora del hombre, Nietzsche negó y maldijo a Dios. Si no existe Dios tampoco existe el hombre, y tampoco la creatividad humana, por el simple hecho que no existiría nada en nombre de lo cual el hombre pueda crear» en SC, n. 90, p. 123-124.

dimensiones, puede llegar a alcanzar grandes profundidades en el conocimiento y en la experiencia.

Son dos los motivos que mueven a Berdiaev a acercarse a la mística: uno, de búsqueda y temperamento personal al afirmar que *«soy en mayor grado ‘homo mysticus’ que ‘homo religiosus’*. *Con ello se relaciona también el carácter de la primera conversión de mi vida. Es peculiar en mí cierto sentido místico del mundo, y en comparación con tal momento, el sentido de una organización religiosa se me antoja secundario...»* (AE, 93). El segundo motivo tiene que ver con la apertura de nuevas vías en el conocimiento, llegando a formular un *idealismo concreto* místico:

*«...los filósofos rusos, comenzando por Chomjakov, hicieron una aguda crítica del idealismo abstracto y del racionalismo de Hegel y pasaron no al empirismo, no al neocriticismo, sino al idealismo concreto, al realismo ontológico, a la realización mística del intelecto de la filosofía europea que había perdido el ser vivo. La filosofía rusa encierra dentro de sí un interés religioso y concilia ciencia y fe»<sup>94</sup>.*

El autor que más influirá en Berdiaev será Jakob Böhme (1575-1624), introduciéndole en la obra mística del maestro Eckhart (1260-1328) y Nicolás de Cusa (1401-1464). Taulero (1300-1361) y Silesius (1624-1677) serán otros de los autores preferidos. Movidado por el problema del sufrimiento, del mal y el bien, de la relación entre verdad y libertad así como por un deseo de responder al problema de la objetivación del ser, Berdiaev entra en la intuición mística de Böhme acerca del *ungrund* (abismo), afirmando que *‘la libertad es anterior al ser’*. Para Berdiaev, Böhme describe de una manera anafática y antinómica el misterio que se produce en esta profundidad del ser, relacionándola con la profundidad de la Divinidad. La primacía de la libertad sobre el ser, le lleva a considerarla como no creada, diferente a la naturaleza, pero teniendo en sí y ante sí el bien y el mal, el amor y el odio, la luz y las tinieblas. ¡Qué misterio el de la libertad humana, capaz de traer a la existencia la vida por un “sí” o de rechazarla por un “no”! ¡Qué *kénosis* (abajamiento y nulidad) del misterio de Dios, o de un padre con su hijo, que porque lo ama lo hace libre y al ser libre puede rechazar el amor primero que le hace ser! ¡Qué profundidad misteriosa la de Dios que *siente nostalgia por el amor del hombre*, pero que no puede obligarlo a ser amado! Las

---

<sup>94</sup> N. BERDIAEV, “La verità filosofica ed il vero dell’intelligencija”, en N. BERDIAEV-S. BULGAKOV-M. GERSENZON et alii, *La svolta Vecchi l’intelligenza russa tra il 1905 e il 17*. Milán, Jaca Book 1970, p. 24.



intuiciones místicas si se racionalizan pierden su provocación, por eso Berdiaev quiere introducirnos en esta profundidad del misterio de libertad en el hombre, cayendo en la cuenta de nuestra grandeza y pequeñez al mismo tiempo.

La aportación de la mística alemana, dentro de la perspectiva del idealismo o realismo concreto, abre los grandes núcleos del pensamiento de Berdiaev: la teología, antropología y cosmología se sitúan en el misterio abismal, del cual brotan todas las antinomias y paradojas humanas; la filosofía recupera su amor por la *Sofía*, liberándose del peso de la forma científica; el hombre pertenece a dos mundos interrelacionados (microcosmos y macrocosmos); la libertad es anterior al ser, brotando de un abismo como misterio último.

Pero también es cierto que muchas de las corrientes místicas degenerarán en formas ocultistas, sociedades teosóficas y círculos esoteristas como fue el caso de Rudolf Steiner (1861-1925), a quien Berdiaev pudo encontrar. Nuestro autor ya conoció este mundo durante su estancia en Rusia, por lo que será crítico con ellos. El contrapeso o test de cualquier misticismo se encuentra siempre en su concepción respecto a la historia y a la revelación divina. El riesgo que se corre en este tipo de pensamiento místico es quedarse encerrado en sí mismo, desvinculado de la tradición, del hombre como totalidad y de la revelación histórica, sin que pueda verificarse en la experiencia<sup>95</sup>.

## **2.2. La literatura como expresión simbólica del misterio de la vida**

En la pequeña comunidad familiar formada por Berdiaev, su esposa Lidia y su cuñada Eugenia, se da un hecho cotidiano, correspondiente al período parisino, y que nos hace caer en la cuenta del peso de la literatura en la formación del pensamiento de nuestro autor: *«por las noches leíamos en voz alta. La que solía encargarse de la lectura era Lidia; y leía muy bien; después fue Eugenia. Repasamos casi toda la literatura rusa, lo cual nos procuró largos ratos de mucho contento. Pero leímos*

---

<sup>95</sup> Berdiaev se expresa en los siguientes términos: *«mi crítica del ocultismo, de la teosofía y de la antroposofía se relacionaba con el hecho de que todas esas tendencias son cosmocéntricas y se hallan en poder de la seducción cósmica, en tanto que yo veía la verdad en el antropocentrismo y entendía el mismo cristianismo como antropocentrismo profundizado. En la antroposofía, que yo conocía mejor tanto por los libros como por las personas, no encontré el 'hombre', ya que el hombre se disolvía en los planos cósmicos; asimismo sucedía con la teosofía, en la que no encontraba a Dios, pues también Dios se disolvía en los distintos planos cósmicos»* en AE, p. 180.

también en todos aquellos años la tragedia griega, a Shakespeare, a Cervantes, a Dickens, a Balzac, a Stendhal, a Proust, etc.» (AE, 257). La lista se completa con Goethe, Byron, Hoffman, Victor Hugo, Ibsen, Péguy, la poesía de Baudelaire, las novelas históricas de Walter Scott y Alejandro Dumas, entre otros.

Berdiaev relaciona la literatura rusa con la del hombre occidental:

*«Si se compara el hombre ruso con el occidental, nos sorprende la indeterminación de aquél, su falta de finalidad, su ausencia de límites, su disposición a volar en alas de la fantasía. Esto puede verse en todos los héroes de las narraciones de Chekijov. El hombre occidental se siente llevado a un lugar y profesión determinados; posee una formación psíquica sólida y estable. En el hombre ruso del siglo XIX había algo de excesivamente ingenuo, pero sus posibilidades eran ilimitadas»* (AE, 257).

Con esta perspectiva, entramos en la aportación de algunos autores.

#### **a) Dostoevskij y el drama de la libertad humana**

Dentro del panorama de la literatura rusa, Dostoevskij es el autor que más marca a Berdiaev, sin olvidarnos de Tolstoi, Pushkin, Lermontov o Tyutchev. Las lecturas durante la infancia y juventud le permiten identificarse con los personajes de las novelas de *Los hermanos Karamazov* de Dostoevskij, o *Guerra y paz* de Tolstoi, y que le harán sentirse parte del destino del pueblo ruso. De Tolstoi toma esa rebelión contra la sociedad, sin que por ello fuese un tolstoiano en su visión racionalista del mundo y moralista del hombre.

Para Berdiaev, Dostoevskij es más que un literato ruso ya que en sus obras y personajes expresa toda una visión metafísica y antropológica. Berdiaev, al estudiar la relación entre la literatura rusa y la revolución, afirma sobre Dostoevskij:

*«Toda la obra de Dostoevskij es una revelación antropológica, una revelación de la profundidad no sólo psíquica sino también espiritual del hombre, él está en el nivel de descubrir las pasiones y los pensamientos humanos que constituyen no sólo una psicología sino una ontología de la naturaleza humana. En Dostoevskij, a diferencia de Gogol, se conserva siempre la imagen del hombre y su destino, que se revela en lo profundo; el mal no destruye definitivamente la imagen del hombre»<sup>96</sup>.*

---

<sup>96</sup> N. BERDIAEV, cap. II: "Gli spiriti della rivuluzione russa", art. cit., p. 66.

La verdad no se puede separar de la vida puesto que de la vida nacen todas las provocaciones para que el hombre se pregunte y descubra el significado de la realidad. Berdiaev distingue entre verdad con minúscula y Verdad con mayúscula:

*«La sumisión pasiva a esta ‘verdad’ es el gran obstáculo que el hombre encuentra en el camino que le conduce a la Verdad auténtica. Dostoevskij tiene palabras desconcertantes respecto a este tema, cuando dice que si por un lado existiese la verdad y por otro Cristo sería mejor renunciar a la verdad y seguir a Cristo, es decir, sacrificar la verdad muerta en nombre de la verdad viva del espíritu integral. Toda la filosofía deberá pasar, ahora, a través de este acto heroico de renuncia a la ‘verdad’» (SC, 71).*

Dostoevskij parte del hombre tal y como es con sus dilemas, dudas y miserias, para descubrir y desvelar toda la verdad en su profundidad. Por tanto, el camino metafísico es el camino del hombre existencial marcado por *las preguntas malditas* y por los hechos ineludibles como son el mal y el sufrimiento. Berdiaev escribe sobre lo que nosotros podemos aprender de Dostoevskij:

*«Dostoevskij nos saca del círculo sin salida del psicologismo y encamina nuestra conciencia hacia las preguntas últimas (...). Las ideas de Dostoevskij son un pan espiritual esencial sin las que no se puede vivir. No se puede vivir sin resolver la cuestión sobre Dios y el diablo, sobre la inmortalidad, sobre la libertad, sobre el mal, sobre el destino del hombre y de la humanidad. No son algo superfluo, son cuestiones esenciales»<sup>97</sup>.*

¿Cómo conciliar un mundo creado por Dios, con el sufrimiento de los inocentes, especialmente el de los niños y “sus lágrimas”? Ya no se puede volver al optimismo racionalista del humanismo, ni siquiera al idealismo: son insuficientes. Por eso Berdiaev considera que el sufrimiento tiene una función educativa en el hombre al despertar su conciencia:

*«El sufrimiento es sólo un camino del hombre hacia otro mundo, hacia lo trascendente. Dostoevskij consideraba incluso el sufrimiento como el único motivo del surgir de la conciencia. Y la conciencia está ligada al sufrimiento. Tal es el camino del hombre. Tal es el amargo camino del conocimiento» (AE, 273).*

La gran aportación de Dostoevskij radica en su concepción de la libertad como la experiencia más original del espíritu humano y como el núcleo del cristianismo. El contexto ruso prerrevolucionario en el que vive Dostoevskij le lleva a profetizar la

---

<sup>97</sup> N. BERDIAEV, *El espíritu de Dostoevskij*. Granada, Nuevo Inicio 2008, pp. 241-242

verdadera y única alternativa de la libertad humana: o el hombre se abre al Misterio de Dios, a través de la divinidad de Cristo, o el hombre se establece como medida de la realidad originando el Hombre-Dios. El relato de *El Gran Inquisidor*, que más adelante analizaremos, plantea esta disyuntiva en la cual la verdadera piedra de escándalo vuelve a ser el problema del sufrimiento: vivir felices sin sufrir, pero pagando el precio de la renuncia a la propia libertad, o bien, ser libres con el peso del sacrificio y el sufrimiento. «*La libertad engendra dolor, y el renunciar a la libertad mitiga el dolor. La libertad no es fácil (...), la libertad es difícil, es una carga pesada de soportar. Y la gente renuncia con facilidad a la libertad para quitarse un peso de encima. Este tema tiene mucha analogía con Dostoevskij*» (AE, 64).

Los nihilistas, pragmáticos, revolucionarios, positivistas, ateos, creyentes..., contemporáneos al mismo Dostoevskij, quedarán reflejados en los personajes fundamentales de sus novelas como expresión de una libertad que se juega de forma diferente ante los mismos hechos. Para no caer en el relativismo ni en el cinismo, él deja siempre la puerta abierta, de modo que el hombre pueda experimentar qué significa la ‘con-pasión’, el estar dispuesto a ofrecer la propia vida por el bien del otro como Sonia, en *Crimen y castigo*, hará con su padre o con Raskolnikov: paradójicamente, el mal desvela la profundidad del hombre hasta tal punto que el sufrimiento expía el mal<sup>98</sup>.

## **b) La literatura universal como búsqueda del hombre**

El interés de Berdiaev por los autores de la literatura universal, mencionados anteriormente, no se debe a un prurito cultural o estético sino fundamentalmente a una búsqueda y gusto “*por su humanidad*” (AE, 93), en la clave que mencionábamos al comienzo de esta segunda parte sobre el valor común de la filosofía, la historia y la literatura en cuanto “obra de los hombres dirigida a los hombres”. «*Mi estimación de una novela depende de la capacidad de su autor en hacerme penetrar en su propio mundo, distinto de la insípida realidad que me rodea. Siempre participo vivamente en la vida de los protagonistas de mis lecturas*» (AE, 296).

---

<sup>98</sup> Sonia, protagonista de *Crimen y castigo*, acepta dar sus últimos kopecs a su padre, Marmeladoff, sabiendo que volvería a beber. Éste, en el modo en que es mirado por su hija –una mirada más propia del cielo que de la tierra–, tiene la certeza de ser perdonado de su culpa. Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *Crimen y castigo*. Barcelona, Ediciones Dalmau Socias 1980, pp. 26-27.

Muchos de estos autores le acompañarán en momentos difíciles de su vida. Durante su confinamiento en Vologda descubre a Ibsen, «*quien penetró profundamente en mi alma y se convirtió en uno de mis escritores predilectos*» (AE, 123) hasta el punto de que «*me ayudó a encontrarme a mí mismo*» (AE, 289).

Conforme madura su pensamiento, varía sus juicios al releer las obras: «*en relación con la literatura he tenido que modificar mucho mis anteriores juicios estimativos. La literatura rusa del siglo XIX ha permanecido para mí invariable y aún sigo apreciándola (...). Lo mismo ocurre con los escritores occidentales. Dickens me gusta más que antes. Con la misma afición sigo leyendo a Ibsen, del que saco siempre nuevas enseñanzas. En cualquier momento estoy dispuesto a releer la tragedia griega, a Shakespeare, a Goethe, aunque no todo. Pero no llega a gustarme, de modo especial, Dante. He apreciado mucho a Proust, a quien volvemos a leer juntos; aprecio a Kafka y algunos pasajes de Henry Miller*» (AE, 296).

### **2.3. La historia como memoria y verificación**

La historia también es fuente de conocimiento en cuanto que los hombres plasman sus ideales, se desvela el desarrollo de planteamientos teóricos y se conocen grandes personalidades con las cuales uno puede identificarse. Berdiaev se siente protagonista de la historia, no un mero espectador. Quiere entrar en ella, comprenderla, transformarla, ayudar a los hombres y los pueblos para que sean conscientes de su propio destino. Por eso, él no quiere ser visto como un historiador de la Filosofía, sino como filósofo de la historia o, utilizando una expresión suya, *historiósofo*: «*leo muchísimos libros de historia, especialmente biografías de héroes de historia. Esto tiene mucha importancia para mí como historiósofo, y constituye la materia prima para mis meditaciones escatológicas*» (AE, 296).

‘Escatológica’ es el término que también da a su metafísica ya que el método es el mismo: aprender a mirar las cosas por su fin<sup>99</sup>. El resultado es una visión de conjunto

---

<sup>99</sup> Berdiaev escribe en el prólogo de su obra metafísica: «*desde hace tiempo deseaba escribir un libro que fuese la expresión de mi metafísica integral. Empleo la palabra ‘metafísica’ pero no en su sentido tradicional y académico. Antes que nada se trata de una metafísica en el sentido de Dostoevskij,*

donde cada parte del camino, hasta los momentos más complejos y oscuros, pueden ser iluminados por el todo. Todo nuestro primer capítulo, así como los hechos más significativos de la vida de Berdiaev son el mejor testimonio de su método.

A partir de la lectura de su *Autobiografía espiritual* hay dos elementos que pueden ayudarnos a entender mejor por qué la historia es fuente de conocimiento para Berdiaev. El primero de ellos es “la memoria”:

*«La memoria en el hombre es un profundo misterio metafísico (...) ¿En qué estriba este misterio? En que la memoria del pasado es creadora, es memoria que transfigura las cosas, realiza su elección, no reproduce el pasado de una manera pasiva. La belleza del pasado no es la belleza de la existencia empírica del pasado, sino que es la belleza del presente, de un pasado transfigurado y convertido en presente» (AE, 263).*

Berdiaev pone el ejemplo de unas ruinas que nos resultan bellas en el presente, pero que no puede decirse “belleza del pasado” puesto que los castillos, palacios, templos y acueductos, al estar en pie, no eran ruinas. *«Todo lo antiguo, lo que es bello en su vetustez, es presente, pues en el pasado aquella vetustez no existía» (AE, 263).* El pasado, en un cierto sentido, no ha sido viejo sino joven. Somos nosotros quienes, por nuestra memoria, lo hacemos ‘vetusto’. *«El tiempo es el mayor misterio metafísico y una compleja paradoja» (AE, 263).* Anteriormente nos ha dicho:

*«La memoria y el olvido se alternan. Con el tiempo me olvido de muchas cosas, muchas cosas desaparecen de mi conciencia, pero, sin embargo, se conservan en lo más profundo de ella (...). En la memoria existe una fuerza resucitadora, la memoria quiere vencer a la muerte. Y llegó el momento en que de nuevo he recordado cuanto había olvidado. La memoria tiene un carácter de transfiguración activa» (AE, 24)<sup>100</sup>.*

La sorpresa de Berdiaev, al hacer uso de la memoria como capacidad de traer al presente hechos del pasado, es que se vuelve acto de conocimiento: cosas que estaban dispersas, aparecen unidas; decisiones y encuentros banales, cobran gran fuerza con el paso del tiempo; hechos que aparentemente truncan la vida, resultan providenciales y benéficos. Es el método de fondo que ha estado usando para toda su *Autobiografía espiritual*.

---

*Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jacob Böhme, San Agustín y figuras semejantes, es decir, una metafísica que podemos llamar, por el momento, existencial. Pero, prefiero otra expresión, la de una metafísica escatológica. Quiero examinar todas las cuestiones a la luz escatológica, a la luz del fin» en N. BERDIAEV, *Essaie de Métaphysique Eschatologique*. París, Aubier 1946, p. 5.*

<sup>100</sup> Muchos de estos juicios y afirmaciones también serán recogidos por Ricoeur en su obra *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (Madrid, 1999).

El segundo elemento, presente en la obra de Berdiaev respecto a la historia como fuente de conocimiento, es *la verificación* de los hechos históricos en su propia experiencia. No se trata de un juego de azar de quien hace muchos juicios y alguno, por casualidad, coincide. Es un aprender a sentirse parte del destino de los hombres y los pueblos, pero con la percepción de otra cosa que trasciende a los hechos particulares:

*«En la profundidad mística, todo lo que aconteció en el mundo, tuvo efecto también dentro de mí mismo. Y he aquí que tropiezo con la contradicción básica de mi naturaleza contradictoria. Por un lado, vivo todos los sucesos de mi época, todo el destino del mundo, como sucesos que se producen dentro en mí mismo, como un destino mío particular; por otro lado, padezco el tormento de sentir que el mundo es ajeno a mí, que estoy lejos de todo, que no me identifico con nada (...). Continuamente experimento la nostalgia de algo muy diferente, nostalgia de lo que trasciende» (AE, 23).*

Vuelve a plantearse nuevamente la *paradoja* de un destino que pasa por los hombres y su libertad, pero siempre con la percepción de pertenecer a “algo diferente”.

#### **2.4. La experiencia de la fe al servicio de la filosofía**

No haríamos justicia a la obra de Berdiaev, si no completásemos este apartado sobre las fuentes y autores, sin una palabra sobre la aportación de la experiencia de la fe al conocimiento filosófico. Hay un hecho al final de su vida que nos puede ayudar a entender la peculiaridad del pensamiento de Berdiaev. En la primavera de 1947 es hecho *doctor honoris causa* en “teología” por la universidad de Cambridge, título a los que también fueron presentados como candidatos Karl Barth y su amigo, Jacques Maritain. Berdiaev comenta el episodio: *«no se trata de un grado científico cuanto de un reconocimiento de méritos. En general, no me han querido mucho los círculos científicos, que me ha considerado como un filósofo de tipo demasiado ‘existencial’, más bien moralista antes que filósofo doctrinal. Además yo no soy un teólogo, sino un filósofo religioso. La filosofía religiosa es un producto eminentemente ruso, y los cristianos occidentales no siempre la distinguen de la teología» (AE, 315).* Sobre la difícil clasificación como filósofo ya hablamos de ello en el comienzo de este capítulo. Lo interesante es que el mismo Berdiaev se presenta como “filósofo religioso”, no como teólogo, consciente de la dificultad que entraña para el occidente –cristiano o secular– hablar de una filosofía religiosa.

Al llegar a Francia, Berdiaev se encuentra con un pensamiento filosófico religioso francés anclado en los esquemas de la neoescolástica, por una parte, y en un intento de diálogo con el pensamiento kantiano, por otra. Nuestro autor, junto con el resto de exiliados, muestra cómo el hecho de acudir a la tradición cristiana bimilenaria no es un menos para la Filosofía y su método sino una luz, una ayuda para afrontar los problemas vitales del hombre, dentro de un rigor y método. A nuestros autores rusos no les interesa caer en una apologética de la fe o de la razón, sino mostrar una reciprocidad mutua entre razón y sentido de la vida<sup>101</sup>. La tradición religiosa se convierte en fuente para la reflexión y el pensamiento. El fruto del encuentro entre una fe y una razón, no reducidas, es siempre el de una cultura que humaniza a los hombres y los pueblos.

Al igual que sucedió con los monasterios benedictinos, a partir de los siglos VI y VII, o con las universidades medievales de París, Bolonia o Salamanca<sup>102</sup>, en Rusia nos encontramos en el siglo XVIII con el monasterio de Optina-Pustyn (Kozelsk, estado de Kaluga, Rusia) desarrollando una gran actividad filosófico religiosa durante el siglo XIX. A comienzos de dicho siglo se ha completado toda la traducción de la obra patrística griega, generando un renacimiento religioso y cultural donde aparecen los grandes temas de la filosofía y la teología, la unidad entre tradición y modernidad, la figura del *staretz* como testigo y maestro de la vida, y la apertura a los grandes retos culturales del momento<sup>103</sup>. Autores de la literatura rusa como Gogol, Tolstoi o Dostoevskij pasarán jornadas enteras en dicho monasterio, siendo fuente de inspiración

---

<sup>101</sup> Un ejemplo de ello es el concepto de “cultura”: el término ruso para definirlo no es el de “kultura” sino “prosvescenie” que significa iluminación y que el diccionario ruso explica así: «*la luz de la ciencia y la razón reavivada por la moralidad pura; el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales del hombre; una formación científica con la clara conciencia del propio deber y del fin de la vida*» en *Diccionario de la gran lengua rusa hablada*, 2ª edición, San Petersburgo-Moscú 188, III, 508b. “Prosvescenie” (iluminación) era el mismo término usado para hablar del Día de la Epifanía, manifestación de Jesús como luz para los hombres.

<sup>102</sup> Un estudio sintético sobre la aportación de la fe a la cultura lo encontramos en C. DAWSON, *La religión y el origen de la cultura occidental* (Nueva York, 1950). Sin conocerse directamente, hay un cierto paralelismo entre la vida de Berdiaev y Dawson (1889-1970): nacido en Gales, convertido al catolicismo, estudió Historia y Sociología en Winchester y Oxford, e impartió cursos de Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura en varias universidades de Reino Unido y Estados Unidos. Su original visión de la Historia considera que las causas últimas de los procesos históricos son las fuerzas espirituales, donde la religión juega un factor fundamental en la creación de cultura y civilización.

<sup>103</sup> Un estudio documentado sobre el monasterio de Optina se encuentra en la obra de V. KOTEL'NIKOV, *L'eremo di Optina e i grandi della cultura russa*. Milán, La Casa di Matrona 1996. El monasterio fue cerrado en 1917 a causa de la revolución de octubre del mismo año. Sus dependencias fueron utilizadas en 1939 como prisión para más de 4.500 oficiales polacos que en abril y mayo de 1940 serían fusilados por el NKVD en los alrededores de los bosques de Katyn. El monasterio sería devuelto a la iglesia ortodoxa en 1987.



para sus obras. Gran parte de los autores del renacimiento religioso ruso de finales del XIX y comienzos del XX tendrán en Optina su punto de referencia.

La fe es un método de conocimiento indirecto a través de testigos. En el caso de Berdiaev, los testigos que iluminan su obra son fundamentalmente dos ámbitos: los dogmas y los Padres de la Iglesia. Si nos aproximamos sin prejuicios a las grandes confrontaciones filosófico-religiosas de los siglos II a V de la era cristiana, observaremos cómo la aparición del cristianismo en medio de la cultura helénica posibilitó el nacimiento de una reflexión sistemática de la experiencia religiosa en la forma de la Teología y, a su vez, una nueva orientación para los grandes interrogantes de la filosofía clásica<sup>104</sup>. Orígenes, Justino, Clemente de Alejandría, Ireneo de Lyon en la parte occidental del imperio, y Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Maximo *el confesor*, Gregorio Palamas en la parte oriental, llevarán a cabo este esfuerzo intelectual y cultural, y que tendrá su última expresión en los dogmas que se aprueben en los diversos concilios de Calcedonia, Nicea, Constantinopla y Éfeso, entre otros.

Cuando Berdiaev se acerca y profundiza en esta tradición de pensamiento se encuentra con la sorpresa de una formulación y reflexión que le ayuda a entender mejor el problema filosófico-religioso que aborda. Veamos algunos ejemplos: 1) La *Filocalia*, colección de textos que van desde el siglo II hasta el siglo XIV, enseña la oración del corazón al decir ‘el nombre de Jesús’, posibilitando una paz (*hesychia*), un silencio y una dulzura en el alma. Berdiaev descubre en esta obra la importancia de implicar adecuadamente razón y afecto, intelecto y pasión, para que se dé un conocimiento integral. 2) Gregorio de Nisa (s. IV), en su defensa contra el arrianismo al afirmar éste que Cristo no era realmente hijo de Dios sino ‘criatura de Dios’ debido a una reducción del misterio a las categorías filosóficas del momento, afirma aquél que «*los conceptos crean los ídolos, mientras que sólo el asombro conoce*». Este juicio le ayudará a Berdiaev a entender mejor el problema de la objetivación en el conocimiento. 3) Toda la teología *apofática* del PseudoDionisio (s. V) por la cual es más lo que de Dios ‘no decimos’ (teología negativa) que lo que decimos (teología positiva), le permite a

---

<sup>104</sup> Ratzinger, al hablar de los Padres y la teología contemporánea, afirma: «*los Padres, concibiendo la fe como una ‘filosofía’ y poniéndola bajo el programa del ‘credo ut intelligam’, han reconocido la responsabilidad racional de la fe dando así origen a la teología, como la hemos entendido hasta hoy, a pesar de todas las divergencias metodológicas en los particulares*», cfr. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología: ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*. Pamplona, Eunsa 2009, p. 143-161.

Berdiaev introducir el *misterio* como categoría de conocimiento en relación al hombre y a la realidad. 4) La ‘*epéctasis*’, por la cual se afirma la doctrina «*de inicio en inicio con un comienzo que no tiene fin*», podría ser asumida por cualquier doctrina revolucionaria si su contenido es formal. Cuando se refiere al hombre en relación a Cristo, la perspectiva cambia por completo. 5) El dogma de Calcedonia (a. 451) afirma que en Cristo se dan dos naturalezas –humana y divina– en una sola persona, «*sin separación ni confusión*»; esto último, el “sin separación ni confusión”, estará presente en su análisis fenomenológico de las paradojas de la naturaleza humana, descritas en su obra *El sentido de la creación*.

Todo este esfuerzo de Concilios y Padres de la Iglesia por comunicar una experiencia de forma inteligible, no sin pocas dificultades, con el paso del tiempo será *humus*, sedimento, para la reflexión histórica, política y social posterior, como bien hace notar Habermas<sup>105</sup>.

### 3. Propuesta de un método filosófico

Después de todo nuestro recorrido histórico, después de haber descubierto las fuentes y autores que inspiran la obra de Berdiaev, surge la pregunta: ¿cuál es su método para poder aprender de todos, sin dejar de ser él mismo? ¿Por qué cuando uno lee sus obras percibe una actualidad en contextos y tiempos diferentes? Entresacamos de su *Autobiografía espiritual* algunas notas sobre cómo leía y trabajaba.

---

<sup>105</sup> Habermas afirma: «*como es sabido, la influencia recíproca del cristianismo y la metafísica griega no sólo ha dado lugar a la concreción intelectual de la dogmática teológica y a una helenización -no siempre positiva- del cristianismo, sino que, por otro lado, también ha fomentado la asunción de ideas genuinamente cristianas por parte de la filosofía. Esa tarea de apropiación se ha plasmado en redes de conceptos normativos fuertemente connotados, como los de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y recuerdo, recomienzo, innovación y retorno, emancipación y realización, renuncia, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad. Esa tarea ha transformado el sentido religioso original de los conceptos, pero sin deflacionarlo y consumirlo hasta dejarlo vacío. Un ejemplo de ese tipo de transformación salvadora es la traducción de la idea del ser humano a imagen y semejanza de Dios a la idea de que todos los hombres poseen la misma dignidad, que debe respetarse incondicionalmente. Así se expande el contenido de los conceptos bíblicos más allá de las fronteras de una comunidad religiosa hacia el público general de creyentes y no creyentes*» en J. HABERMAS, *Fundamentos morales prepolíticos...*, o. c., p. 22.

### 3.1. Leer y escribir confrontándose con la propia experiencia

Para Berdiaev comprar libros era un gran placer, obviamente, para luego leerlos y trabajarlos: *«leí mucho en el transcurso de mi vida, enseguida veo la relación de un pensamiento con otro. Leo de manera activa, no pasiva; reacciono continuamente»* (AE, 36). Pero él no cae en la tentación de la erudición o la especialización sino que la lectura es la ocasión para entrar dentro de sí y su propia experiencia:

*«Mi pensamiento no tenía orígenes libresco, sino que se nutría de intuiciones de la vida (...). Sólo lo que había experimentado en mi interior me daba la posibilidad de comprender el libro que leía. En tal caso, lo que está escrito en una obra, no es sino signo de mi propio itinerario espiritual. Creo que, en general, si no es así, no hay nada que pueda comprenderse en un libro»* (AE, 91).

Así es como empieza a leer y a comprender a Kant y Hegel, buscando en su propio interior, en su propia experiencia lo que estos autores proponen: *«en realidad, he podido comprender a Kant y a Hegel, solamente descubriendo en mí mismo el mundo del pensamiento que se encuentra también en Kant y en Hegel. Jamás he podido conocer nada profundizado en el objeto; lo conozco todo profundizando simplemente en el sujeto»* (AE, 56).

Si no llevamos a cabo este método se produce una extrañeza con nosotros mismos, de modo que los autores y sus obras resultan objetos sin ningún nexo con la propia experiencia. Esto sólo es posible por una unidad íntima en el espíritu humano y que Berdiaev lo identifica con el “microcosmos” que se halla en el hombre: *«de lo de fuera, del ‘no yo’, que nada tiene que corresponda al ‘yo’, es imposible entender o saber nada. La comprensión y el conocimiento sólo son posibles debido al hecho de que el hombre es un microcosmos, de que en él se abre el universo y de que el destino de mi ‘yo’ es también, al mismo tiempo, el destino del universo»* (AE, 91).

Por tanto, la lectura es algo necesario en cuanto instrumento y medio para llegar a la propia experiencia: *«la lectura de los libros no es la fuente principal de mi pensamiento, de mi propia filosofía; la fuente principal la constituyen los hechos de la vida, la experiencia espiritual»* (AE, 209). Escribir libros a base de libros lo considera una cortapisa a la actividad creadora. Cuenta la anécdota de cómo surgió todo el plan de la obra *Sobre el destino del hombre. Ensayo de una ética paradójica* (1931), el más sistemático de sus libros: *«se me ocurrió de golpe cuando me hallaba contemplando un*

'ballet' de Dyaguilyev, que ninguna relación guardaba con el tema de mi obra» (AE, 209).

Señalamos algunos de los rasgos propios del método de estudio que él propone:

#### **a) Partir de las antinomias de la realidad**

Una mirada atenta a la realidad nos pone de manifiesto una permanente tensión entre contrarios que, si no se determina cuál es el elemento que los une y diferencia, fácilmente uno absorberá al otro, o se separarán hasta el punto de provocar una ruptura. Por ello dirá Berdiaev: *«mi pensamiento es demasiado antinómico, con frecuencia se inclina demasiado a los extremos y se expresa de modo excesivamente aforístico. Mi tendencia a pensar paradójicamente y contradictoriamente me ha llevado a ser alabado por mis mismos adversarios»* (AE, 105). Este carácter paradójico por el cual se afirma un polo de la realidad y, al mismo tiempo, su contrario sin olvidar que la tensión entre ambos es también dato de conocimiento, muchas veces no se entiende: *«se comprende mal el carácter de mi dualismo, al que se atribuye erróneamente un carácter ontológico, y especialmente se comprende poco la importancia fundamental que yo doy a la 'objetivación', así como los motivos escatológicos de mi filosofía»* (AE, 105).

Dos ejemplos de este pensar antinómico. El primero de ellos, se refiere al carácter transcendente e inmanente (polos que entran en relación al mismo tiempo) de la experiencia espiritual (campo donde sucede el conocimiento): *«mi experiencia espiritual es inmanente, en él no hay objetivación, no hay extrañeidad. Dios en mí es más profundo que yo mismo (San Agustín). Pero mi experiencia espiritual es trascendencia a lo transcendente. Dios es transcendente; pero existe una trascendencia inmanente, no extraña ni objetivada, de la trascendencia de Dios»* (AE, 280). El segundo ejemplo, es una afirmación chocante cuando Berdiaev trata de mostrar el valor del sujeto y toda la recuperación que de él hizo Kant: *«Kant es un filósofo muy cristiano, más cristiano que Santo Tomás. La filosofía cristiana es filosofía del sujeto, y no filosofía del objeto; del 'yo' y no del mundo»* (AE, 107). Berdiaev, con dicha afirmación, se estaba dirigiendo al pensamiento neoescolástico francés de las primeras décadas del siglo XX, más preocupado por distinciones que por descubrir el papel del sujeto en el conocimiento.

## b) Pensamiento intuitivo-sintético. Estilo aforístico.

Si la realidad se presenta en forma antinómica, el modo inicial de acercarse a ella no puede ser discursivo sino más bien intuitivo y sintético. Lo discursivo también es importante, pero en un segundo momento.

*«Mi estilo de pensar es intuitivo y aforístico. En él no hay un desarrollo discursivo del pensamiento. No puedo desarrollar ni demostrar nada con orden. Y tampoco me parece que haga falta. Siento gran aprecio y afecto por Kant, al que considero como el más grande de los filósofos. Pero su exuberante pensamiento de aspecto escolástico, con sus complicadas demostraciones, me ha parecido siempre excesivo y nocivo, hasta el punto de obscurecer la genialidad de sus ideas» (AE, 90).*

Es una opción de método la que Berdiaev realiza. No le interesa tanto definir o demostrar, para no caer en el riesgo de la ‘objetivación’, sino más bien, sugerir, provocar, volver sobre lo dicho o escuchado, para que la conciencia del sujeto entre en juego y se sorprenda “conociendo”. Si el sujeto no se implica en primera persona no llega a conocer, no le cambian los hechos ni las cosas, no se descubre a sí mismo. Con este dato entendemos mejor, lo que Berdiaev nos comentaba al recibir el premio como doctor “honoris causa”, de ser considerado poco “científico doctrinal” y más como “filósofo existencial”.

La forma de expresar el pensamiento intuitivo es por medio de aforismos: *«mi manera de escribir es aforística. El aforismo para mí es un microcosmos del pensamiento. Es una filosofía concreta y total» (AE, 208).* Cuando afirma que *«en la profundidad mística, todo lo que aconteció en el mundo, tuvo efecto también dentro de mí mismo» (AE, 22), «he vivido la revolución rusa como un momento de mi propio destino, y no como algo relacionado conmigo desde fuera» (AE, 211)* –afirmaciones expuestas anteriormente–, está expresando ese “microcosmos” que todos llevamos dentro, y esa filosofía que es al mismo tiempo concreta y total.

También la antinomia afecta al método. Por ello lo intuitivo se completa con lo discursivo: *«el conocimiento filosófico de todo auténtico filósofo es intuitivo. El desarrollo discursivo del pensamiento existe no para el mismo pensador, sino para los demás. Con tal procedimiento se espera comunicar a los otros el propio conocimiento, se trata de convencerlos. El desarrollo discursivo del pensamiento posee una*

*naturaleza sociológica, es decir, se trata de una organización del conocimiento en la cotidianidad social» (AE, 90).*

Nunca se consideró filósofo de cátedra, preocupado por lo deductivo, lo lógico o lo demostrativo: *«yo soy un pensador de tipo exclusivamente intuitivo sintético. Indiscutiblemente poseo el don de comprender de un golpe la relación que une todo lo separado, todo lo parcial, en un todo, en un sentido del mundo. Los más insignificantes fenómenos de la vida suscitan en mí intuiciones de carácter universal. Tales intuiciones son, además, de carácter intelectual emocional, y no simplemente intelectual» (AE, 208).* Esta afirmación nos introduce en el tercer elemento de su método filosófico.

### **c) Unitotalidad**

Como si se tratase de un médico especialista, el buen “ojo clínico-filosófico” de Berdiaev le permite decir: *«mi pensamiento no es en modo alguno fragmentario, ni se dirige a los detalles y a las divisiones. Al contrario, es muy concentrado, integral, dirigido a una formulación completa del pensamiento. En él las partes se unen en un todo coherente. El aforismo es un microcosmos que refleja el macrocosmos» (AE, 91).* *«En lo particular y concreto intuía lo universal (...). En la conversación o en la discusión sobre cualquier problema, soy propenso a descubrir en el juicio general un juicio particular que me afecta a mí mismo» (AE 96).*

Si una de las claves de su filosofía es la implicación total del sujeto, dejarse afectar por las cosas y las personas, esto presupone la unidad de emoción y reflexión, pasión y pensamiento:

*«Decisiva importancia en el conocimiento posee la aceptación o la repulsión de índole emocional, difícil de expresar. El intelectualismo y el racionalismo más radicales pueden contener emociones pasionales. La intuición siempre es, no sólo intelectual, sino también emocional. El mundo no es pensamiento, como piensan los filósofos que consagran su vida al pensamiento. El mundo es pasión y emoción pasional. En el mundo existe la dialéctica de la pasión. El enfriamiento de la pasión engendra la vulgar rutina cotidiana (...) La filosofía es amor a la sabiduría, y el amor es precisamente un estado emocional y pasional. El origen del conocimiento filosófico es la vida entera del espíritu, la experiencia espiritual. Todo lo demás es de importancia secundaria. El dolor, la alegría, conflicto trágico, es fuente de conocimiento» (AE, 95-96).*

Él mismo nos describe su experiencia de unitotalidad: *«los pensamientos filosóficos acudían a mi mente en circunstancias que pueden parecer poco adecuadas para ello: en el cine, al leer una novela, al conversar con personas acerca de asuntos que nada tenían de filosófico, al leer un periódico, paseando por un bosque»* (AE, 103). Por ello, la primera condición para filosofar es vivir, vivirlo todo, implicarse en todo: *«el mundo no es pensamiento como creen los filósofos que consagran su vida al pensamiento. El mundo, ante todo, y más que nada, es pasión y dialéctica de la pasión. Pero también la pasión llega a enfriarse. Y la realidad cotidiana es también este enfriamiento, cuando empiezan a imperar los intereses y la lucha por la existencia. Es un error contraponer a la pasión el pensamiento, puesto que el pensamiento es también pasión»* (AE, 293).

### **3.2. Filosofía existencial en diálogo con todos**

El resultado, primero y último, de su método es el de una *filosofía existencial* peculiar:

*«Siempre he pertenecido al tipo de filosofía que actualmente denominan ‘existencial’ (no considero filósofos existenciales a Heidegger y a Jaspers, sino a San Agustín y a Pascal, a Kierkegaard y a Nietzsche). Me es afín el tipo precisamente de filosofía existencial, pero no de filosofía de la vida ni filosofía pragmática. La filosofía estaba para mí relacionada con mi destino, con mi entera existencia»* (AE, 98-99).

Fiel a su “primera conversión a la filosofía”, que le movió a buscar el sentido y la verdad de las cosas, caracteriza el término existencial del siguiente modo: *«yo llamo filósofo existencial a aquel cuyo pensamiento significa la identidad de su destino personal con el destino del mundo. Se trata de superar la objetivación. La existencia no puede ser objeto de conocimiento»* (AE, 106). *«En el centro de mi pensamiento figuran siempre los problemas de la libertad, de la actividad creadora, de la personalidad, los problemas del mal y la teodicea»* (AE, 104). *«Las fuentes de mi filosofía son otras. No he sido nunca un filósofo ‘puro’; nunca he aspirado a separar la filosofía de la vida. El conocimiento filosófico es función de la vida, es el simbolismo de la experiencia espiritual y del itinerario intelectual. En la filosofía se reflejan todas*

*las contradicciones de la vida y no es necesario tratar de allanarlas. La filosofía es lucha»* (AE, 106).

Un hecho de la vida de Berdiaev nos ayuda a entender su peculiar *filosofía existencial*. Solían reunirse en casa de Gabriel Marcel, en París, jóvenes filósofos no sólo franceses sino también alemanes, rusos, españoles. Se discutían los problemas de la fenomenología y de la filosofía existencial, sonando los nombres de Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers: *«expresábanse muchas sutiles consideraciones –los temas eran elegidos al acaso–, el pensamiento no giraba en torno a lo más esencial. Yo procuraba con mi intervención introducir discusiones respecto a las cuestiones últimas, ya que no podría pensar de otra manera, pero ello no determinaba el curso del pensamiento de la reunión, sino que quedaba como peculiaridad exclusivamente mía»* (AE, 254). No se puede separar la filosofía del sujeto existencial que filosofa.

#### **a) Pasión por la libertad y creatividad del hombre**

Situarse en el filo de la existencia provoca siempre el vértigo frente al misterio y la libertad, como las dos caras de la moneda de la vida. Por ello, podemos entender mejor por qué la filosofía de Berdiaev tiene como centro la libertad: *«me llaman filósofo de la libertad (...). Y, efectivamente, más que nada he sido un enamorado de la libertad. He salido de la libertad, ella me ha engendrado. Para mí la libertad es el ser primigenio. El aspecto original de mi clase de filosofía es, sobre todo, que ‘he puesto como fundamento de la filosofía no la existencia, sino la libertad’. En la libertad se encierra el secreto del mundo. Dios amó la libertad y de ahí nació la tragedia del mundo. La libertad está en el principio y la libertad está en el fin. En realidad, toda mi vida escribo filosofía de la libertad»* (AE, 63).

Berdiaev no hace discurso sobre la libertad, como bien hemos podido ver en su biografía. Saca la libertad de los reduccionismos morales y la sitúa en el nivel más metafísico, al mismo nivel del origen del ser: *«la libertad es mi independencia y la determinación de mi personalidad interior, y la libertad es mi energía creadora, y no elección entre un bien y un mal previamente colocados ante mí»* (AE, 68). La libertad no puede ser una repetición formal de la “sana doctrina ortodoxa” ni un impulso sin dirección que queda a merced del propio interés. La libertad es espíritu, fuerza creativa,



por la que el hombre penetra en el sentido de las cosas haciéndolas suyas, transformándolas, humanizándolas. En palabras de Berdiaev, «*el tema de la actividad creadora, de la vocación creadora del hombre, es el tema fundamental de mi vida*» (AE, 196). La actividad creadora es una revelación del hombre en la que uno se da cuenta que el 'yo', el sujeto, es más primitivo y más elevado que el 'no yo', el objeto.

## **b) Desafíos filosóficos**

Después de todo nuestro recorrido existencial y vital, de haber desvelado las fuentes y autores que configuran la personalidad de Berdiaev, podemos entender más claramente por qué resulta difícil clasificar su filosofía. Se puede tomar una parte de su pensamiento como justificación de las propias ideas, pero Berdiaev no se deja: «*quieren incluirme dentro de las categorías en las que no se me puede encasillar en modo alguno. Esto en ocasiones me molesta muchísimo. Uno quiere dejar en el mundo una huella de sí mismo, y esto no se consigue*» (AE, 105).

¿De dónde le nace esta libertad para poder confrontarse con todos? Más aún, ¿por qué sus escritos y su vida son un permanente desafío a la propia libertad? Solamente se entiende esta convicción y firmeza (recordemos el episodio del interrogatorio con Dzerjinskiy, fundador de la Cheka) por la experiencia de quien tiene un *criterio propio* para afrontar cualquier reto intelectual o vital. Berdiaev nos ha mostrado cómo la filosofía es método que nos ayuda a crecer si, aquello que se ha encontrado como punto neurálgico nos abre a nuevas experiencias.

Dentro de todo el abanico abierto de problemas filosóficos, nosotros nos centraremos en uno de forma concreta: totalitarismos, ideología y experiencia de libertad. El siglo XX ha estado definido por los grandes totalitarismos que, con la fuerza imparable de la ideología, conquistaron las voluntades de los hombres dispuestos a sacrificarse en todo pagando el alto precio de su libertad. ¿Cuál es el recorrido filosófico para que los totalitarismos ocupen el lugar de la realidad misma? ¿Por qué las ideologías seducen tan fácilmente? ¿Qué es lo que el hombre olvida o adormece de sí mismo para no ser crítico frente a dicha seducción? ¿Realmente, es posible una experiencia de libertad a la altura de los deseos del hombre?

Con el mismo método seguido hasta ahora, dejaremos hablar a Berdiaev a través de sus obras, entrando en las cuestiones antropológicas, metafísicas y éticas con el fin de poder recorrer un camino, de poder hacer una experiencia. “El desafío de un hombre libre”, con el que hemos titulado este segundo capítulo, es también para cada uno de nosotros.

## **II PARTE**

### **IDEOLOGÍA Y CRÍTICA FILOSÓFICA**

Después de haber presentado en nuestra primera parte el contexto social, político y cultural, así como la vida y el itinerario existencial e intelectual de Berdiaev, con esta segunda parte, entramos de lleno en el contenido de nuestro estudio.

¿Por qué hemos escogido el tema “totalitarismo y experiencia de libertad” en la obra de Berdiaev? Ya hemos hecho referencia a ello en nuestra Introducción: por una preocupación histórica que ayude a entender qué sucedió en Europa de la primera mitad del siglo XX donde las grandes revoluciones, que se presentaban como liberadoras del hombre y los pueblos, terminaron en disolución o destrucción de los ideales; por razones socio-políticas, que nos ayuden a entender las relaciones entre las instituciones públicas (el estado, los gobiernos, la ley) y los pueblos e individuos que conforman la sociedad; y, por último, por razones filosóficas, con una preocupación por entender los

procesos sociales, cognitivos y existenciales que laten en cada decisión humana y que implican el destino de un pueblo, nación o continente.

A estas razones de fondo se unen otras más específicas, que se refieren a los términos *ideología*, *totalitarismo* y *experiencia de libertad*. La *idea* (‘eidós’, ‘imago’) es una constante en el conocimiento del hombre desde el inicio de la filosofía hasta nuestros días. Todos los intentos por explicar el proceso interno sobre qué sucede cuando conoce el hombre, aportan una riqueza de posibilidades, que nosotros dejaremos para los cursos de licenciatura, seminarios de investigación o publicaciones especializadas. Lo interesante es el proceso de transformación interna que, desde la segunda mitad del siglo XIX, ha sufrido la ‘idea’ en relación a la ‘realidad’ en cuanto sustitución o, con terminología de Arendt, ‘destitución’. Una idea que también puede tener la forma de *ídolo*, en cuanto reducción a imagen comprensible para el hombre de aquello que le resulta desproporcionado, desbordante, in-imaginable, misterioso<sup>106</sup>.

En la primera parte del tercer capítulo haremos un recorrido histórico y conceptual del término *ideología* de la mano de Marx, Althusser, Mannheim, Max Weber, Adorno, Marcuse, Habermas y otros autores. Ello nos permitirá, en un segundo momento, situar adecuadamente el pensamiento de Berdiaev en relación a los procesos de *objetivación* que terminan seduciendo al hombre en nombre del Ser, de Dios, de la naturaleza, de la sociedad, de la cultura, del individualismo, del estado, del nacionalismo, de la vida burguesa, del aristocratismo, de la revolución, de las utopías, de la belleza, de la sexualidad, de la historia... Cualquier aspecto de la vida es susceptible de ser objetivado, es decir, ideologizado. Y ello se debe al carácter formal y totalitario de la misma ideología que pretende sustituir y eliminar la realidad misma. Por ello, en la tercera parte del tercer capítulo presentaremos el fenómeno del totalitarismo, descrito por Berdiaev y completado por Hannah Arendt, que en sus rasgos orwellianos parecen aniquilar al hombre; sin embargo, éste, como *ave fénix*, resurge de sus cenizas y

---

<sup>106</sup> J. L. MARION, *El ídolo y la distancia* (París, 1977). Jean Luc Marion aborda el tema con la clave de que Dios sobrepasa nuestros ídolos sensibles o conceptuales para alcanzarnos donde no lo esperábamos: en la distancia misma. Cuando la metafísica habla de la “muerte de Dios”, en realidad, es la prueba del ocaso conceptual del ídolo que el hombre se había hecho, abriéndose el abismo de un misterio que, de forma paradójica, se hace presente en la distancia. La distancia es el espacio necesario para una identidad de sujetos libres que se buscan y encuentran. La expresión plástica de esta experiencia nos la da el icono que manifiesta “la diferencia en la distancia”. Otro texto que aborda la misma temática lo encontramos en M. BEUCHOT, *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo* (Madrid, Caparrós Editores 1999) en la que mediante una hermenéutica analógica e icónica trata de responder al univocismo modernista y al equivocismo postmodernista.

muestra que hay algo dentro de él inextirpable e incondicional, que le posibilita la *experiencia de libertad* en las circunstancias más difíciles. El comentario de Berdiaev a *La leyenda del Gran Inquisidor* de Dostoevskij, así como otros autores de la literatura rusa contemporánea, nos darán cuenta de cómo el hombre puede ser libre frente a los totalitarismos.

Los capítulos cuarto y quinto serán propiamente filosóficos. La ideología en cuanto *objetivación* plantea dos problemas: el primero de ellos, respecto al conocimiento del hombre en relación a la realidad. Berdiaev quiere sacarnos de las posturas extremas, presentes tanto en el *realismo ingenuo* que atribuye toda la realidad y verdad al objeto sin apenas implicación del sujeto, como en el *idealismo dogmático*, fruto del subjetivismo que elimina cualquier criterio de verdad común a los hombres. Será Kant, quien ayude a Berdiaev a hacer esta crítica. Por ello, dedicaremos en el cuarto capítulo un primer apartado a la recepción del filósofo de Königsberg en la Academia de Kiev y en la Universidad de Moscú a mediados del siglo XIX. La lectura de Kant, por parte de Jurkevič, Solov'ev y del mismo Berdiaev, a partir de la propia tradición filosófico-religiosa rusa, sacará a la luz muchos aspectos que en Occidente tardarán en descubrirse. Recuperado el valor del sujeto dentro del proceso de conocimiento, la propuesta que hará Berdiaev será de un *idealismo concreto* o *realismo simbólico* que permita integrar, sin eliminar, todos los factores que entran en juego en el conocimiento humano.

El segundo problema que se desvela en la ideología es la implicación sutil de la libertad del hombre al dejarse seducir por las formas objetivadas. Lo abordaremos en nuestro quinto capítulo. Berdiaev mira la libertad por su origen y la sitúa al nivel más alto, a la altura del *misterio del Ser*. Para ello, con un método descriptivo fenomenológico y existencial, muestra las paradojas o contradicciones de la vida, presentes en la belleza, el amor, la sexualidad, la moral, la sociedad,... El hombre experimenta dentro de sí toda la tensión dialéctica y dramática por su relación con el otro, con el misterio que le mueve a buscar y empezar de nuevo. Introducir la dimensión del Misterio dentro de esta tensión, posibilitará ampliar el horizonte hegeliano de los términos dialéctica y espíritu. La dialéctica no es un juego lógico sino "*relación viva con toda la realidad*" nos enseñará Pavel Florenskij, también perteneciente a los círculos de estudio y discusión de Berdiaev durante su época moscovita. El espíritu no

es un espíritu absoluto e impersonal, se trata del “*espíritu de libertad*” presente en cada hombre y que está llamado a responder a cada circunstancia y reto de la vida. La *metafísica de la experiencia de la libertad* pondrá de manifiesto qué está en juego dentro de cada decisión del hombre .

## Capítulo III

### Naturaleza, proceso evolutivo y finalidad de la ideología totalitaria

#### 1. Marco referencial del término ideología

Uno de los estudios más completos sobre el concepto y la historia del término ‘ideología’ nos lo ofrece Paul Ricoeur en su obra *Ideología y utopía*<sup>107</sup>, en la que se recogen las conferencias pronunciadas en la universidad de Chicago durante el otoño de 1975. Nosotros no entraremos en el debate sobre si es posible una nueva significación del término ‘ideología’ a partir de su relación con la ‘utopía’, pero sí tomaremos los datos que nos ayudan a entender los diferentes significados y funciones de la ideología.

---

<sup>107</sup> P. RICOEUR, *Ideología y utopía* (París, 1997). Citaremos esta obra con las siglas IyU (utilizaremos la edición publicada en Barcelona por Editorial Gedisa, 2008). Otro estudio histórico lo encontramos en la obra de K. LENK, *El concepto de ideología* (Darmstadt, 1964), con un amplio espectro de autores y textos. Lenk, nacido en 1929, de origen checoslovaco, estudió en la universidad de Frankfurt junto con Adorno, Horkheimer y Carl Schmid. En la obra mencionada, Lenk estudia temas conexos como el de la verdad, el de la concepción de la historia y de la realidad social, en relación con el historicismo diltheyano, la metafísica de Max Scheler y la filosofía de la vida.

Dos textos suyos nos dan la clave de lectura respecto al problema actual que plantea la ideología:

*«Asistimos pues al extraño resultado de esa continua extensión del concepto de ideología. Partiendo de la religión en Feuerbach, el concepto de ideología abarca progresivamente el idealismo alemán, la sociología precientífica, la psicología objetivista, la sociología en sus formas positivistas y, luego, todas las reclamaciones y quejas del marxismo ‘emocional’. Esto parece implicar que todo es ideológico, ¡aunque no es ésta exactamente la doctrina pura del marxismo!» (IyU, 50).*

*«Mannheim lleva el concepto de ideología y la crítica de la ideología hasta el punto en que el concepto se hace paradójico, fase que se alcanza cuando el concepto se extiende y se universaliza de suerte que abarca a todo aquel que pretende usarlo (...) Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está atrapado por la ideología. Por mi parte, sostengo que debemos debatirnos con esta paradoja y superarla a fin de avanzar (...) Debemos preguntarnos si puede continuar manteniéndose la polaridad de ideología y ciencia o si debe ser sustituida por otra perspectiva» (IyU, 191-192).*

El primer texto corresponde a su conferencia introductoria en la que ofrece su visión de conjunto. El resultado último, contemporáneo podríamos añadir nosotros, es que la ideología no es sólo *deformación* de la realidad –como desveló Marx–, ni sólo *legitimación* de la nueva realidad –como describió Max Weber–, ni lógica *integración* social –como señaló Geertz–, sino que la ideología presenta su verdadero rostro cuando pretende ser ‘todo’: “*todo es ideológico*”, subraya Ricoeur.

El segundo texto corresponde a su conferencia sobre Mannheim. Es el autor que mejor ha planteado el problema filosófico a través de su *paradoja*: si todo es ideológico, ¿es posible un discurso que nos permita juzgar y salir de la misma ideología?

*«Mannheim sostiene que esta condición de universalización es una condición en la que ahora estamos inevitablemente atrapados. La ideología se convierte en parte de su propio referente. Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está él mismo atrapado por la ideología» (IyU, 191).*

Más aún, si todo es ideológico, entramos «*en una situación de colapso intelectual, somos presa de un proceso recíproco de sospecha*» (IyU, 194). Mannheim escribió su obra *Ideología y utopía*<sup>108</sup> en 1929. No es difícil imaginar que, tanto él como

---

<sup>108</sup> Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía* (Bonn, 1929). La obra tiene el mismo título que el que se escogió para reunir todas las conferencias de Paul Ricoeur, ahora bien, con perspectivas diferentes: si



Berdiaev verían los mismos problemas de su época tratando de comprenderlos y ofreciendo una propuesta viable.

Entramos en la aportación de cada autor para poder ver el conjunto de los datos, dejando para el final las diferentes propuestas y soluciones a la *paradoja de Mannheim*.

### **1.1. El problema planteado por Karl Marx: la ideología como deformación y superestructura**

Marx (1818-1883) es uno de los primeros autores que tematizan la ideología preguntándose por su contenido y génesis, aplicado al ámbito de la economía y sociedad. Según sea que los escritos corresponden a la juventud o la madurez, podemos distinguir dos contenidos respecto al término *ideología*:

#### a) La ideología como deformación de la realidad

La ideología es una *inversión de la realidad*, al igual que sucede en la experiencia física de una cámara oscura o en la imagen invertida de nuestra retina. Por eso, los primeros escritos del joven Marx (*Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel y Manuscritos*) se centrarán más que nada en tratar de definir qué es lo real para desenmascarar lo que es ideológico: «*algo se ha invertido en la conciencia humana y nosotros tenemos que invertir la inversión; tal es el procedimiento de la crítica*» (IyU, 66). Con este método, la primera crítica se dirige a la religión, a partir del modelo de Feuerbach, donde el hombre proyecta en un ser superior toda su visión trascendente: si la religión es el paradigma de todas las inversiones, «*la crítica de la religión es el requisito previo de toda crítica*» (IyU, 66). No olvidemos la fuerte influencia kantiana del principio de autonomía, que en Marx se traduce en una autoafirmación del hombre.

¿Cuál es, entonces, el criterio con el que juzgar la realidad? «*La única crítica que puede modificar la realidad es una crítica ejercitada, no mediante palabras o ideas, tal como la crítica realizada por los hegelianos de izquierda que son pensadores especulativos, sino una crítica que incluya la praxis concreta*» (IyU, 69-70). Según

---

Mannheim presenta la ideología y la utopía como desvío de la realidad, Ricoeur pretende relacionarlas como complementarias por sus aspectos positivos a partir de «*una imaginación social, una imaginación cultural que opera de manera constructiva y de manera destructiva, como confirmación y como rechazo de la situación presente*» en IyU, p. 47.

Ricoeur, Marx no quiere despegarse de la realidad concreta, cotidiana, de la gente, para no vivir de mundos imaginarios a los que luego se les atribuye un significado autónomo. El problema que se nos plantea es el carácter radical de este criterio que, llevado hasta su extremo, afecta no sólo a los hegelianos de izquierda sino al idealismo, a la filosofía y hasta a la misma conciencia. Pero, esto vendrá posteriormente. Lo que el joven Marx hace es “poner del derecho lo que aparece del revés” en un proceso donde se afirma como sujeto lo que es tan sólo predicado: «una vez más se clarifican las oposiciones: “pensamiento abstracto” versus “realidad”, “versión mental” versus “hombre real”, abstracción imaginaria versus lo que Marx llama el “hombre real” o el “hombre cabal”» (IyU, 69).

La inversión es el resultado de un método reductivo de transformación: «el proceso reductivo transforma este falso sujeto en el predicado del sujeto real. Y precisamente el problema que afronta el joven Marx es saber quién es el sujeto real. Toda la obra del joven Marx es un pugna por el sujeto real cuyo predicado se ha proyectado hacia arriba» (IyU, 71). Quiere llegar a lo finito, a lo concreto, a lo real. Por eso se distancia de las construcciones abstractas de Feuerbach y de Hegel: “la idea real” en Hegel no es un ideal, ni algo empírico y dado, es, antes bien, algo que opera a través de la historia como un germen, que tiene realidad y racionalidad. La idea real, la idea verdadera es una proyección de algo a algún lugar que está por encima de nosotros como Espíritu (IyU, 72). Y aquí ya se produce una primera inversión de lo condicionado a los condicionantes, de lo determinado como determinante, del producto como el producir, del fenómeno en algo real. Esta inversión es el corazón del concepto de ideología (IyU, 73).

El “Primer manuscrito” de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* aborda dos cuestiones: a) ¿Cuál es el contenido, qué tipo de realidad es el que sustenta la ideología? En un primer momento, dirá que las entidades abstractas transcendentales (la religión, la Idea en Hegel, la especie del ser humano de Feuerbach); pero en un segundo momento, Marx pasará a las condiciones de los individuos humanos como seres que viven y obran en situaciones sociales. b) ¿Cuál es la génesis y desarrollo de la ideología? El concepto de inversión se extiende a la política, al derecho, a la ética, al arte, a la religión pero, sobre todo, a la propiedad privada y al capital como inversión del trabajo. Y es aquí donde Marx constata que “el trabajo enajenado”, alienado,

extraño, es por causa de la propiedad. La propiedad no es un concepto sagrado ya que es tan sólo el capital del trabajo acumulado. Marx desvela el mecanismo por el que se ha aceptado acríticamente el hecho de la propiedad: lo que aparecía como un punto de partida, como un “hecho de la economía política”, se convierte ahora en el resultado de un análisis: «a un hecho estático Marx opone un proceso dinámico, el proceso del extrañamiento, y el hecho estático viene a ser el resultado petrificado de ese proceso dinámico (...). Un misterio, un enigma se disipa por obra de esta reducción del origen a la condición de un efecto. Éste es el modelo de toda Ideologiekritik» (IyU, 89).

Esta alienación del trabajo se irá extendiendo progresivamente a todos los ámbitos, conforme a sus fases: primero, en relación al trabajo; segundo, en relación a los medios de producción; tercero, en el extrañamiento hacia la humanidad del propio trabajador (nivel personal) como inversión de la capacidad humana de objetivación, de autoafirmación; cuarto, extrañamiento del ser humano respecto del ser humano (nivel de intersubjetividad).

En el “Tercer manuscrito” (del Segundo apenas se conservan algunas pocas páginas), Marx realiza las siguientes aportaciones: las circunstancias históricas del trabajo alienado (nacimiento de la fábrica inglesa, auge de la propiedad privada a nivel mundial); la supresión de la contradicción del extrañamiento a través de la *Aufhebung* (abolición) en cuanto que «suprime y a la vez preserva la fuerza de la contradicción» (IyU, 94), estableciendo que el contenido de la *Aufhebung* es el comunismo como estadio de la historia en que la contradicción habrá desaparecido; el comunismo consumado tiene por fin la restauración de la totalidad, entendiendo por ésta «las formas parciales que constituyen un todo» (IyU, 99); por último, la actividad humana tiene una relación circular: el comienzo corresponde al fin, o mejor aún, «la anticipación del fin se proyecta hacia atrás» (IyU, 101).

#### b) La ideología como ‘superestructura’ en oposición a la ciencia

Conforme se desarrolla el marxismo en una teoría y en un sistema, va apareciendo la segunda concepción de la ideología como opuesta a la ciencia. En *La ideología alemana*, un escrito de transición, Marx plantea dos perspectivas: una, el reemplazo de los viejos conceptos como ‘conciencia’, ‘autoconciencia’, ‘ser de la

especie' por entidades como 'modos de producción', 'fuerzas de producción', 'relaciones de producción', 'clases sociales'; la base real es la estructura y la ideología se relaciona con esta base en su condición de *superestructura*. La segunda perspectiva es considerar las clases y todas las entidades colectivas, no como la base última sino como el cuerpo de una ciencia objetiva. Será con *El capital*, cuando el marxismo se presente como un cuerpo de conocimiento científico. Al hablar de *ciencia* en Marx no nos referimos a lo que culturalmente entendemos como hipótesis de verificación o falsación a partir de la realidad; para Marx se trata más bien de una *episteme* o conocimiento a partir de determinados conceptos expuestos en sus obras. En *La ideología alemana* nos ofrecerá toda una serie de conceptos básicos, base del conocimiento científico, que adquieren un nuevo significado y contenido en 'contraposición a'. Por ejemplo, *lo material* es lo real por oposición a lo ideal e imaginario; las *fuerzas productivas* (capital, trabajo, tecnología) y *relaciones de producción* (sistema de propiedad, salarios, marcos jurídicos) son las que realmente mueven el proceso de la historia; la *clase* es la forma de operar conjuntamente, donde el ser se identifica con el hacer; el *materialismo histórico* son las condiciones materiales sin las cuales no habría historia; la *conciencia* no es un concepto del cual partir sino al cual llegar, en cuanto efecto después del proceso de la producción de la vida material; la *división del trabajo* es la fragmentación de la humanidad misma como un todo, por causa del capital; la *totalidad* son las formas parciales que constituyen un todo en base a los medios y fuerzas de producción, correspondiendo al comunismo la restauración de la totalidad; la *objetivación* «es el proceso en virtud del cual algo interior se externaliza y de esa manera se hace actual, real (...). Únicamente cuando hago algo hay un trabajo, un acto, una acción, algo público y común a los demás, de suerte que así me realizo o actualizo. Sólo entonces llego realmente a existir» (IyU, 81).

Berdiaev reconocerá que Marx ha sabido describir el proceso interno de 'proyección' y 'objetivación' en muchos de los conceptos a los que habitualmente se les da carta de naturalidad. Ahora bien, se distanciará de su cosmovisión del hombre, la sociedad y la historia por los reduccionismos a los que los somete con un pensamiento que ha dado la espalda a los grandes interrogantes y aportaciones de la filosofía antigua y medieval. El mismo Ricoeur nos hace caer en la cuenta de que, ante la pregunta de "por qué hay algo antes que nada", para Marx «la cuestión misma es ideológica pues se trata de una abstracción del hecho de que yo existo y soy parte de la naturaleza (...).

*La cuestión de por qué hay algo antes que nada es, en definitiva, el problema superado por el comunismo consumado»* (IyU, 106). Al igual que quien sube una montaña, Marx ha escogido una ruta por la que caminan otros pensadores: «*el concepto de Marx de la creación de la humanidad por obra del trabajo es el último punto de un movimiento que comienza con el concepto de autonomía en Kant y que incluye la autoafirmación humana en Fichte, el concepto de Espíritu en Hegel y el ser de la especie en Feuerbach»* (IyU, 106). Ricoeur añade la siguiente observación: «*todo el movimiento es ateo o, mejor dicho, apunta a un estado en el que ya no sería necesaria la negación de Dios, en el que la autoafirmación humana ya no implicaría la negación de la negación»* (IyU, 106). El problema no es la negación de Dios, cuando previamente se le ha reducido a un concepto, sino el carácter divino que se le otorga al último criterio: la autonomía se hace divina<sup>109</sup>, el comunismo se vuelve una religión<sup>110</sup> y la ideología en su origen afecta a la totalidad del conocimiento como señalamos al comienzo.

El marxismo marcará un hito como revolución social y de pensamiento. El discurso crítico sobre la sociedad denunciando las injusticias, el análisis económico de *El capital* mostrando sus consecuencias sociales inmediatas, la necesidad de un cambio radical, el espíritu comunitario de una sociedad igualitaria y fraterna..., seducirán fácilmente a las jóvenes generaciones rusas de finales del XIX. Quienes vivan *in situ* las primeras experiencias revolucionarias y comunistas, pronto quedarán desencantados y se volverán críticos del sistema como le sucederá al grupo de Berdiaev<sup>111</sup>. Otros, en cambio, conservarán la forma de pensamiento propia del marxismo tratando de aplicar su método científico en otras esferas humanas que vayan más allá de la economía, o buscando corregir aquellos principios que quedaron obsoletos. Entramos en estas

---

<sup>109</sup> Afirma Ricoeur: «*tan pronto como sitúo la autonomía en la cumbre del sistema filosófico, tan pronto como promuevo hasta tal punto esta dimensión prometeica de la autonomía, la autonomía seguramente se hace ella misma divina. A causa de esa promoción de la autonomía que hace Feuerbach, la heteronomía se convierte en el mal por excelencia. Por consiguiente, todo lo que no sea autonomía es alienación»* en IyU, p. 74

<sup>110</sup> Berdiaev lo abordará en dos de sus obras: *Le fonti e il significato del comunismo russo*. Milán, Casa di Matriona 1985, y *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1968. El comunismo se convierte en una religión, no por su contenido sino por *la forma*, pues trata de ser una cosmovisión liberadora que responde a todas las necesidades del hombre, pidiendo de éste su fe en cuanto adhesión incondicional.

<sup>111</sup> AA.VV. (BERDIAEV, BULGAKOV, FRANK, STRUVE) *La svolta, l'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*. Milán, Jaca Book, 1970 y *Dal profondo. URSS 1918: undici saggi sulla rivoluzione russa*. Milán, Jaca Book, 1971. Este grupo de autores se encontraban semanalmente para debatir cuestiones de filosofía, economía, historia, religión... que posteriormente tenían la forma de artículos para ser publicados. El control férreo del sistema comunista impidió su difusión hasta que a inicios de los años '80 fueron publicados sus escritos en Occidente. Muchos de estos autores fueron obligados a exiliarse, como el caso –ya comentado– de Berdiaev.

perspectivas nuevas, a partir del problema que Marx ha planteado en torno a la ideología.

## 1.2. Perspectiva estructuralista: Althusser y la ruptura epistemológica

Louis Althusser (1918-1990) analiza los principios del marxismo en dos obras: *For Marx* y *Lenin and Philosophy*<sup>112</sup>. Considera que no es suficiente hablar de la ideología como inversión de la imagen ya que «*si invertimos algo, si lo ponemos patas arriba, ese algo sigue siendo lo mismo*» (IyU, 146). Althusser prefiere el término *ruptura epistemológica* puesto que pone de manifiesto que se da un corte en el que se introduce algo nuevo. Althusser aplica este concepto a los escritos de Marx y constata que el paso de ruptura se da entre *La ideología alemana* y *El capital* puesto que «*la ruptura epistemológica se produce entre la preocupación por el ser humano (como conciencia y como individuo real) y la base real de la historia expresada en fuerzas productivas y relaciones de producción*» (IyU, 146). Por otra parte, considera que la división entre *estructura* y *superestructura* es inadecuada.

¿En qué consiste esta ruptura epistemológica? Althusser se está refiriendo a una nueva concepción totalizante de pensamiento. Señala Ricoeur: «*la ruptura epistemológica es una ruptura de un todo con un todo y no entre partes o elementos; es una ruptura entre un antiguo modo de pensamiento y un nuevo modo de pensamiento; se pasa de una totalidad a otra*» (IyU, 153). La imagen que mejor expresa es *la idea de un campo*, tomada de la psicología de la Gestalt, en cuanto que un objeto –aquí, las obras individuales– es colocado sobre el fondo de un campo. Si para el Marx de *La ideología alemana* y *El capital*, lo determinante no es el individuo concreto en sus condiciones sino las fuerzas y modos de producción, significa que la ideología se hace cada vez menos individual y personal, y más un modo de pensar anónimo. Si ya no podemos situar las obras individuales dentro de un campo, significa que se ha producido una *ruptura epistemológica*. Recordemos que Berdiaev en su primera obra *Subjetivismo*

---

<sup>112</sup> L. ALTHUSSER, *For Marx*. Nueva York, Vintage Books 1970 (traducción al español: *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI 2004) y *Lenin and Philosophy* (Nueva York, 1971).

*e individualismo en la filosofía social* (1901) se distancia del marxismo por el olvido del sujeto y la conciencia individual, sustituidos por la conciencia colectiva.

Una constante que aparece en el pensamiento ideológico, por la cual algunos consideran que la ruptura epistemológica no es total, es *el formalismo*. Marx toma de Hegel la *práctica en la abstracción* en cuanto que se trata de «*la práctica en la síntesis teórica y la lógica de un proceso para el cual la dialéctica hegeliana daba un modelo abstracto, puro*» (IyU, 159). Marx aprende la «*destreza para manejar la estructura abstracta de los sistemas, independientemente de la validez de dichos sistemas*» (IyU, 159). Tendremos oportunidad de profundizar en este tema cuando Solov'ev nos presente su *crítica a los principios formales*. Debido a este carácter formal, Althusser observa agudamente que «*la ideología no tiene historia (...) Y la razón de que la ideología no tenga historia es que se trata de una estructura permanente*» (IyU, 164). El formalismo permite la asociación de términos que por naturaleza son opuestos, como es el caso de 'socialismo humanista'<sup>113</sup>.

Althusser aborda dos ideologías particulares: *el humanismo* y *el estado*. Ante el hecho inevitable de que existen individuos con derechos, esta circunstancia es tomada como "*necesidad condicional*" que el marxismo recoge de la esfera ideológica del humanismo para realizar algo prácticamente. El argumento no puede ser más retorcido y contrario a los principios marxistas, pero nosotros constatamos el dato de hecho: «*sabemos que el humanismo no tiene una condición teórica pero tiene, sin embargo, una especie de existencia de hecho*» (IyU, 166). En cuanto a la ideología particular del estado, son dos los aspectos de su poder: *el represivo* y *el ideológico*<sup>114</sup>. Quizás, teniendo en la memoria la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968, Althusser desvela cómo la reproducción del sistema y la represión ideológica del individuo son una misma cosa: «*el estado funciona no sólo mediante el poder sino también mediante la ideología, y lo hace a los efectos de su propia reproducción*» (IyU, 168). Con Max

---

<sup>113</sup> Afirma Ricoeur: «*en la pareja de conceptos "humanismo y socialismo" hay una llamativa disparidad teórica: dentro del marco de la concepción marxista, el concepto "socialismo" es ciertamente un concepto científico, pero el concepto "humanismo" no es más que un concepto ideológico. Para Althusser el socialismo humanista no es más que un concepto monstruoso*» en IyU, p. 165.

<sup>114</sup> Señala Ricoeur: «*el primero está representado por los aparatos represivos y de coacción estatales: gobierno, administración, policía, tribunales, cárceles, etc. El segundo aspecto está representado por los aparatos ideológicos del Estado: religión, educación, la familia, el sistema político, las comunicaciones, la cultura, etc. La estructura del estado es tanto represiva como ideológica*» en IyU, p. 167.

Weber podremos profundizar en el aspecto de legitimación de la ideología por parte del poder del estado.

Althusser, en lugar de la dialéctica hegeliana, propone el concepto de *sobredeterminación* en cuanto combinación de elementos y fuerzas (carácter e historia nacional, tradiciones, accidentes internacionales...) para explicar determinados cambios o revoluciones, desplazando los conceptos de superestructura y estructura. Quizás lo más interesante de Althusser son las diferentes definiciones que da de ideología, tratándose –si queremos ser precisos– de funciones. Son cuatro: primero, la ideología como sistema de representación con un papel histórico; segundo, la ideología como relación vivida entre los hombres y su mundo con una tensión, esperanza, nostalgia, hacia “lo imaginario”; tercero, la ideología como parte orgánica de cualquier totalidad social que necesita sistemas de representación para poder vivir, de modo que Althusser reconoce el carácter indispensable de la ideología: «*siempre habrá ideologías porque las gentes tienen que dar un sentido a sus vidas*» (IyU, 172); por último, la función ética de la ideología en cuanto que ofrece «*un sistema de los medios por obra de los cuales procuramos (...) dar sentido a los accidentes de la vida, a los penosos aspectos de la existencia*» (IyU, 173).

A Althusser debemos la imagen de la ideología como un espejo: «*lo imaginario es un estado especular en el estadio narcisista. Es una imagen de sí mismo que uno tiene en un espejo físico y también en todas las situaciones de la vida en que la imagen de uno está reflejada por otros*» (IyU, 177)<sup>115</sup>. Ahora bien, a diferencia de Marx,

---

<sup>115</sup> Vasili Grossman (1905-1964) en su obra *Vida y destino* (Laussanne, 1980) sobre el cerco alemán a la ciudad rusa de Stalingrado, plantea el mismo tema de la ‘ideología como espejo’ que acomuna a ambos bandos. El diálogo se desarrolla entre Liss, jefe del campo de concentración alemán, y Mostovskoi, prisionero ruso de guerra y bolchevique de la primera generación:

«- Cuando nos miramos el uno al otro, no sólo vemos un rostro que odiamos, contemplamos un espejo. Ésa es la tragedia de nuestra época. ¿Acaso no se reconocen a ustedes mismos, su voluntad, en nosotros?»

Mostovskoi se sentía mal. Tenía la sensación de que una aguja le estaba atravesando el corazón (...)

- ¿Un espejo? –replicó Mostovskoi-. Todo lo que ha dicho es mentira, desde la primera a la última palabra. Sería indigno de mi parte refutar su charlatanería sucia, nauseabunda, provocadora. ¿Un espejo? ¿Qué le sucede? ¿Ha perdido la cabeza? Stalingrado le hará volver sobre sí.

Pero Liss parecía no haber oído a Mostovskoi. Se inclinó e hizo una profunda y respetuosa reverencia.

- Maestro, ustedes nos enseñarán siempre y serán nuestros discípulos. Pensaremos juntos» en V. GROSSMAN, *Vida y destino*. México, Lumen 2008, p. 501 y p. 509. Para un estudio sobre Grossman y el totalitarismo nos remitimos a la siguiente bibliografía: Jonh y Carrol GARRARD, *La vida y el destino de Vasili Grossman*. Madrid, Encuentro 2011; M. AUCOUTURIER, “Grossman e Tolstoj: romanzo e filosofia della storia” en *La Nuova Europa*, 2/326 (2006), pp. 77-87; B. BALESTRA, “Vasilij Grossman: la vita contro i totalitarismi” en *La Nuova Europa* 6/288 (1999), pp. 175-188; P. TOSCO, “Il destino di Stalingrado” en *La Nuova Europa* 3/351 (2010), pp. 96-102.



«Althusser sostiene que la ideología posee una realidad propia: la realidad de lo ilusorio» (IyU, 177). Lo ilusorio se vuelve ‘omnicomprensivo’, presentándose como nueva realidad.

La reflexión crítica del marxismo que realiza Althusser nos aporta los siguientes elementos para cuando abordemos la relación entre ideología y totalitarismo: la *ruptura epistemológica* obliga a situar el problema en el ámbito del conocimiento no sólo en el social o práctico; el nuevo campo ‘omnicomprensivo’ hace que la ideología sea total, no parcial, presentándose como ‘real’ (imagen del espejo); este proceso se puede llevar a cabo si anteriormente se ha operado un proceso de abstracción y formalismo de los términos; el factor social de la propia imagen reflejada por los otros junto con la legitimación operada por el estado terminan de sellar la nueva realidad; cualquier diferencia o crítica al nuevo campo omnicomprensivo es objeto de represión.

### **1.3. Perspectiva crítica: la Escuela de Frankfurt y Habermas**

En la Europa occidental de comienzos de siglo XX se respira un gran optimismo y euforia por la capacidad técnica del hombre, creyéndose que no hay límites ni barreras para lo que pueda proponerse. El hundimiento del Titanic (abril de 1912) será todo un símbolo del optimismo frustrado. El olvido del propio límite, junto con odios guardados por generaciones y políticas internacionales sin escrúpulos, desembocarán en la Primera Guerra Mundial (1914-1917) con un altísimo coste de vidas humanas, pero, sobre todo, de resentimientos mutuos, caldo de cultivo para los totalitarismos fascistas. El carácter formal de las democracias occidentales posibilitará el ascenso legítimo al poder de Hitler en 1933, y mostrará su incapacidad para detener la Segunda Guerra Mundial.

No es difícil imaginar el impacto y conmoción de estos hechos en los jóvenes alemanes Horkheimer (1895-1973), Marcuse (1898-1979) y Adorno (1901-1969). La respuesta a los grandes retos políticos, sociales, humanos, no puede hacerse esperar. Nuestros autores no son meros intelectuales encerrados en sí mismos. Son hombres que quieren responder a la realidad y lo hacen de forma conjunta a través de círculos de estudio, publicaciones y creación de institutos, poniendo en riesgo hasta su propia vida.

En Alemania, la Escuela de Frankfurt<sup>116</sup> recoge un amplio espectro de autores y pensadores que quieren realizar una revisión crítica de la sociedad. Sus orígenes se remontan a principios de la década de 1920. Karl Grümberg, marxista austríaco e historiador de la clase obrera, fue nombrado director del Instituto para la investigación social. Con Horkheimer, como nuevo director en 1931, el Instituto irá tomando cada vez más los rasgos de una escuela dedicada a elaborar una “*teoría crítica de la sociedad*”, nombre con el que pasará a la historia de las ideas. La primera revista del instituto tendrá el nombre de *Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero*, llamándose en 1932, *Revista para la investigación social*.

El objeto de la investigación social es mostrar la teoría de la sociedad como un *todo*: no se trata de indagaciones especializadas sino de indicar las relaciones entre los ámbitos económicos, históricos, psicológicos, culturales, a partir de un planteamiento socialista y materialista con un acento en la *totalidad* y la *dialéctica*. Por ello, sus miembros no se reducen al ámbito filosófico sino que abarcan cualquier disciplina que tenga que ver con lo social: F. Pollock y H. Grossman (economistas), A. Wittfogel (sociólogo), F. Borkeuau (historiador), E. Fromm (psicoanalista y sociólogo), W. Benjamín y L. Löwenthal (críticos literarios), F. Neumann (político), Hannah Arendt (filósofa). No nos olvidamos de las piedras angulares de la Escuela de Frankfurt: M. Horkheimer (filósofo), T. Adorno (filósofo, musicólogo y sociólogo), H. Marcuse (filósofo). En una segunda generación, –la joven generación– a partir de los años cincuenta se incorporan los sociólogos y filósofos H. Habermas, A. Schmidt, O. Negt y, en cierta medida, K. O. Apel.

La Escuela de Frankfurt, fiel a su método de “teoría crítica de la sociedad”, hará un revisionismo de los principios marxistas. El exilio y posterior regreso a Alemania, el no cumplimiento de las previsiones marxistas, la conformación de una intelectualidad orgánica que pierde su carácter crítico frente al partido y al sistema, la evolución de la economía hacia la técnica sustituyendo el trabajo como fuerza de producción... son razones suficientes para replantearse la praxis marxista y sus principios teóricos. Se

---

<sup>116</sup> Entre los estudios generales sobre la Escuela de Frankfurt señalamos los siguientes: A. CORTINA, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Editorial Cincel 1985; G. E. RUSCONI, *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Martínez Roca 1977; R. BUTTIGLIONE, *La crisi della economia marxista. Gli inizi Della Scuola di Francoforte*. Roma, Studium 1972; A. SCHMIDT – G. E. RUSCONI, *La scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*. Bari, De Donato 1972; P. V. ZIMA, *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona, Sagitario 1976; M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus 1974.

produce una distancia respecto a los principios del materialismo histórico (clase obrera revolucionaria, lucha de clases, la economía como análisis social), pero conservando el marco de una dialéctica materialista como juicio y crítica, ya no sólo al sistema capitalista sino también a los sistemas totalitarios. Cambia el contenido, pero permanece la forma.

Adorno y Horkheimer muestran las contradicciones internas al proceso de la Ilustración en su obra *La Dialéctica de la Ilustración*<sup>117</sup>. Si el ideal de la Ilustración es que el hombre, mediante su razón, llegue a su completa emancipación, el resultado ha sido bien distinto: el saber se vuelve más técnico que crítico, perdiéndose la confianza en la razón objetiva, de modo que lo que importa ya no es la verdad de las teorías sino su funcionalidad. La razón ya no se dirige a los fines sino que queda reducida a pura razón instrumental. La razón es razón instrumental porque únicamente puede individualizar, construir o perfeccionar los instrumentos o medios adecuados al logro de fines establecidos y controlados por el sistema. Brotan, entonces, las contradicciones internas al mismo proceso ilustrado: la mejora de las condiciones sociales y económicas de los pueblos lleva, como contrapartida, el control técnico en manos de unos pocos; el ideal de libertad y emancipación dejan al hombre en desventura y soledad, al sentirse impotente frente a un estado injusto; crece la oferta cultural y de ocio, pero al precio de una homologación en el lenguaje, en el vestir y en el pensar. La industria cultural fija las diversiones, los horarios, el culto a los placeres del individuo, como instrumento ideológico, al aceptarse los fines establecidos por “otros”, es decir, por el sistema. Berdiaev hablará de este tema en su comentario a *La leyenda del Gran Inquisidor* de Dostoevskij.

Siguiendo el estudio de Adela Cortina, para los frankfortianos el fracaso de la Ilustración se debe al triunfo de la razón subjetiva o instrumental (Horkheimer), subjetiva o identificadora (Adorno), unidimensional (Marcuse), instrumental o estratégica (Apel, Habermas). Razón subjetiva y razón objetiva son dos dimensiones de un mismo espíritu, pero que terminarán separándose, hipostasiándose y contraponiéndose al hilo de los cambios. Cada tipo de razón, una vez separada de la otra, corre sus riesgos: la razón subjetiva tiende a la conservación del individuo y la sociedad, a su propia conformidad; la razón objetiva al tratar de trascender el interés

---

<sup>117</sup> T. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración* (Nueva York, 1944).

egoísta de la razón subjetiva a partir de una jerarquía de fines, fácilmente cae en ideologías y totalitarismos. El triunfo de la razón subjetiva-instrumental traerá sus consecuencias: la imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad, la reificación o cosificación de las relaciones humanas como mercancía, el ocaso del individuo como sujeto de la historia, la irracionalidad de la democracia.

La obra de Horkheimer *Eclipse de la razón*<sup>118</sup>, afirma que el concepto de razón que se halla en la base de la civilización occidental está enfermo desde su propia raíz. Esta enfermedad reside en el hecho de que la razón nació de la necesidad humana de dominar la naturaleza, de modo que este esfuerzo de sometimiento convirtió al hombre en mero instrumento. El progreso esperado ha quedado reducido a temor y desencanto ante la posibilidad de destrucción masiva. Al ensancharse los conocimientos técnicos se reduce la autonomía del hombre y su independencia de juicio. La razón se aplica a los medios sin llegar a conocerse los fines. La razón subjetiva queda como un cálculo de las probabilidades que permita coordinar los medios adecuados conforme a los fines. La razón, ya no nos ofrece verdades objetivas y universales sino únicamente instrumentos para lograr objetivos establecidos. La naturaleza queda reducida a pura materia, objeto de una explotación total. Obediencia a los poderes establecidos, cultura de masas, productividad en función de las estructuras de poder... son otras tantas consecuencias. A la filosofía le corresponde la denuncia de este reduccionismo instrumental de la razón.

Casi veinte años más tarde, Marcuse mostrará las consecuencias antropológicas de este reduccionismo de la razón en su obra *El hombre unidimensional*<sup>119</sup>. Es crítico con el Estado soviético que, como estado totalitario, se halla en manos de una casta burocrática que ejerce un poder incontrolado sobre la población. La ideología actúa con todo su poder mágico en cuanto que no se trata de una falsa conciencia sino de una conciencia de falsedad objetiva. El hombre unidimensional es el que vive en una sociedad uniformada, sin oposición ni crítica. La filosofía con una sola dimensión es la filosofía de la racionalidad tecnológica, con una lógica de dominio sobre la naturaleza y el hombre mismo. La dominación, bajo el aspecto de opulencia y libertad, se extiende a todas las esferas de la existencia privada y pública, integra en sí toda auténtica

---

<sup>118</sup> M. HORKHEIMER, *Eclipse de la razón* (Nueva York, 1947).

<sup>119</sup> H. MARCUSE, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Boston, 1964).

oposición y absorbe en su seno cualquier alternativa. Las más refinadas técnicas de control le dan al hombre una ilusión de libertad.

Corresponderá a la segunda generación de la *Escuela de Frankfurt* llevar a cabo una propuesta de respuesta a los retos desvelados por los primeros maestros. Nos centramos en la figura de Habermas (n. 1929).

Con ocasión del septuagésimo cumpleaños de Marcuse, Habermas escribió *Ciencia y técnica como ideología*<sup>120</sup>, siendo publicado en 1968. Este texto, junto con el clásico *Conocimiento e interés*<sup>121</sup> dan el contenido a la palabra ‘ideología’ en Habermas. La primera crítica hacia el marxismo se sitúa en el reduccionismo de la ciencia a positivismo, provocando una interpretación objetivista de las fuerzas de producción<sup>122</sup>. El no distinguir adecuadamente entre *fuerzas de producción y relaciones de producción* impide descubrir cómo, en estas últimas, entran en juego otros factores, como son la estructura de acción simbólica y las tradiciones culturales por las cuales los hombres conciben su trabajo.

Habermas propone reorientar el concepto de *praxis*, no ya hacia una transformación social sino más bien hacia una interacción y comunicación entre diferentes cosmovisiones, capaces de dar respuesta a los problemas centrales del hombre en la conciencia social y el destino individual<sup>123</sup>. Si la comunicación se deforma, si el diálogo no sucede, es porque la ideología lo impide. Habermas retoma la visión marxista en cuanto deformación, pero lo aplica al proceso comunicativo. Las deformaciones ideológicas son procesos de de-simbolización en el lenguaje. Por ello, la tarea urgente es establecer las condiciones del diálogo y las competencias comunicativas, sabiendo que éstas tienen un carácter ideal antes que normativo. Una de

---

<sup>120</sup> J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como “ideología”*. Citaremos el texto con las siglas CTI, usando la edición de Madrid, Tecnos 1984.

<sup>121</sup> J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Frankfort, 1968).

<sup>122</sup> Habermas afirma: «la novedad estriba más bien en un estado evolutivo de las fuerzas productivas que convierte en permanente la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmológicas del mundo» en CTI, p. 75.

<sup>123</sup> Habermas señala: «estas cosmovisiones de carácter mítico, religioso o metafísico obedecen a la lógica de los contextos de interacción. Proporcionan una respuesta a los problemas centrales del hombre relativos a la convivencia social y al destino individual. Sus temas son la justicia y la libertad, el poder y la opresión, la felicidad y la satisfacción, la miseria y la muerte. Sus categorías son la victoria y la derrota, el amor y el odio, la redención y la condenación. Su lógica se ajusta a la gramática de una comunicación distorsionada y a la causalidad del destino que ejercen los símbolos escindidos y los motivos reprimidos» en CTI, p. 75.

estas condiciones o competencias es el *reconocimiento* como fundamento de la comunicación. La ideología es perturbadora porque hace imposible el verdadero reconocimiento (*réconnaissance*) de un ser humano por otro al confundirlo con el desconocimiento (*méconnaissance*). Ricoeur, usando la terminología de Habermas, afirmará: «*necesitamos una utopía del reconocimiento total, de la comunicación total, una comunicación sin límites ni obstáculos. Esto supone que tenemos un interés por la comunicación, interés que, podríamos decir no está cargado de ideología desde el comienzo*» (IyU, 184).

Un segundo aspecto del término *ideología* se aplica a las nociones de *ciencia* y *técnica*. Habermas retoma el pensamiento de Marcuse respecto al dominio de la técnica sobre la vida de los hombres, en nombre de la misma ciencia: «*el método científico proporciona los conceptos puros y los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza*»<sup>124</sup>. Las consecuencias no se hacen esperar: un poder político que invade cualquier ámbito junto a una pérdida de libertad del sujeto en nombre de una comodidad de la vida y una mayor producción en el trabajo<sup>125</sup>.

Habermas retoma de Max Weber la intuición de que la razón técnica misma es ideología ya que «*la técnica es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas*»<sup>126</sup>. Mediante un proceso de racionalización y legitimación el poder de la técnica se vuelve mentalidad común<sup>127</sup>, hasta tal punto que las ideologías de hoy se presentan más irresistibles que las antiguas ya que hace a los hombres conformes: «*este incremento del ‘comportamiento adaptativo’ es sólo el*

---

<sup>124</sup> Texto de *El hombre unidimensional*, de Marcuse, citado por Habermas en CTI, p. 78.

<sup>125</sup> Afirma Marcuse: «*hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación de un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo*» en T. MARCUSE *El hombre unidimensional*. México, Joaquín Mortiz 1968, p. 177.

<sup>126</sup> Texto de Max Weber citado en CTI, p. 55.

<sup>127</sup> Habermas señala agudamente: «*pero a mí entender es mucho más importante el que esa tesis [sobre la tecnocracia] haya podido penetrar como ideología de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legitimadora. El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico*» en CTI, p. 89.

*reverso de la continua erosión de la esfera de la interacción mediada lingüísticamente, bajo la presión de la estructura de la acción racional con respecto a fines (...) La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia»<sup>128</sup> entre acción racional con respecto a fines e interacción. La propuesta positiva de Habermas vendrá dada a partir de su teoría de la acción comunicativa en cuanto «interacción simbólicamente mediada. Se orienta conforme a ‘normas intersubjetivamente vigentes’ que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes»<sup>129</sup>.*

En síntesis, la *Teoría crítica de la sociedad*, llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt, pone de manifiesto las consecuencias sociales, culturales y existenciales del reduccionismo ideológico de la razón a su uso instrumental y técnico. El hombre se vuelve unidimensional, sin capacidad de conocer, juzgar ni actuar. Su comportamiento será determinado, cada vez más, por una mentalidad común que homologa las conductas, con la falsa impresión de ser espontáneas y libres. Habermas nos ha dado los instrumentos para salir de esta deformación: la *acción comunicativa*, como primer paso, que restablezca un reconocimiento mutuo, una acción simbólica de interacción.

#### **1.4. Perspectiva sociológica: Mannheim, Weber y Geertz**

##### **a) ‘La paradoja de la ideología’ según Mannheim**

Las dos grandes aportaciones de Karl Mannheim (1893-1947) en su obra *Ideología y utopía* son las siguientes: una, haber puesto en relación ambos términos a partir de la problemática general de la incongruencia; y dos, plantear de modo radical la *paradoja de la ideología*. Comencemos por esta segunda.

Si todo es ideológico, ¿es posible un discurso que nos permita juzgar y salir de la misma ideología? Ricoeur responde del siguiente modo: «*Mannheim sostiene que esta condición de universalización es una condición en la que ahora estamos*

---

<sup>128</sup> CTI, p. 91. El subrayado corresponde al autor. Habermas distingue dos tipos de racionalización: una instrumental o ideológica en cuanto que los fines predefinen las acciones y otra, positiva, a partir de una interacción de cosmovisiones y sujetos.

<sup>129</sup> CTI, pp. 68-69. El subrayado corresponde al autor.

*inevitablemente atrapados. La ideología se convierte en parte de su propio referente. Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está él mismo atrapado por la ideología»* (IyU, 191). El origen del problema está en el concepto mismo de ideología al presentarse como totalitario y autorreferente. Marx puso de manifiesto que la ideología tiene una estructura conceptual total al expresar la mentalidad y aparato conceptual de una clase, y al mostrar cómo se debe estar atento a la situación del que interpreta:

*«La ideología es en cambio la estructura total del espíritu característico de una formación histórica concreta, incluso de una clase. Una ideología es total en el sentido de que expresa una Weltanschauung de un opositor, incluso su aparato conceptual (...) Si la ideología no es un mero fenómeno psicológico –una deformación individual–, desenmascararla requiere un método de análisis específico: una interpretación atendiendo a la situación que ocupa en la vida aquel que la expresa»* (IyU, 193-194).

Si todo es ideológico, entramos *«en una situación de colapso intelectual, somos presa de un proceso recíproco de sospecha»* (IyU, 194). La descripción de Mannheim pone de manifiesto la falta de un criterio común de validez; no se tienen los mismos supuestos para aprehender la realidad; nuestra unidad espiritual se ha roto; no existe un terreno común donde seamos moradores del mismo mundo. Las consecuencias desvelan que hablar de ideología ya no se refiere a una circunstancia externa de lucha social de clase sino que *«el problema se plantea en el nivel del marco de pensamiento espiritual e intelectual que hace posible nuestra aprensión de la realidad»* (IyU, 194). Por ello, Mannheim dirá que *«en definitiva, se trata de cierta enfermedad espiritual»* (IyU, 194).

En la evolución de la sociedad humana falta un centro, y el marxismo no procura un nuevo centro; éste es sólo una parte del cuadro y una fase del proceso de desintegración, incapaz de detener lo que alentó. ¿Por qué? Porque la ideología posee una estructura conceptual totalizante. Ricoeur observa, de la mano de Mannheim: *«fue la teoría marxista la que primero logró una fusión de la concepción particular y de la concepción total de la ideología. Recordemos que una concepción particular es un hecho local, en tanto que una concepción total se da cuando se concibe la ideología, no como una doctrina entre otras, sino como toda la estructura conceptual misma»* (IyU, 195). El resultado es que nos encontramos en la máquina infernal de la circularidad de la ideología.



Mannheim intenta dar una respuesta, situando el problema dentro de la *sociología del conocimiento*<sup>130</sup>: el sociólogo como un observador externo que pueda describir todas las fuerzas de la sociedad. Pero, ¿no existe el observador absoluto! Mannheim es consciente, pero no renuncia a su propuesta: la primera fase es “no valorativa”, en cuanto que la finalidad principal es observar. Hablar de un concepto no valorativo no significa que se esté proponiendo un relativismo sino más bien un *relacionismo* en cuanto que «*todos los elementos de significación de una situación dada se refieren unos a otros y derivan su significación de esta interrelación recíproca en un determinado marco de pensamiento*» (IyU, 198). Una correlación que nos lleva a la *congruencia*, uno de los términos clave en Mannheim. Nuevamente Ricoeur: «*discernir la diferencia entre correlación y congruencia nos procura el paso de transición que va del concepto no valorativo de la ideología a un concepto valorativo y por lo tanto también nos procura la base de un nuevo concepto de verdad*» (IyU, 199).

Pero, si se han derrumbado los criterios transcendentales, objetivos y empíricos, ¿cuál puede ser el nuevo criterio? ¿Bajo qué parámetro establecemos la falta de congruencia? Si apelamos a la realidad, «¿*qué es la realidad y para quién?*» (IyU, 201). Mannheim insiste al recurrir a la categoría de la totalidad en cuanto que el observador sea capaz de ver y reflexionar el todo, pero ¿cuál es su contenido? El capítulo cuarto de la obra de Mannheim, *Ideología y utopía*, abre un nuevo espacio de reflexión al introducir el concepto de utopía a partir de dos criterios formales: uno, utopía e ideología tienen en común cierta incongruencia con la realidad; dos, la utopía tiende a destruir el orden establecido por la ideología, es capaz de transformar la realidad histórica de modo que, en esta capacidad de cambio encuentra el criterio que anteriormente se buscaba.

Ahora bien, ¿acaso la nueva realización de la utopía no se vuelve a su vez ideológica? Y, si las utopías por naturaleza manifiestan la distancia entre lo que es y lo

---

<sup>130</sup> Berdiaev también hablará de *sociología del conocimiento*, pero con una perspectiva más existencial que positivista: «*el problema es el siguiente: el conocimiento depende del grado de convivencia social entre las personas. La obligación del conocimiento no sólo tiene carácter lógico, sino incluso social. Esto viene determinado por el hecho de que el que conoce no es el sujeto transcendental, ni la razón universal, como enseñaba el idealismo germánico, sino el hombre concreto con su estructura psíquica, que depende de sus relaciones sociales con sus semejantes (...). En definitiva, esto me llevó a la filosofía existencial, y más tarde lo expliqué en mi libro Yo y el mundo de los objetos. Era necesaria la sociología del conocimiento, y pronto tuve conciencia de ello*» en AE, p. 122.

que debería ser, ¿no entraremos en un proceso ‘ad infinitum’? Todos estos interrogantes no deben generar en nosotros una sospecha sino lo que Ricoeur concluye diciendo: «*Mannheim nos suministra las bases para construir un nuevo marco teórico*» (IyU, 210) en torno, no a la ideología sino a la verdad.

### **b) La ideología como *legitimación* del poder según Max Weber**

Hasta ahora hemos hablado de la ideología como *deformación* de la realidad. Ricoeur, estudiando a Max Weber (1864-1920)<sup>131</sup>, nos introduce en un segundo nivel de la ideología como *legitimación*: ningún orden social opera solamente por la fuerza sino que busca el asentimiento de aquellos a quienes gobierna. Con ello se ponen en juego dos factores: por una parte, la *pretensión* de legitimidad que lleva a cabo la autoridad gobernante y, por otra, la *creencia* en la legitimidad del orden por parte de los súbditos. Max Weber nos ayudará a entrar en estos conceptos situándolos en el marco teórico de la *motivación*, a diferencia del modelo mecanicista del marxismo ortodoxo que partía de la relación entre infraestructura y superestructura.

Weber nos introduce en una sociología cuya tarea sea una comprensión interpretativa de la acción social. La acción debe tener sentido en relación al sujeto (dimensión subjetiva) y en relación a los otros sujetos (dimensión intersubjetiva), de modo que podamos prestar atención a los *motivos* de los demás. De esta forma se va tejiendo una «*urdimbre conceptual que entraña las ideas de la acción, significación, orientación respecto de los demás y comprensión*» (IyU, 214), una red que constituye el modelo de motivación.

Analizando el problema de la legitimidad, Weber pone de manifiesto que la clave se halla en el concepto de *orden*: «*organización de un todo con sentido constituido por individuos*» (IyU, 217). Consciente de que todo orden aspira a la legitimidad, es decir, que la pretensión a la legitimidad es constitutiva del orden, Weber establece las siguientes maneras de dicha legitimidad: subjetiva, por medio afectivo (una entrega emocional), racional (aceptación de valores últimos éticos, estéticos o cualquier otro tipo) y religiosa (creer que la salvación depende de la obediencia al

---

<sup>131</sup> La obra de Max Weber que analiza P. Ricoeur es *Economy and society*, 2 vols. Berkeley, University of California Press 1978.

orden); o bien, la legitimidad puede tener la manera objetiva en cuanto orden por efectos exteriores específicos. La razón por la cual Weber analiza el orden es por ser la clave central del problema de la *autoridad*. Un análisis de la sociología de la autoridad le llevará a describir algunos conceptos intermedios como vínculo social, grupos cerrados entre gobernantes y gobernados, imposición, lazo asociativo o integrador, jerarquía de grupo, empleo de la fuerza física...

Lo interesante del análisis de Weber es que constata que para que se dé la legitimidad de la autoridad no es suficiente dar motivos materiales o afectivos sino que tiene que darse un “más”, un “además”, en cuanto *creencia* en la legitimidad. Con estos términos lo expresa: «*la experiencia muestra que en ningún caso la dominación se limita voluntariamente a apelar a motivos materiales o afectivos, o ideales como base de su continuación. ‘Además’ todo sistema semejante intenta establecer y cultivar la creencia en su legitimidad*» (IyU, 228). Ricoeur lo explica poniendo la imagen de una brecha: entre la pretensión a la legitimidad de la autoridad y la creencia en dicha legitimidad por parte de los súbditos, aparece una fisura, una brecha. Y aquí es donde entra la tarea de la ideología: «*la función de la ideología es siempre legitimar una pretensión a la legitimidad, agregando un suplemento a nuestra espontánea creencia. La función de la ideología en esta fase consiste en llenar la brecha de credibilidad que existe en todos los sistemas de autoridad*» (IyU, 213). Este “más”, esta plusvalía de la creencia que legitima la autoridad, según Ricoeur, está en relación no al trabajo, según el esquema marxista, sino al poder.

Aunque Weber no relacione pretensión de legitimidad y creencia con el concepto de ideología (ésta será la tarea de Ricoeur), lo interesante es el marco conceptual que aporta en torno a los motivos y creencias, saliéndose del clásico esquema marxista de clases. Él señala tres tipos de dominación legítima:

- 1) *Motivos* racionales, que descansan en una *creencia* en la legalidad de la estructura de reglas consagradas y en el derecho de quienes han sido elevados a la autoridad (autoridad legal).
- 2) *Motivos* tradicionales, que descansan en una *creencia* establecida en la santidad de tradiciones inmemoriales y en la legitimidad de quienes ejercen la autoridad (autoridad tradicional).

- 3) *Motivos* carismáticos, que descansan en la *devoción* a la santidad excepcional, al heroísmo, al carácter ejemplar de una persona o de las normas reveladas u ordenadas (autoridad carismática).

No podemos dejar de señalar algunas observaciones interesantes a partir de Weber: cualquier autoridad legal requiere la creencia de sus súbditos si quiere ser legítima, es decir, debe haber una cierta razón objetiva (conforme a una legalidad), refrendada por los individuos. El problema que se planteará posteriormente será el del formalismo, donde las cosas tengan la “*apariencia de*”. Si el poder aporta un “más”, una plusvalía –según Ricoeur–, también es cierto, por el principio de interrelación mutua descrito anteriormente, que el poder no puede actuar por sí sólo ya que necesita el consentimiento o complicidad del individuo o la comunidad.

### c) **La ideología como *integración social* según Geertz: “la acción simbólica”**

Clifford Geertz (1926-2006) es más un antropólogo que sociólogo, pero en su obra *La interpretación de las culturas*<sup>132</sup>, presenta dos capítulos que nos interesan para nuestra temática: “La ideología como sistema cultural” y “La religión como sistema cultural”. A diferencia del enfoque tradicional de la antropología que se regía por el estilo de trabajo de las ciencias naturales, Geertz propone una antropología más cercana a las ciencias humanas, cuya tarea principal no es medir y clasificar sino interpretar. Su contacto directo con los pueblos y culturas de Indonesia y Marruecos le permite “conversar” con ellos: en la conversación tenemos una actitud interpretativa que, si no cae en la deformación o sospecha, nos permite reconocer de manera positiva los valores de un grupo.

Dada la plasticidad o indeterminación biológica en el hombre, la cultura adquiere un papel determinante al configurar las conductas, los referentes, las tradiciones... «*La cultura no es una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones*» (IyU, 276). El marco conceptual no es causal ni estructural (Marx) y ni siquiera de motivación (Weber); es semiótico. La

---

<sup>132</sup> C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas* (Londres, 1975).

cultura, por consiguiente, sólo se puede comprender adecuadamente dentro de un proceso semiótico, de acciones simbólicas que refieren las conductas a una red o urdimbre de moldes o modelos en virtud de los cuales articulamos nuestra experiencia. Éste es el tema que desarrolla en su artículo “La ideología como sistema cultural”. Geertz sitúa la ideología en un nivel previo a la deformación o legitimación, en cuanto que, gracias a su mediación simbólica, la ideología es integradora, preserva la identidad social. Comenta Ricoeur: *«algo se hace ideológico –en el sentido más negativo del término– cuando la función integradora se petrifica, cuando se hace retórica, cuando prevalecen la esquematización y la racionalización»* (IyU, 285).

¿Cómo sucede la interpretación y comprensión?

*«Pensamos y comprendemos cotejando ‘los estados y procesos de modelos simbólicos y los estados y procesos del mundo exterior’. Si asistimos a una ceremonia sin comprender las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado»* (IyU, 277).

Son estos símbolos los que permiten integrar las acciones en un modo que, a larga, da una identidad social. Por ello, Geertz insiste en la función positiva de la ideología en cuanto *integradora*.

Desde esta visión se puede entender por qué presenta “la religión como sistema cultural”. No se trata de algo del pasado que deba ser reemplazado en la vida moderna. Señala Ricoeur: *«la religión es el intento de articular un ethos y una cosmovisión. Geertz nunca dijo semejante cosa de la ideología (...) Desde el momento en que aprendemos a soportar los sufrimientos desaparece la diferencia entre lo ético y lo cósmico; se nos enseña una manera de considerar la vida y también una manera de conducirnos en ella»* (IyU, 281). La religión procura una estabilidad en el nivel de nuestros sentimientos más profundos, por medio de ritos. Por ello, *«la ideología [aquí tiene un sentido negativo] surge no por el derrumbe de la dimensión ritual sino por la franca situación conflictiva de la modernidad»* (IyU, 280).

Lo que les ha sucedido tanto a los sistemas marxistas como a los no marxistas ha sido una ceguera hacia lo que precede a los aspectos deformadores de la ideología, y que Geertz llama “*ceguera a la acción simbólica*” (IyU, 54). La expresión “*acción simbólica*” procede de la crítica literaria que se aplica posteriormente a la acción social.

«Geertz cree que lo que falta en la sociología de la cultura es una apreciación significativa de la retórica, de las figuras, es decir, de los elementos de ‘estilo’ – metáforas, analogías, ironías, ambigüedades, retruécanos, paradojas, hipérbolos– que obran en la sociedad tanto como en los textos literarios» (IyU, 53). No basta con diagnosticar una enfermedad si previamente no se conoce el funcionamiento adecuado del organismo que se trata: «estas sociologías [marxistas y no marxistas] pueden ofrecer buenos diagnósticos de la enfermedad social. Pero la cuestión de la función, es decir, la manera en que opera una enfermedad, es en última instancia la cuestión más importante. Estas teorías fracasan, dice Geertz, porque pasaron por alto “el proceso autónomo de la formulación simbólica”» (IyU, 53).

Ricoeur coincide con Geertz en el punto de partida: «hay un lenguaje de la vida real, que existe antes de toda deformación, una estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva e ineluctable» (IyU, 117). Primitiva significa que está presente desde el origen, e ineluctable quiere decir que se trata de “algo contra lo cual no puede lucharse”, es decir, permanente. En su conferencia introductoria, Ricoeur ya lo había señalado del siguiente modo:

*«Debemos integrar el concepto de ideología entendida como deformación en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social. Si la vida social no tiene una estructura simbólica, no hay manera de comprender cómo vivimos, cómo hacemos cosas y proyectamos esas actividades en ideas, no hay manera de comprender cómo la realidad pueda llegar a ser una idea ni cómo la vida real pueda producir ilusiones» (IyU, 51).*

Ahora bien, se podría argumentar que también el lenguaje puede estar al servicio de la vieja ideología deformadora y legitimadora. Es aquí donde Ricoeur introduce el discurso sobre la ideología en cuanto exploración de lo posible. En palabras de G. H. Taylor, compilador de las conferencias: «la utopía pone en tela de juicio lo que existe actualmente; la utopía es una variación imaginativa sobre la naturaleza del poder, de la familia, de la religión. Estamos obligados a experimentar la contingencia del orden social. La utopía es no solamente un sueño, pues es un sueño que aspira a realizarse. La intención de la utopía consiste en cambiar, en echar abajo el orden presente» (IyU, 22). Ricoeur presentará las figuras de Saint-Simon y Fourier como dos ejemplos de socialismo utópico del siglo XIX. En la utopía hay un componente de ideal hacia el que nos vemos impulsados, pero que nunca alcanzamos plenamente. Toda esta tensión entre

lo particular y lo general, lo concreto material y lo posible espiritual, lo finito y lo infinito, lo ya conocido y lo nuevo por conocer forma parte de la *estructura simbólica* del hombre.

### **1.5. Interrogantes abiertos y propuestas en torno al término ideología**

Después de todo este análisis, de haber explicitado las diferentes funciones de la ideología, de haber roto reduccionismos marxistas o sociológicos para entrar en el ámbito de las motivaciones, después de haber aproximado el concepto lejano de utopía a la crítica de la vida cotidiana, de haber introducido la profundidad de la vida a partir de su estructura simbólica..., una vez hecho este recorrido, Ricoeur vuelve a la paradoja de Mannheim:

*«Al terminar estas conferencias sobre ideología y utopía deseo hacer un comentario sobre la condición de estas reflexiones y considerar si ellas mismas pueden evitar ser ideológicas y utópicas. Como recordamos, ésta es la paradoja que debió afrontar Mannheim. Estoy convencido de que siempre estamos atrapados dentro de esta oscilación entre ideología y utopía. No hay respuesta a la paradoja de Mannheim» (IyU, 326).*

La honestidad en este último juicio de Ricoeur provoca, al mismo tiempo, admiración y vértigo al considerar si todo este esfuerzo realizado ha sido tan noble como inútil.

Como si se tratase de una posible salida, propone: *«en última instancia, creo que lo que deberíamos hacer es dejarnos atraer al círculo y luego tratar de convertir el círculo en una espiral. No podemos eliminar de la ética social el riesgo. Apostamos a favor de cierta serie de valores y luego tratamos de ser consecuentes con ellos; por eso la verificación es una cuestión de toda nuestra vida» (IyU, 326).* Pero, ¿tendremos las fuerzas suficientes para volver a empezar? Y si se trata de verificar, ¿con qué criterio lo haremos? ¿No planteó ya Mannheim el problema de ser consecuentes y “congruentes” sin mayor resultado?

Hay un dato que el mismo Ricoeur nos da y que nos puede ayudar a entender este *desencanto* último:

«Cuando calamos más hondo, llegamos al nivel del poder. Para mí, el problema del poder es la estructura más desconcertante de la existencia (...) El poder continúa siendo una especie de punto ciego en nuestra existencia. Comparto con Hannah Arendt la fascinación por este problema» (IyU, 325).

¿Qué es lo que Ricoeur ha intuido en el tema del poder? Al hablar de la utopía de Saint-Simon, formula la «hipótesis fundamental de que lo que está en juego en la ideología y en la utopía es el poder. Es aquí donde la ideología y la utopía presentan su punto de intersección» (IyU, 314). Sobre el tema del poder tendremos oportunidad de profundizar cuando abordemos la relación entre ideología y totalitarismo.

Volvamos al símil de Geertz sobre la *enfermedad social* de la ideología, a la que Mannheim consideraba como “*cierta enfermedad espiritual*” (IyU, 194). Marx ha identificado un problema –la *deformación* de la realidad – mediante el diagnóstico marxista en sus causas materiales económicas inmediatas; Althusser nos ha puesto sobre aviso respecto a cómo una “ruptura epistemológica” puede provocar la afección de dicha enfermedad ideológica a órganos vitales; con la Escuela de Frankfurt y Habermas hemos visto el riesgo de una pandemia social y cultural, cuando la razón queda reducida a su uso instrumental-técnico y pierde su capacidad crítica; Max Weber extiende el parte médico de enfermedad o defunción, mediante el proceso de *legitimación* de la ideología, firmado conjuntamente por autoridad e individuo; Geertz y Ricoeur nos han despertado las ganas de vivir, cuando al presentarnos la ‘estructura simbólica de la realidad’ y su función de *integración* nos han recordado que estamos hechos para la salud y no para la enfermedad, aprendiendo a convivir con ésta última. Pero Mannheim tiene la última palabra: *el cáncer ideológico* se ha vuelto a reproducir, vence el *poder* de mutación de la enfermedad.

Sin asustarnos y aceptando los hechos, nos vemos obligados a un estudio más profundo de nuestra enfermedad, es decir, del término *ideología*. No basta un diagnóstico social ni una descripción de las funciones y desarrollo evolutivo. Hace falta conocer su origen y cómo interactúa con el propio organismo individual y social. François Rouleau en su artículo *La ideología como enfermedad del espíritu*<sup>133</sup> nos da algunas claves fundamentales.

---

<sup>133</sup> F. ROULEAU, “L’ideologia come malattia dello spirito” en *L’Altra Europa* n.1/217 (1988), pp. 87-102.



En primer lugar el término ideología tiene un doble origen: *idea* e *ídolo*. Y este hecho es lo suficientemente indicativo de la posible confusión entre el orden especulativo y el orden religioso:

*«Se trata, en efecto, de una ciencia que exige un acto de fe y de una religión que pretende ser ciencia. La forma ideológica es científica, el contenido es religioso: la argumentación se plantea como científica (las leyes necesarias de la historia), mientras que la actitud espiritual es la de creencia (la doctrina de la salvación)»<sup>134</sup>.*

Vladimir Solov'ëv sintetizaba en una frase las corrientes materialistas, mecanicistas, positivistas de su época: *«el hombre desciende del mono, por tanto, amaos los unos a los otros»*. Se trata de una amalgama entre falsa ciencia y verdad religiosa. La percepción de lo real y la experiencia espiritual terminan por confundirse en un pseudo-racionalismo. El resultado es una abstracción con un fuerte componente de coherencia emocional. La ideología nace cuando la ciencia se convierte en un científicismo y la religión se seculariza por medio de los *ídolos*.

Un segundo elemento que nos ofrece Rouleau es la ideología como un *proceso de abstracción* que pretende pasar por ser la realidad misma. Articula lo abstracto y lo concreto de tal modo que, cuando se ponen de manifiesto las propias deficiencias concretas apela a la propia teoría; y si el objeto de la crítica son las insuficiencias de la propia teoría, inmediatamente salta a las exigencias de los casos particulares. La ideología no proviene de la realidad sino que, mediante un proceso de abstracción, sustituye a la misma realidad. Para que surta efecto no puede haber ningún espacio que no esté controlado por este proceso, es decir, debe ser total<sup>135</sup>.

El tercer elemento recoge lo que acabamos de decir: *ideología y totalidad*. La ideología se presenta como respuesta total y definitiva a todos los problemas del hombre, teóricos y prácticos. Para poder decirlo “todo”, debe establecer una falsa relación con todos los órdenes del saber y actuar: falsa relación con el orden religioso, falsa relación con el orden científico, falsa relación con el orden político, falsa relación

---

<sup>134</sup> *Ibid*, p. 90.

<sup>135</sup> Utilizamos el término “*totalitario*” como interpretación exclusiva y única, sin posibilidad de crítica ni cambio; por el contrario, “*totalizante*” implica el dinamismo de un punto central que abraza cada aspecto particular sin que sea negado ni absorbido, pudiendo incrementarse con nuevos datos y experiencias.

con el orden filosófico. De modo progresivo y sutil la verdad se sustituye por la apariencia, la libertad por la necesidad, la conciencia individual por la conciencia social.

Hemos hecho referencia al artículo de Rouleau porque recoge sintéticamente los tres elementos que están presentes en la concepción de Berdiaev sobre la ideología: confusión entre ciencia y fe, proceso de abstracción y carácter totalitario.

## 2. *El mecanismo de la ideología según Berdiaev*

Dos obras de Berdiaev nos ayudan en su análisis sobre la ideología: *Las fuentes y el significado del comunismo ruso*<sup>136</sup>, escrita a mediados de los años treinta cuando muchos intelectuales occidentales se dejaban seducir y confundir por las nuevas ideas del comunismo sin conocer sus orígenes ni historia. Berdiaev, retomando sus artículos sobre *La verdad filosófica y lo verdadero de la intelligentsia* (1909) y *El espíritu de la revolución rusa* (1918), escritos en Rusia antes de su exilio, desarrolla de forma sistemática su pensamiento sobre el origen y significado del comunismo ruso. La segunda obra es *Esclavitud y libertad del hombre*<sup>137</sup>, con una primera parte introductoria sobre “la persona”, para pasar posteriormente a describir todas las formas posibles por las que el hombre es seducido y se deja seducir: el estado, la guerra, el nacionalismo, la revolución, el individualismo, el colectivismo... Esta obra no se limita al problema del comunismo sino que tiene como horizonte todo lo que sucede en Occidente.

Entramos en el contenido de estas obras con la siguiente pregunta abierta: ¿por qué la ideología permanece, aún hoy en día, como una enfermedad nueva? Dicho de

---

<sup>136</sup> La primera edición apareció en inglés en el año 1937 con el título: *The origin of russian communism*. London, G. Bles 1937. Un año más tarde en francés: *Les sources et le sens du communisme russe*. París, Gallimard 1938. El texto ruso se publica en el año 1955: *Istoki i smysl russkogo kommunizma*. París, YMCA-Press, 1955. Nosotros utilizaremos la traducción italiana: *Le fonti e il significato del comunismo russo*. Milán, Casa di Matriona 1985, con las siglas FSCR. El contenido de esta obra vuelve a aparecer reformulado en *Russkaja Ideja. Osnovnie problema russkogo misli XIX veka i načala XX veka* [La idea rusa. Problemas esenciales del pensamiento ruso desde el siglo XIX hasta comienzos del siglo XX]. París, YMCA-Press 1946. El motivo de dicha reelaboración fueron unas conferencias a jóvenes franceses que desconocían las circunstancias históricas, políticas y sociales del comunismo.

<sup>137</sup> N. BERDIAEV, *O rabstve i svobode čeloveka. Opit personalističeskoj filosofii* [En torno a la esclavitud y la libertad del hombre. Ensayo de filosofía personalista]. París, YMCA-Press 1939. La traducción francesa se publicó en el año 1946: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. París, Aubier 1946. Citaremos esta obra con las siglas ELH.

otro modo: ¿de dónde nace su capacidad para “mutar” de viejas a nuevas ideas, sin perder la fuerza de seducción?

## 2.1. Fuentes y significado del comunismo ruso: mixtura de ciencia y fe

Cuando Berdiaev debe caracterizar al pueblo ruso lo hace del siguiente modo:

*«Rusia y su pueblo pueden ser definidos únicamente a través de sus contradicciones. Con el mismo fundamento se puede caracterizar al pueblo ruso como un pueblo favorable al despotismo de Estado o, viceversa, como amante de la libertad con tendencia a la anarquía; es un pueblo proclive al nacionalismo que tiene un alto concepto de sí mismo en sentido nacional, pero también, dotado de un espíritu universal, más que ningún otro, capaz de tender a un ideal de humanidad universal; al mismo tiempo cruel y, sorprendentemente, humanitario; un pueblo proclive a causar sufrimientos y, de igual modo, capaz de una compasión infinita (...). En definitiva, un pueblo que busca el reino de la justicia-verdad, pero sabiendo que no se encuentra en este mundo»<sup>138</sup>.*

Si nos aproximamos a la historia de Rusia en sus mil años de existencia, aparecen continuamente dichas antinomias y contradicciones en los cinco grandes períodos de la historia del pueblo ruso, que Berdiaev establece: el origen en Kiev, las invasiones tártaras, el reino de Moscú, la Rusia imperial y el período soviético<sup>139</sup>. La historia es como un gran río, que comienza por un venero y que, al juntarse con otros, traza la primera línea sinuosa a la que se le da un nombre que queda grabado en la memoria de los pueblos; este río, recibiendo su caudal de lo alto con las lluvias y lo profundo con los manantiales, adquirirá la fuerza para horadar rocas y montañas, regar campos o ser medio de transporte. Pero también encontramos saltos de agua que suponen un corte y ruptura respecto a lo anterior, o, en ocasiones, se desborda causando daños materiales y humanos.

Para Berdiaev, no podemos hablar del comunismo ruso sin tener presentes las contradicciones y antinomias de la historia Rusia: el *despotismo* de los primeros reyes contrasta con el *kenotismo* (no resistencia al mal con un valor sacrificial) de los príncipes sucesores y del pueblo mismo a lo largo de generaciones; las llanuras como

---

<sup>138</sup> FSCR, p. 31.

<sup>139</sup> Las etapas y datos a los que nos referimos están escogidos a partir de las dos obras de Berdiaev ya mencionadas: *Las fuentes y el significado del comunismo ruso* y *La idea rusa. Problemas esenciales del pensamiento ruso desde el siglo XIX hasta comienzos del siglo XX*.

espacio inmenso, infinito donde el cielo y la tierra parecen besarse<sup>140</sup>, sufren, al mismo tiempo, la amenaza permanente de las invasiones tártaras, moscovitas, napoleónicas o nazistas; la declaración de Moscú como *Tercera Roma* le da un poder espiritual superior sobre las ciudades de Bizancio y la misma Roma, pero enseguida se convertirá en un *poder teocrático* que somete la Iglesia al zar o al estado; el *mesianismo ruso* como guardián de la “ortodoxia” –en cuanto verdadero cristianismo–, encontrará sus primeras fisuras con el cisma (*raskol*, división) de los Viejos creyentes; los *occidentalistas* se enfrentarán a los *eslavófilos* respecto a cuál es la identidad de Rusia: ¿Occidente, Oriente o ambos?; las revoluciones pueden tener la forma *institucional* (de arriba abajo) e, inmediatamente después, ser *populares* (de abajo arriba) con el denominador común de grandes sacrificios humanos y pérdida de vidas.

El comunismo ruso tiene sus propias fuentes y originalidad, a partir de lo que significa “*el alma rusa*”. No se trata únicamente de la aplicación de unos principios teóricos y acciones revolucionarias, sino que en él confluyen los movimientos políticos, sociales, culturales y religiosos de todo el siglo XIX: occidentalistas y eslavófilos, socialistas y nihilistas, populistas y anárquicos junto a todas las profecías de la literatura rusa<sup>141</sup>. Un siglo descrito por Berdiaev del siguiente modo:

«A comienzos del siglo XIX, el reinado de Alejandro I fue el más interesante del período petersburgués; ésta fue la época de las corrientes místicas, las logias masónicas, el cristianismo interconfesional, la Sociedad Bíblica, la Santa Alianza y las ambiciones teocráticas; la etapa de la guerra patriótica, los Decembristas, Puškin y la eclosión de la poesía rusa, del universalismo ruso que tuvo una influencia decisiva sobre la cultura espiritual de todo el siglo XIX. Es en esta época cuando se forma el alma rusa del siglo XIX» (IR, 28).

Y, respecto a la literatura nos dirá:

«La creación literaria de los grandes escritores rusos del XIX no surge por su alegre genio creador sino por un deseo ardiente de contribuir a la salvación del pueblo, de la humanidad, del mundo entero, y por una piedad, una compasión por el hombre condenado a la injusticia y la esclavitud. Los temas de la literatura permanecerán

---

<sup>140</sup> Grossman describe del siguiente modo la estepa calmuca: «en esta estepa la tierra y el cielo se han mirado recíprocamente tanto tiempo que se parecen como marido y mujer, dos seres que se han pasado la vida juntos... Es una tierra de espejismos: la frontera entre tierra y cielo, entre agua y salinas, se ha borrado... En un momento de extenuación es el hombre quien, a partir de la tierra y el cielo, crea el mundo de sus deseos» en V. GROSSMAN, *Vida y destino*, o. c., pp. 366-368.

<sup>141</sup> Cfr. Anexo III: *Autores del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, pertenecientes a diferentes movimientos político-sociales en Rusia*.

*cristianos, incluso en un época en que la conciencia de los escritores se ha alejado del cristianismo» (IR, 32).*

A finales del XIX confluyen y conviven todas las corrientes de pensamiento y movimientos político-sociales. La transformación del tipo de cultura se expresará principalmente en la diferente orientación de la conciencia y de los temas que se aborden:

*«Los ‘idealistas’ de los años cuarenta se interesaron principalmente por las ciencias humanas, la filosofía, el arte, la literatura. Sin embargo, los nihilistas de los años sesenta centraron su interés en las ciencias naturales y la economía política, un hecho que determinó anticipadamente los intereses de la generación comunista de la revolución rusa» (FSCR, 69).*

La tesis principal de Berdiaev en torno al marxismo la expresa en los siguientes términos:

*«En el sistema del marxismo se encierra una fusión de términos lógico-contradictorios de elementos materialistas, científico-deterministas, amoralistas, por una parte, y elementos idealistas, moralistas, religiosos, mito-poéticos por otra. Marx creó un verdadero mito en torno al proletariado. La misión del proletariado se convierte en objeto de fe. El marxismo no es sólo una ciencia y una política, sino que es también una fe, más aún, una religión. Y aquí reside su fuerza» (FSCR, 133).*

Cuando Berdiaev afirma que el marxismo es una “religión” no lo refiere tanto a los contenidos de lo que significa ésta en cuanto tal (apertura del hombre a una transcendencia, revelación de un Dios bondadoso al que el hombre se abandona, expresión comunitaria y social de los creyentes, transformación de la realidad...). Marx consideraba las religiones, al igual que la filosofía, la moral o el arte, como desfiguraciones ideológicas de situaciones económicas, *superestructura*. Se trata, más bien, de la “forma de la religión” a través del carácter dogmático de los principios materialistas económicos, la fe en la “idea del proletariado” y el carácter mesiánico y universal del comunismo.

Pero, las contradicciones internas de los mismos términos no tardan en llegar. Considera que:

*«La expresión ‘materialismo dialéctico’ constituye una expresión verbal absurda. No puede existir una dialéctica de la materia, ya que la dialéctica presupone el Logos, un sentido preciso; es posible únicamente una dialéctica del espíritu y del pensamiento.*

*Pero Marx ha transferido las propiedades del espíritu y el pensamiento a las entrañas de la materia» (FSCR, 131).*

El pensamiento, la razón, la libertad, la actividad creadora son expresión de un proceso material. Esta confusión de planos, hace que la dialéctica se transforme y desemboque en una exaltación de la voluntad y la actividad humana. Todo quedará determinado, no por el desarrollo objetivo de las fuerzas de producción sino por la lucha revolucionaria de las clases, es decir, por la actividad del individuo.

Muestra cómo en el marxismo hay dos principios que lo constituyen internamente: por una parte, el principio objetivo, científico, del materialismo dialéctico como principio explicativo de la realidad (la naturaleza como lucha continua de fuerzas, donde la economía tiene un valor absoluto, que generará, dentro del materialismo histórico, la lucha de clases como factor que permite avanzar la historia hacia el ideal comunista). Por otra parte, el principio religioso del marxismo establece en la clase proletaria el nuevo pueblo escogido (no olvidemos el pasado hebreo de Marx), llamado a ser el mesías, el libertador y el salvador de la humanidad, respuesta segura para las cuestiones más angustiosas de la vida. Pero, estos dos principios son incompletos por sí mismos ya que no se puede atribuir a una idea (materialismo dialéctico) el carácter científico si no ha sido probada, verificada en la propia experiencia. Además, se pregunta: ¿cómo es posible que de una lucha interna de fuerzas brote un principio universal? La frontera entre ciencia y filosofía quedan desdibujadas. Respecto al segundo principio, la fe en el proletariado, no se trata de una verdadera fe como relación personal con Otro, sino que es, más bien, una adhesión incondicional a un proyecto, a una idea.

La ciencia se convierte en un cientifismo y la religión en un secularismo, confundándose ambas, de tal forma que *idea e ídolo*, como veíamos anteriormente, son la forma de la ideología.

El debate histórico entre Lenin y Pléchanov<sup>142</sup> documenta esta fluctuación, confusión y formalismo de los principios marxistas. Para Lenin, el socialismo puede ser

---

<sup>142</sup> Berdiaev lo aborda en el capítulo VI, “El comunismo ruso y la revolución”, de la obra que estamos comentando *Fuentes y significado del comunismo ruso*. Para una visión de conjunto sobre la figura de Lenin en relación con la revolución rusa de febrero y octubre de 1917, así como de la guerra civil (1917-1922) cfr. L. FISCHER, *Vita di Lenin* (2 vols). Milán, Il Saggiatore 1967; A. B. ULAM, *Lenin e il suo*

desarrollado en Rusia, independientemente de la evolución del capitalismo y antes de la formación de una clase obrera numerosa; será el líder de la fracción bolchevique y fundador del movimiento comunista ruso y mundial. Para Pléchanov, la emancipación de la clase obrera debe ser realizada por los obreros mismos y no por un círculo revolucionario, ya que hace falta tiempo para crear una conciencia; no acepta la revolución bolchevique en cuanto toma del poder, por lo que será el líder de la fracción menchevique. Comenta Berdiaev cómo «*surge, entonces, una escisión en el marxismo ruso: por un lado, el ala ortodoxa con una marcada tendencia revolucionaria; por otro, el ala crítica más proclive a las reformas. Pero, la distinción entre marxismo ‘crítico’ y marxismo ‘ortodoxo’ era bastante formal y relativa ya que el marxismo ‘crítico’ era, en ciertos aspectos, más fiel al lado determinista y científico de la doctrina marxista que no el marxismo ‘ortodoxo’*» (FSCR, 137).

Si se trata de ‘formas’, ¿por qué triunfa el ala revolucionaria? ¿Qué es lo que tiene de específico y ‘ortodoxo’ a diferencia del ala ‘crítica’? Berdiaev da la clave a partir del concepto de *Lukacs* sobre la revolución y la actitud revolucionaria. La cuestión decisiva no es, de ningún modo, el extremismo radical de los fines y ni siquiera la naturaleza de los medios empleados en la lucha. Se trata de otra cosa:

*«El espíritu revolucionario es la totalidad, la integralidad en relación a cada acto de la vida. El revolucionario es aquel que, en cualquier acto individual que realiza, refiere dicho acto a un todo, a la sociedad entera, y lo somete a una idea central e incluyente de cualquier otra. Para el revolucionario no existen esferas delimitadas; no admite ningún fraccionamiento, ni iguales ni autonomía del pensamiento respecto a la acción, ni autonomía de la acción respecto al pensamiento. El revolucionario posee su concepción total del mundo, en la que la teoría y la práctica están orgánicamente fusionadas. La visión totalitaria en todo es, por consiguiente, el indicio fundamental de la actitud revolucionaria en relación a la vida»* (FSCR, 138).

Con esta premisa, el marxismo ‘crítico’ dejaba de ser una doctrina totalitaria al reconocer esferas autónomas y separadas de la totalidad, y se convertía en un método de conocimiento del problema social. Por el contrario, para el marxismo ‘ortodoxo’ la revolución es una filosofía y una religión, y no sólo una lucha unida a la cuestión social y política de la vida. Con Lenin, el bolchevismo se autodefinió como el único marxismo

---

*tempo*. Florencia, Vallecchi 1967; L. GRUPPI, *Il pensiero di Lenin*. Roma, Editori Riuniti 1970; G. MURA, *Lenin, teoria e prassi*. Roma, Studium 1971; R. W. CLARK, *Lenin, l'uomo dietro la maschera*, Milán, Ed. Bompiani 1990. Respecto a la revolución rusa, remitimos a los estudios de M. MALIA, *La rivoluzione russa*. Bolonia, Il mulino 1984 y R. PIPES – L. A. DALLA FONTANA, *La rivoluzione russa: della agonia dell'ancien régime al terrore rosso*. Milán, Mondadori 1995.

ortodoxo, es decir, totalitario e integral. El contenido de dicho marxismo desplaza los elementos deterministas, evolucionistas y científicos por aquellos de carácter mesiánico, mito-poético, religioso.

En el congreso del partido socialdemócrata, que tuvo lugar en Londres en 1903, la fracción “ortodoxa” obtiene la mayoría, llamándose a partir de ese momento *bolchevique* (*bol'she*, del ruso, significa ‘más’) en detrimento de la fracción “crítica”, que pasará a llamarse *menchevique* (*men'she*, del ruso, quiere decir ‘menos’). Las palabras tendrán un valor simbólico posterior en la revolución de 1917, cuando el bolchevismo se asocie al concepto de mayoría como fuerza y menchevismo se vincule con la noción de minoría como debilidad.

La conclusión que saca Berdiaev la refiere a la influencia de la ‘idea totalitaria’: *«esto nos demuestra qué gran poder puede tener una idea sobre la vida humana, cuando tal idea tiene un carácter de ‘totalidad’ y responde a los instintos de las masas»* (FSCR, 139). Y, así por ejemplo, el proletariado deja de ser una realidad empírica y pasa a ser la “idea del proletariado”. Basta una minoría que sea poseída y portadora de esta ‘idea’, con una voluntad revolucionaria exaltada, bien organizada y disciplinada, para que transforme todo en poco tiempo. Esta fue la labor de Lenin. Pero, en honor a los hechos y a los principios marxistas, *«él hizo la revolución en nombre de Marx, pero no según Marx. La revolución comunista fue hecha en Rusia en nombre del marxismo totalitario, del marxismo entendido como religión del proletariado, pero se realizó en contradicción con todo cuanto Marx afirmó en torno al desarrollo de la sociedad humana»* (FSCR, 139).

La idea totalitaria de la revolución del proletariado comienza a absorber las grandes categorías del pasado, a vaciar la experiencia como contenido de los términos y a articularlos con otro significado dentro de un nuevo proyecto. La diatriba entre Occidente (occidentalistas) y Oriente (eslavófilos), encuentra su respuesta en la forma del comunismo ruso que absorbe la filosofía de alemanes (Hegel, Schelling, Marx, Feuerbach) y franceses (jacobinismo ilustrado, Saint-Simon, Fourier) para afirmar la nueva Rusia; el *mesianismo* ruso como pueblo escogido, al igual que en su tiempo lo fue el pueblo hebreo con una misión respecto al resto de los pueblos, tendrá su nuevo contenido en el comunismo universal; el *populismo* como movimiento social de mediados del XIX, hecho fundamentalmente por campesinos que tratan de mantener



una identidad mediante sus tradiciones y expresiones comunitarias frente a la autocracia del estado, pasará a llamarse ‘proletariado’ en lucha contra los intereses de clase; el ‘socialismo del individuo’ como respuesta a sus sufrimientos, rápidamente se transformará en ‘socialismo colectivo’ en cuanto que la sociedad organiza la vida social de los hombres a partir del principio de la colectividad (Belinskij); el nihilismo – diferente del europeo–, que se presenta como movimiento de emancipación del hombre frente a cualquier poder establecido (Dios, moral, aristocracia, Estado) y con un carácter ascético, encontrará su hábitat en el materialismo dogmático; el anarquismo ruso de Bakunin, de origen aristocrático, al afirmar que “*la pasión de la destrucción es una pasión creadora*”, dará alas y métodos a los futuros revolucionarios de 1917; el marxismo “ortodoxo” de Lenin es el que traiciona los principios de Marx, pero imanta a intelectuales y a capas populares al autodefinirse como *verdad única salvadora*.

Pero, todo este proceso de transformación, de cambio de “*creencia integral a creencia integral*” no sucede de forma mecánica, sino con la aceptación del pueblo que considera “digno de fe y confianza” el nuevo sistema: «*el alma rusa podía pasar con gran facilidad de una creencia integral a otra creencia integral, a otra ortodoxia que abrazase por entero su vida*» (FSCR, 182). La vida, con toda su complejidad, aparentemente se hacía más sencilla, más racionalizada, de modo que el hombre y los pueblos se deslizaban y entraban en la nueva mentalidad:

*«Pero una enseñanza que contenga en sí una doctrina totalitaria, una doctrina que abrace toda la complejidad de la vida –no sólo la política y la economía, sino también el pensamiento, la conciencia y la creación intelectual–, una tal enseñanza no podía ser más que objeto de fe»* (FSCR, 159). «*El pueblo, que hasta ese momento había vivido de creencias irracionales y había sido sometido a un destino irracional, probó improvisadamente un entusiasmo, como alocado, por la racionalización de la vida entera (...) El pueblo ruso pasó del período ‘telúrico’, cuando vivía sometido a la potencia mística de la tierra, al período técnico»* (FSCR, 161).

Con el recorrido histórico y conceptual que llevamos hecho hasta ahora, podemos entender mejor que la *paradoja de Mannheim* marca el punto de inflexión respecto al estudio de la ideología al mirarla desde su origen: la ideología posee una estructura conceptual totalizante. Ricoeur lo señalaba del siguiente modo: «*una concepción total se da cuando se concibe la ideología, no como una doctrina entre otras, sino como toda la estructura conceptual misma*» (IyU, 195). En el momento en el que admitimos la premisa de que “*todo es ideológico*”, y todo es “todo”, la

consecuencia lógica llega sola. Por ello, la respuesta crítica a la ideología que dará Berdiaev en su momento, no vendrá por nuevas ideas sino por una *experiencia creativa* que establece una nueva relación con la realidad, ya no de copia sino de *transfiguración* en cuanto transformación ‘desde dentro’, sin eliminarse ni diluirse las partes que entran en juego.

Un segundo elemento de reflexión es la relación entre *legitimidad* de la ideología y *creencia* -en terminología weberiana-, o entre *ciencia* y *fe* -en palabras de Berdiaev-. Weber situaba la legitimidad en relación a las motivaciones del individuo (racionales, tradicionales, carismáticos), dando lugar a las *creencias*<sup>143</sup>. Por muy científico que quiera presentarse un estudio, por muy materialista que sea un principio, siempre es necesario el refrendo del individuo o la comunidad, tiene que darse un “más”, un “además”, en cuanto creencia en la legitimidad. Con ello queremos indicar que aunque la ideología por naturaleza sea totalitaria, no producirá sus efectos hasta que el individuo o grupo social lo acepten. Y, aquí, ya se abre una fisura, una “brecha” diría Ricoeur, entre la construcción monolítica de la ideología y la autoconciencia del sujeto.

## **2.2. El proceso de abstracción en la ideología: confusión, separación y sustitución**

¿Cómo opera la ideología? Tomaremos como referencia la obra de Berdiaev *Esclavitud y libertad del hombre*, publicada en 1939 cuando nuestro autor ve el arco complejo de lo que sucede tanto en Oriente como en Occidente. Describe la paradoja de nuestro tiempo con la imagen del relato de Hegel sobre “el amo y el esclavo”: «*el hombre busca la libertad, aspira a ella con todas sus fuerzas, y sin embargo sucede que no sólo cae fácilmente en la esclavitud, sino que ama la esclavitud. El hombre es al mismo tiempo amo y esclavo*» (ELH, 63). El mismo señor es esclavo de los otros al querer mantener su posición, y el esclavo, por razón de su condición, se mira y se define a sí mismo por aquello que hace y le piden. ¿Cómo salir de este círculo vicioso? Berdiaev señala que el problema se plantea al nivel de la *estructura de la conciencia*:

---

<sup>143</sup> Dos autores que ayudan a relacionar y diferenciar los términos “ideas y creencias” son J. WILLIAM (1842-1910) con su obra *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular* (Stuttgart, 1899) y J. ORTEGA Y GASSET, con el texto clásico *Ideas y creencias* (Buenos Aires, 1940). Las ideas las tenemos y pueden cambiar, mientras que las creencias es algo “en lo que se está”. William será uno de los autores que influirá en Charles Taylor.

«Existen tres estados del hombre, tres estructuras de conciencia, que corresponden respectivamente a lo que designan los nombres: 'amo, 'esclavo', 'hombre libre'. El amo y el esclavo son correlativos, no pueden existir el uno sin el otro. En cuanto al hombre libre, existe por él mismo (...) El hombre sólo puede ser libre si recupera su naturaleza espiritual, si se reconoce a sí mismo como siendo un ser libre, como ser espiritual (...) El amo no es más que una imagen de esclavo, hecha para engañar al mundo» (ELH, 64-65).

¿Cómo es posible que el hombre ame la esclavitud? ¿Acaso el amo no se da cuenta que también él es esclavo? ¿De qué sirve liberar al esclavo si se convierte en un nuevo amo? ¿No será todo un autoengaño de cara al mundo? La *paradoja de Mannheim* vuelve a resonar como un canon musical, ésta vez en clave social. Para poder llegar al *estado del hombre libre*, sin que se convierta en un sueño utópico, hace falta desvelar cada equívoco como ha hecho nuestro autor en relación al amo y el esclavo.

Berdiaev irá recorriendo cada uno de los aspectos de la realidad con la cual el hombre entra en relación: el Ser, Dios, la naturaleza, la sociedad, la civilización, el individuo, el estado, la guerra, la nación, la aristocracia, la vida burguesa, la revolución, lo colectivo, la sexualidad, la belleza, el arte, la historia y la muerte. De todo ello el hombre puede ser esclavo si no es consciente, puesto que «se trata del problema de la estructura de la conciencia» (ELH, 64):

«El cambio de orientación de la lucha por la libertad humana, por la revelación del hombre libre significa ante todo un cambio de estructura de la conciencia, un cambio en la escala de valores. Se trata de un proceso profundo, en el cual los resultados son lentos en manifestarse. Se trata de una revolución interior y profunda, que se desarrolla, no en el tiempo histórico, sino en el tiempo existencial. A este cambio de estructura en la conciencia corresponde un cambio en la manera de concebir la inmanencia y la transcendencia, así como en sus relaciones» (ELH, 75)<sup>144</sup>.

Abordamos el contenido de esta obra de un modo transversal, a partir de dos apartados: por una parte, el proceso de abstracción, objetivación y seducción, y por otra, la hipnosis social mediante símbolos y emociones.

---

<sup>144</sup> Resuenan en estas palabras el pensamiento de Max Scheler (1874-1928) con su obra *Ética. El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (Halle, 1913-1916), un trabajo en dos volúmenes que escribió entre 1913 y 1916, en el que critica el enfoque meramente formal de la ética kantiana y establece un nuevo fundamento en el estudio de los valores en relación directa a la persona, y no únicamente a la conciencia como sostenía Husserl. Berdiaev conoció directamente a Max Scheler: «me interesó mucho conocer personalmente a Max Scheler por cuanto en sus libros guardaba mucha afinidad con mi pensamiento. Era un hombre de gran talento, el filósofo alemán más interesante de nuestra época. Sin embargo, no percibí en él una idea central de la existencia» en AE, p. 235. Otro dato de interés sobre la misma temática es la relación entre Berdiaev y Mounier, influyendo el primero sobre el segundo en la redacción del *Manifiesto al servicio del personalismo* (París, 1936).

### a) Abstracción, objetivación y seducción

Señala Adriano dell'Asta cómo «*el peligro no está tanto en una u otra ideología, sino en la forma ideológica del pensamiento, en el mecanismo que conduce que la realidad sea sustituida por la idea, no por cualquier idea, sino por la idea en cuanto tal, en su abstracción puramente formal que espera cada vez ser colmada por los ideales que serán escogidos en el proceso de ideación*»<sup>145</sup>.

La ideología lleva a cabo todo un proceso de confusión y separación entre la realidad y la idea: la idea nace de la realidad para, posteriormente, confundirse con ella (primer momento de *confusión*); con el tiempo, la idea se separa de la misma realidad al establecerse como principio único de interpretación (segundo momento de *separación* mediante la objetivación); el triunfo de la ideología llegará cuando la realidad quede eliminada en nombre de la *idea* (tercer momento de *sustitución* o destitución). Veamos algunos ejemplos.

El hombre frente al Ser, Dios y la naturaleza puede ser libre o esclavo. Depende de si se mantiene en relación con un objeto o si se sitúa en una clave existencial, vital. «*El problema del Ser consiste ante todo en saber en qué medida el Ser es ya una construcción del pensamiento, es decir, una objetivación efectuada por el sujeto, dicho de otro modo, una producción secundaria, y no primaria*» (ELH, 80). Cuando presentamos el Ser como lo 'general', lo 'universal' y transformamos lo personal, lo 'singular', en particular y parcial, ya estamos dentro del proceso de objetivación. La causa de este error se debe a una confusión entre el plano lógico y el plano existencial: «*el error consiste en la oposición lógica entre lo general y lo particular, lo universal y el individuo. Pero esta oposición es el producto de un pensamiento objetivante. Dentro de la existencia, lo particular, lo individual es universal, al igual que lo concreto es universal, de modo que lo universal en tanto que 'general' no existe*» (ELH, 81). Berdiaev distingue entre Ser objeto y Ser sujeto, poniendo de manifiesto que es el hombre con su libertad quien determina la modalidad del conocimiento: «*la esclavitud tiene su fuente en el Ser en cuanto objeto, en el Ser exteriorizado, bien bajo la forma racional o bien bajo la forma vital. El Ser, en tanto sujeto, es otra cosa distinta y*

---

<sup>145</sup> A. DELL'ASTA, "Berdiaev e l'ideologia" en AA.VV., *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*. Milán, Jaca Book 1991, p. 44.

*debería llamarse de un modo diferente. El Ser, en cuanto sujeto, es existencia personal, libertad, espíritu» (ELH, 88).*

Al abordar el tema de Dios, Berdiaev nos invita a estar atentos a distinguir entre Dios en tanto *misterio* que existe y Dios en cuanto *objeto* creado por una idea humana. Para entender este punto, nos señala la siguiente paradoja: el hombre crea una imagen de Dios con la cual se esclaviza a sí mismo. *«La paradoja reside en el hecho que el Dios objetivado es un Dios alienado por el hombre y el poder, al mismo tiempo que, un Dios corto y limitado creado por el hombre refleja lo que el hombre tiene de corto y limitado. El hombre se convierte de este modo en el esclavo de lo que él mismo ha objetivado y exteriorizado» (ELH, 90).* Dios, tal y como se manifiesta a la conciencia humana, lleva un sello de antropomorfismo y sociomorfismo. *«Las ideas que el hombre se hace de Dios reflejan, en efecto, las relaciones sociales de los hombres, las relaciones entre la esclavitud y la dominación con la cual se ha tejido la historia de la humanidad» (ELH, 90).* El punto de partida que propone Berdiaev es distinto: *«Dios es un Misterio, pero un Misterio hacia el cual el hombre trasciende y con el cual comulga» (ELH, 91).* A partir de aquí el hombre puede caer en la idolatría de concebir a Dios como objeto, o bien entrar en relación con él al verlo como sujeto:

*«Dios concebido como objeto, con todo lo que caracteriza al mundo de la objetividad, se ha convertido en una fuente de esclavitud. Dios, en tanto que objeto, no representa más que la fuerza de determinación natural o de dominación social, elevada a lo absoluto. Lo que el determinismo es para la naturaleza, la dominación es para la vida social. Pero Dios, en tanto que sujeto, en tanto que extraño a toda objetivación, es amor y libertad, y no determinismo y dominación. Él mismo es libertad y no da otra cosa que libertad» (ELH, 91).*

Es en el cristianismo donde se revela el verdadero rostro de Dios, por medio de su Hijo que sufre con el hombre y con el mundo, él es el Amor crucificado, el liberador: *«Dios se revela como lo Humano. Es, en efecto, lo Humano lo que constituye el principal atributo de Dios, y no el todopoderoso, omnisciente: lo Humano, la libertad, el amor, la aceptación del sacrificio (...). Es el hombre mismo, el hombre terriblemente inhumano quien deforma su imagen, pero Dios es humano y exige lo Humano. Es lo humano lo que constituye la imagen de Dios en el hombre» (ELH, 93).* La alternativa a un pensamiento objetivante de Dios en sus formas dualistas o monistas es siempre la experiencia de un encuentro: *«que revista la forma de la extrema transcendencia*

*dualista o la del extremo inmanentismo monista, la objetivación es siempre una fuente de esclavitud y está en contradicción con la experiencia existencial del encuentro del hombre y Dios» (ELH, 99).*

¿Qué es lo propio del hombre en relación con la naturaleza? El hecho de ser microcosmos, que le permite ser más que la naturaleza. *«El hombre, por su imagen, el hombre en tanto que hombre, no es una parte de la naturaleza, sino una reproducción de la imagen de Dios. Hay naturaleza en el hombre pero el hombre no es naturaleza. El hombre es un microcosmos y, por este hecho, no constituye una parte del cosmos» (ELH, 104).* Al igual que lo dicho respecto a la relación con el Ser o con Dios, todo depende de cómo se considera la naturaleza, si como objeto o como sujeto: *«la naturaleza esclaviza, en tanto que objeto, es una naturaleza que determina desde fuera, que despersonaliza y ahoga toda existencia interior. Pero la naturaleza, en cuanto sujeto, expresa la existencia interior del cosmos, su existencialidad y significa libertad. La subjetividad irrumpe en la objetividad, la libertad en la necesidad, la persona en el reino de lo 'general'» (ELH, 105).*

Las “ideas” del Ser, Dios y la naturaleza ejercen una fuerte *seducción* respecto al hombre ya que ponen de manifiesto una doble exigencia profunda que éste lleva dentro de sí: la superación del límite de la existencia y el deseo de una plena comunión. Sin estas exigencias internas al hombre no se entendería por qué y cómo cede tan fácilmente a la seducción de las ideologías. *«Llamo seducción cósmica, una superación extática de los límites de la existencia personal, un vuelo hacia el cosmos elemental, una espera de comunión con él. Es lo que está en la base de todos los cultos orgiásticos. Pero el resultado obtenido ha sido siempre, no la superación de la existencia limitada de la persona y una comunión con el cosmos, sino el despojo de la forma misma de la persona, su disolución» (ELH, 110).* Toda esta seducción cósmica tendrá sus consecuencias fatales en la vida social: la sociedad se concibe como un organismo con una base cósmica, en el que el hombre es un simple órgano más, donde todas sus libertades se encuentran abolidas. La exaltación de la idea de organismo y orgánico da a la filosofía social una base ilusoriamente cósmica, místico-biológica. Con ello, entramos en un segundo bloque de ámbitos donde la ideología opera como hipnosis mediante la sociedad, el estado y la nación.

## b) Hipnosis social mediante mitos y emociones

Para Berdiaev, el hombre vive en un estado de *hipnosis social*. «*La hipnosis no deja de sugerirle la convicción de que es únicamente de la sociedad de quien ha recibido su libertad. Es como si la sociedad le dijese: “tú eres mi producto, todo lo que tú tienes como lo mejor, me lo debes a mí; también tú me perteneces y tú debes darte a mí completamente”*» (ELH, 113). El problema se plantea cuando la objetivación de la existencia humana y su proyección hacia fuera crean la ‘sociedad’, con la pretensión de ser una realidad superior y anterior a la del hombre y la persona. El primado de la sociedad sobre la persona lo encontramos en sociólogos como J. de Maistre, Bonald, Auguste Comte y Charles Maurras.

Este proceso de objetivación es el que da lugar a los estados y sociedades totalitarios: «*es en virtud de una ilusión nacida de la objetivación como se atribuye a la sociedad un carácter orgánico. Ya no es solamente el estado totalitario, sino también la sociedad totalitaria la que se constituye como mentira esclavizante*» (ELH, 117). El poder que el estado ejerce sobre los individuos se convierte en una hipnosis invencible: «*el estado no es una persona, ni un ser, ni un organismo, ni una esencia, no tiene existencia propia, pues no existe más que en y para los hombres que lo componen y lo representan en cuanto centros existenciales. Y, sin embargo, la hipnosis ejercida por el poder es invencible. El estado no es más que una proyección, una exteriorización, una objetivación de los estados propios del hombre*» (ELH, 160).

Nos encontramos con el mismo fenómeno en los nacionalismos: «*el atractivo que ejercen los nacionalismos y la esclavitud que imponen, son mucho más fuertes que los del estado (...). Se trata, en efecto, de un sentimiento profundamente enraizado en la vida emocional del hombre*» (ELH, 182), debido a que el Todo nacional lo vive como una parte de sí mismo. De todos modos, el nacionalismo es un fenómeno muy complejo. Berdiaev constata el cambio de valoración entre lo personal y lo colectivo. «*Cuando lo que es considerado como muy malo por parte del hombre individual, si se lleva a cabo por realidades colectivas el punto de vista cambia inmediatamente: el mal se convierte en un bien, un deber moral, un valor ideal y supra-personal. Egoísmo, avaricia, presunción, orgullo, voluntad de poder, odio hacia los otros, violencia: todo esto se encuentra transformado en virtudes desde el momento en que se trata, no de la persona, sino del conjunto nacional*» (ELN, 183). El dinamismo de la ideología

nacionalista toma la parte por el Todo, confundiéndolas de modo intencionado: *«los ideólogos del nacionalismo se jactan de representar el Todo, mientras que el resto de las corrientes ideológicas serían las partes, de tales o cuales clases. En realidad, nada más fácil que el escamoteo que consiste en hacer pasar el interés de clase por el interés del Todo. Haciéndolo, se confunde a los otros y se confunde uno a sí mismo»* (ELH, 185).

El proceso por el cual la persona se vincula y depende totalmente de la colectividad es descrito en tres pasos. El primero, tomar la parte por el todo mediante la confusión: *«el hombre forma parte de varios grupos sociales: familia, clase, profesión, nacionalidad, estado, etc. Objetivando estos grupos que, por relación a él, no tienen más que un significado funcional, se los representa como colectividades a las cuales se subordina como una parte al todo y en las cuales se encuentra, por decirlo de algún modo, disuelto»* (ELH, 223). Segundo, la imagen colectiva se presenta como real y suprema gracias a la objetivación: *«se forma una única colectividad centralizada, que toma forma de realidad y valor supremos. Es cuando comienza el verdadero atractivo del colectivismo. Se convierte en una especie de Iglesia»* (ELH, 224). El tercer paso es la disolución o sustitución de la propia conciencia: *«el colectivismo exige una exteriorización completa y definitiva de la conciencia y su transferencia a los órganos de la vida colectiva»* (ELH, 224).

¿Cuál es la relación entre conciencia social y conciencia personal? Del mismo modo que venimos describiendo para otros temas, Berdiaev deshace el equívoco de los términos: *«es sólo en cuanto metáfora como nosotros hablamos de la existencia de una conciencia nacional, social o de clase. Es siempre en el hombre, en la persona donde la conciencia tiene su centro existencial. Pero el proceso de objetivación puede llevarnos a una exteriorización de la conciencia, susceptible de tener la ilusión de que existe verdaderamente una conciencia social»* (ELH, 226). Distinguir entre actos personales y actos sociales es fruto de una abstracción, ya que lo social es siempre inmanente a la persona como, del mismo modo, lo personal siempre tiene una proyección social.

Berdiaev constata la paradoja en el desarrollo de la misma revolución: lo irracional se vuelve racional. *«He aquí que aparece lo que hay de paradójico en las revoluciones. Siendo todo irracional, causado por el desencadenamiento de instintos*



*irracionales, las revoluciones son el producto de ideologías racionalistas que comportan procesos de racionalización. Se sirve de fuerzas irracionales para realizar palabras de orden racional»* (ELH, 213). Los dos ejemplos que nos da Berdiaev son la revolución francesa y la revolución rusa.

¿Dónde radica el origen de esta hipnosis? ¿Por qué el hombre se deja fácilmente seducir? Berdiaev pone de manifiesto el factor emocional que late tras la voluntad de poder. *«El poder tiene siempre un carácter irracional y se apoya sobre creencias irracionales y sobre la vida emocional, igualmente irracional. Para realizar su voluntad de poder, el estado tiene siempre necesidad de mitos; no podría existir ni mantenerse sin la ayuda de símbolos irracionales»* (ELH, 161).

Las revoluciones introducen nuevos símbolos y mitos, como el de la soberanía del pueblo en cuanto soberanía infalible (Rousseau), el mito del proletariado como clase mesiánica llamada a librar a la humanidad (Marx), el mito del estado, el mito de la raza, etc... *«Una revolución llega a ser siempre el objeto de un mito y obedece a la dinámica del mito, y lo más remarkable es que el mito no es solamente una invención de la imaginación popular, sino también una creación de sabios. El hombre experimenta una necesidad irresistible de personificar fuerzas y cualidades»* (ELH, 218). Los juicios personales comienzan a confundirse con los juicios colectivos en la forma de emoción:

*«Los dirigentes y los partidos son capaces de ahogar completamente la conciencia personal. Un hombre puede ser capaz de juicios personales y poseer una conciencia personal, lo que no impide que del mismo modo sus juicios como su conciencia estén limitados y sujetos por las emociones y juicios colectivos. Estas emociones pueden dar lugar a hombres crueles y sanguinarios, como a generosos y capaces de sacrificios»* (ELH, 224).

¿Cuál es el beneficio que ofrece la sociedad colectiva al hecho de que el hombre pierda su capacidad de juicio? La seguridad frente a la lucha por la vida.

*«Bajo la influencia de la vida colectiva, el hombre se siente menos desarmado que frente al peligro y la prueba, siente menos la necesidad de garantizar su seguridad. Esta es una de las causas del atractivo que ejerce el colectivismo. Es muy peligroso ver que el objetivo final sea el de una organización cualquiera, donde todo el resto es un simple medio en vistas al fin»* (ELH, 224).

Otros factores sociales o culturales que analiza Berdiaev, por los cuales el hombre se deja seducir son la civilización, la aristocracia, el individualismo, la vida burguesa, el colectivismo, la sexualidad, la experiencia estética, la historia, la muerte... El denominador común es que cambian los medios por fines, produciendo el desajuste en el hombre y su posterior esclavitud.

*«La mentira resulta de la transformación de medios en fines, y cuando los fines se pierden de vista resultan inaccesibles. La civilización había nacido para servir de medio, pero se ha convertido en un fin que ejerce sobre el hombre un poder despótico. La cultura, con todos sus valores, es un medio que debe servir al desarrollo de la vida espiritual, pero se ha convertido en un fin, que ahoga la libertad creadora. Este es el resultado inevitable de la objetivación que crea un abismo entre los medios y el fin» (ELH, 144).*

Llama la atención la facilidad y versatilidad que puede tener la ideología para presentarse bajo aspectos diferentes. Ello nos confirma que, como indicábamos al principio de este apartado, *«el peligro no está tanto en una u otra ideología, sino en la forma ideológica del pensamiento»*. La abstracción puramente formal permite pasar rápidamente por la sociedad y el estado, lo individual y lo colectivo, lo natural y lo revolucionario, la cultura y la civilización, el nacionalismo y la guerra, lo aristocrático y lo burgués. La solución no puede ser una nueva idea, sino más bien la recuperación del *hombre concreto* en toda su existencialidad, capaz de entrar en relación con cualquier realidad sin llegar a la disolución de su propia conciencia: *«no es la persona la que forma parte de la nación, sino la nación la que forma parte de la persona, la que está incluida en la persona, como uno de sus contenidos cualitativos. Lo ‘nacional’ forma parte del hombre concreto»* (ELH, 183). Lo mismo sirve para la sociedad, el estado, lo universal, la conciencia social..., todo ello injertado en el sujeto concreto, por medio de su conciencia personal.

Partir del hombre concreto, del sujeto existencial<sup>146</sup>, tiene otra consecuencia en el orden del conocimiento: se deshace el equívoco de términos que habitualmente se da entre ‘lo objetivo’ como lo verdadero, y ‘lo subjetivo’ como algo relativo.

---

<sup>146</sup> Nos encontramos con una continuidad de pensamiento en autores como Berdiaev, Jaspers, Gabriel Marcel y Ricoeur. En la obra de este último, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: filosofía del misterio y filosofía de la paradoja* (París, 1947), compara a ambos autores con un contenido que recuerda al pensamiento del autor ruso. Berdiaev encuentra en Jaspers una visión de la existencia como condición humana que, en las situaciones límites, le abre al misterio del ser. Por otra parte, sabemos que los

*«Los conocimientos menos objetivados y menos obligatorios son los que afectan más estrechamente a la existencia humana. Lo que se presenta como más objetivado y obligatorio aparece como lo más ‘objetivo’, es decir, como lo más próximo a la verdad. Lo menos objetivado y lo menos obligatorio es, por el contrario, considerado como formando parte de lo ‘subjetivo’, es decir, como lo menos capaz de resistir la prueba de la verdad. Esta forma de ver descansa sobre una falsa identificación de lo objetivo y lo verdadero. En realidad, es en el sujeto y no en el objeto, donde reside el criterio de la verdad. El objeto es una creación del sujeto» (ELH, 129).*

¿Qué sucede cuando se descompone la persona? *«La descomposición de la persona equivale a la disolución en elementos intelectuales, emocionales, sensuales, donde cada uno busca afirmarse a sí mismo negando los otros. Es la descomposición del centro vital del hombre» (ELH, 148).* Cada elemento se vuelve autónomo. Pero esto no genera una mayor seguridad en el individuo sino, por el contrario, un miedo que lo esclaviza: *«el hombre, habiendo perdido su unidad, se convierte fácilmente en presa del miedo que, antes que cualquier otra cosa, contribuye a mantenerlo en la esclavitud» (ELH, 149).* La tarea será, por consiguiente, recuperar la propia totalidad: *«la persona es una totalidad, de modo que el mundo objetivado al que se opone está hecho de fragmentos. Sólo la persona total, imagen de un ser superior, es capaz de concebirse como un todo y de enfrentarse con todas las partes al mundo exterior» (ELH, 149).* Este punto nos introduce en la siguiente sección.

### **3. El poder de la ideología totalitaria frente al ‘hombre libre’**

Recordemos los tres elementos que configuran “la ideología como enfermedad del espíritu”, descritos por Rouleau: en el primer factor señalábamos cómo la palabra ideología proviene de *idea* e *ídolo*, poniendo de manifiesto la interacción y mezcla de un cientificismo y una religión secularizada; con Berdiaev hemos hecho un recorrido histórico sobre el comunismo ruso, documentando dicho fenómeno. El segundo factor

---

frecuentes diálogos entre Berdiaev y Marcel, les aproximarán en muchas posiciones. Más tarde, Ricoeur dará el salto a la hermenéutica después de la lectura de Jaspers y Marcel. Ricoeur distingue entre filosofía existencialista, cerrada sobre sí misma, y filosofía existencial en la que el yo se abre al TÚ, con la percepción de una desproporción. Ricoeur situará en el *texto*, el punto de trabajo como mediación entre finitud e infinitud, a través de las metáforas. Poco a poco van emergiendo elementos que nos permiten insertar el pensamiento ruso, al menos de forma germinal, en los grandes debates filosóficos entre fenomenología, existencialismo y hermenéutica sobre el criterio de verdad en el sujeto concreto existencial.

ha sido el proceso de abstracción que lleva a cabo la ideología y que pretende pasar por ser la realidad misma, mediante la hipnosis social, la seducción y un fuerte componente emocional que supla a la verdad. El tercer factor es *ideología y totalidad*: la ideología se presenta como respuesta total y definitiva a todos los problemas del hombre, teóricos y prácticos. La ideología tiene una forma totalitaria que, como un parásito o virus, necesita un cuerpo para actuar. Este es el argumento que desarrollaremos en esta tercera sección: haremos una exposición general sobre qué es el totalitarismo, acompañados por Hannah Arendt; entraremos en el corazón de la experiencia totalitaria a partir del comentario que Berdiaev hace a *La leyenda del Gran Inquisidor* de Dostoevskij; por último, abriremos una ventana, a través del testimonio y experiencia de la literatura rusa del siglo XX, como crítica y respuesta disidente al totalitarismo soviético.

### 3.1. Los orígenes del totalitarismo: aportaciones comunes de Berdiaev y Arendt

Hannah Arendt (1906-1975) se encuentra en París con Berdiaev en casa de Gabriel Marcel a finales de los años treinta. Sus orígenes son distintos y sus recorridos intelectuales diferentes: Arendt, alemana y judía, tiene como maestros a Heidegger y Jaspers, y dedica su actividad intelectual a la teoría política; Berdiaev, ruso y cristiano ortodoxo, ofrece una visión de los problemas a partir de su experiencia espiritual filosófico-religiosa. Ambos han tenido que abandonar sus países a causa de los totalitarismos nazista y comunista, respectivamente. Si Berdiaev permanece en París, Arendt concluirá su exilio en Estados Unidos.

*«Hannah Arendt conoció a un grupo de prófugos políticos rusos, de modo que entró en contacto con la atmósfera cristiano-existencialista que se respiraba en los círculos de los emigrados rusos reunidos en torno a los filósofos Nikolai Berdiaev y Lev Sestov. Arendt tenía en común con estos rusos una intensa admiración por Kierkegaard, y de Berdiaev admiraba Los orígenes del comunismo ruso, publicado en 1937. Aún no frecuentaba sus círculos»<sup>147</sup>.*

Poco será el tiempo de estancia en Francia, hasta 1941. Pero, su obra abordará muchos temas que se entrelazan con el pensamiento de Berdiaev: en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) lo cita en varias ocasiones; *La condición humana* (1958) es una reflexión sobre el modelo político de la antigua Grecia, basada sobre la relación

---

<sup>147</sup> E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore al mundo*. Turín, Bollati Boringhieri 1994, p. 171. El texto original se publicó en 1982.

interpersonal y el reconocimiento singular del hombre, a diferencia del modelo de la cultura moderna donde todo se ordena en relación a la construcción del estado; en *La banalidad del mal* (1963) desvela cómo la ideología totalitaria anula la relación con la realidad y suspende el juicio, convirtiendo a los hombres en piezas de un mecanismo, como fue el caso del oficial Eichmann<sup>148</sup>; *Sobre la revolución* (1963) es un estudio de los procesos revolucionarios de Estados Unidos y Francia, descubriendo una raíz ideológica última que confiere al estado el poder único para solucionar los problemas sociales; su última gran obra *La vida del espíritu* (1978), obra póstuma e incompleta, es una continuación de *La condición humana*, en la que trata de determinar qué es lo específico del hombre partiendo de su interior: *pensar, querer y juzgar*. Su teoría política evoluciona hacia una antropología filosófica: hay “algo irreductible” en el hombre que, cuando entra en juego mediante el juicio y la experiencia de comunidad, ningún poder puede hacerle frente. El ejemplo más claro es la misma vida de Arendt, libre de condicionamientos sociales o modas intelectuales, entrando en sintonía de espíritu con la obra de Berdiaev<sup>149</sup>. Ambos no quieren perder el patrimonio recibido de la *libertad del hombre singular*, y estarán dispuestos a desvelar equívocos, a criticar sistemas cerrados sobre sí mismos y a construir propuestas a partir de las propias experiencias.

¿Qué entendemos por totalitarismo<sup>150</sup>? ¿Cuál es su relación con la ideología?  
¿Por qué surge como forma política y social nueva en la Edad Moderna y

---

<sup>148</sup> Karl Adolf Eichman (1906-1962) fue teniente coronel de las SS y planificó el exterminio de los judíos en Polonia durante la II Guerra Mundial. Escapa a Sudamérica, pero será localizado por los servicios secretos israelíes y trasladado ocultamente a Jerusalén en 1961 para ser juzgado y condenado a muerte. El caso planteaba los siguientes interrogantes jurídicos y éticos: ¿quién soy yo para juzgar hechos del pasado a los que no he asistido?, ¿qué ley o principio ético puede invocarse, si Eichman tan sólo cumplió las órdenes de sus superiores conforme a un ordenamiento jurídico propio? Hannah Arendt, residiendo ya en los Estados Unidos, se traslada hasta la capital israelita para cubrir la información. Será criticada por su posición poco pro-israelita, al invocar el principio de “crímenes contra la humanidad” antes que “contra el pueblo judío”, como fundamento para una argumentación jurídica y ética. En el caso preciso de Eichman, el punto determinante es la responsabilidad personal que se diluye cuando entra la ideología totalitaria. Cfr. ARENDT, H. “La responsabilità personale sotto la dittadura” en *Responsabilità e giudizio*. Turín, Einaudi 2004, pp. 15-40.

<sup>149</sup> Un estudio que compara a los dos autores lo encontramos en M. VEZZALI, *Davanti al Novecento. Persona e condizione storica in Nikolaj Berdjaev e Hannah Arendt*. Rávena, Itaca 2008.

<sup>150</sup> La bibliografía sobre el tema del totalitarismo es amplia. Al estudio de Arendt, añadimos los siguientes: S. FORTI, *Il totalitarismo*. Roma, Laterza 2001 en el que aborda el concepto, la construcción de modelos y la filosofía que subyace; G. ORWELL, *1984*. Madrid, Mestas 2003, un relato ficción que describe con gran realismo la vida de la sociedad a partir del totalitarismo como *distopía* o *antiutopía*, es decir, una sociedad ficticia e indeseable por sí misma; G. ZAPITELLO, “Lo Stato totalitario” en *Russia Cristiana*, n. 5/1982 (185), pp. 59-89 sobre los elementos que articulan el funcionamiento del totalitarismo soviético; M. GELLER, “Il totalitarismo” en *L'Altra Europa*, n.6/216 (1987), pp. 89-97,

Contemporánea, y no anteriormente? ¿En qué se diferencia de la tiranía, la dictadura y el absolutismo? ¿Qué fuerza tiene para arrastrar a las masas? ¿Por qué el recurso a la violencia y el terror para completar su propio proyecto?

El prefacio a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* nos da una clave de método para entrar en el hecho histórico de los totalitarismos:

«Comprender no significa negar las atrocidades, deducir el hecho inaudito de lo precedente, o explicar los fenómenos con analogías y afirmaciones generales en las que no se advierte la sustracción de la realidad y la experiencia. Significa, más bien, examinar y llevar conscientemente el peso que nuestro siglo nos ha puesto sobre las espaldas, sin negar su existencia ni someterse pasivamente a dicho peso. Comprender significa, en definitiva, afrontar sin prejuicios, atentamente la realidad, cualquiera que sea»<sup>151</sup>.

Arendt no quiere negar ni justificar sino mirar la realidad tal y como es, con el peso de los acontecimientos históricos, para poder juzgarla y comprenderla adecuadamente. Berdiaev, en su momento, también nos hablará del peso de la experiencia de la libertad.

«La tesis central de Arendt es que el totalitarismo es una forma política radicalmente nueva y esencialmente diferente de otras formas históricamente conocidas del tipo de régimen autoritario o de poder personal como el despotismo, la tiranía o la dictadura»<sup>152</sup>. En éstas se conserva un mínimo referente a las tradiciones del pasado, a las instituciones milenarias, a las leyes que legitiman el poder o a la misma naturaleza como fuente de derecho. Ni siquiera el estado absoluto, como forma política parecida al estado totalitario, tiene la misma estructura política y de pensamiento: en el estado

---

donde se hace un recorrido histórico del término. A. AVTORCHANOV, *La tecnología del potere. Il potere da Stalin a Brežnev*. Milán, Casa di Matriona 1980, p. XV-XVIII. La obra de Avtorchanov es el estudio correlativo al de Arendt, pero referido al mundo soviético. Arendt conocía una obra del mismo autor, con el título *Stalin al poder* (París, 1951). El estudio sobre la “tecnología del poder” estaba tan bien hecho que se dio la circunstancia de que, por una parte, fue prohibido al público, pero por otra, se imprimió una edición especial y secreta para instruir a la élite del partido.

<sup>151</sup> H. ARENDT, *The origins of totalitarianism*. Nueva York, Harcourt, Brace & World 1951. El manuscrito original se concluye en el otoño de 1949 (un año después de la muerte de Berdiaev) y la primera edición aparece en 1951. El prefacio al que hacemos referencia lo escribe en el verano de 1950. Texto citado, cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*. Milán, Ediciones de Comunità 1989, p. LII (traducción de la edición americana por Amerigo Guadagnin). Hacemos uso también de la Introducción de Alberto Martinelli, p. VII-XXV. Citaremos la obra de Arendt con las siglas OT.

<sup>152</sup> A. MARTINELLI, en Introducción a *Le origini del totalitarismo*, o. c., p. XV. Esta tesis de Arendt difiere de la de C. J. FRIEDRICH – Z. BRZENZINSKI en *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Massachusetts, University Press Cambridge 1956), para quienes el totalitarismo es algo estático y con una diferencia más cuantitativa que cualitativa respecto a la dictadura y tiranía.

absoluto se produce una separación de otras instancias (religiosas, morales, civiles...) para ser neutralizadas, mientras que en el estado totalitario la separación es el paso previo para una invasión en todos los ámbitos sociales y privados, con principios a los que uno debe conformarse constantemente<sup>153</sup>. Cuando el totalitarismo conquista el poder, destruye todas las tradiciones sociales, políticas y jurídicas del país, creando instituciones totalmente nuevas. Las clases sociales, los partidos políticos, la vida cultural y social quedan absorbidos en un movimiento de masas, mientras que la vida privada es invadida y controlada.

Esta nueva forma de gobierno tiene su principio de acción en el pensamiento ideológico. Arendt define la ideología como *«ismos que para la satisfacción de sus seguidores pueden explicar cualquier cosa y cualquier acontecimiento derivándolo de una única premisa»* (OT, 641). La raza o la lucha de clases serán la idea o forma de pensamiento con la cual leer y explicar la historia. ¿Cómo llegan a dicha explicación de forma convincente? *«Las ideologías son conocidas por su carácter científico: ellas acoplan la aproximación científica con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser una filosofía científica»* (OT, 641)<sup>154</sup>. Ahora bien, debe haber algo simple, sencillo, inmediato, que agarre con fuerza en las mentes y voluntades de los sujetos, algo que resulte evidente: *«una ideología es literalmente aquello que su nombre indica: es la lógica de una idea»* (OT, 642), de tal forma que, cuando aborde la historia, todos los acontecimientos seguirán la “ley” de la exposición lógica de la “idea”. *«Ella pretende conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, el enredo del presente, las incertidumbres del futuro– en virtud de la lógica inherente a su ‘idea’»* (OT, 642).

Para que la ideología triunfe deberá emanciparse de la realidad y la experiencia. *«Las ideologías no se interesan nunca por el milagro del ser»* (OT, 642). Si aceptasen dicho milagro, deberían admitir que hay ‘algo’ previo a ellas ante lo cual deben medirse, confrontarse, probarse. Para no tener que hacerlo, primero, se separarán de la realidad y, posteriormente, la negarán con la nueva ‘idea’. La violencia de la ideología totalitaria,

---

<sup>153</sup> Este tema lo aborda V. BELOHRADSKY en la Introducción a la obra *La tecnología del potere... o. c.*, pp. XV-XVIII.

<sup>154</sup> Resuena todo lo que hemos visto anteriormente sobre el seudocientifismo de la ideología. Arendt toma de *Los orígenes del comunismo ruso* de Berdiaev, la afirmación que si los revolucionarios rusos siempre han sido totalitarios se debe a que *«la revolución era una religión y una filosofía, no simplemente un conflicto que concierne al aspecto social y político de la vida»*. Texto de Berdiaev citado por Arendt en OT, p. 465.

mediante el miedo y el terror, tiene su primera expresión en este rechazo y resentimiento hacia todo lo que es dado en la realidad. Corresponderá al “prejuicio”, la nueva lectura sobre la realidad, de modo que el sujeto ya no tiene que hacer experiencia de las cosas: basta la repetición sistemática de conductas previamente establecidas para que se cree un “nuevo sujeto moral”. La consecuencia inmediata de esta separación de la experiencia es que la capacidad de juicio queda atrofiada. La multiplicidad de usos de la razón humana queda reducida a uno sólo, el lógico: *«la única capacidad de la mente humana que no tiene necesidad del yo, del otro o del mundo para funcionar y que es independiente de la experiencia como de la reflexión es el razonamiento lógico que parte de la premisa de lo evidente»* (OT, 654). Eichman es el resultado de la educación totalitaria a base de prejuicios y fuerza lógica de ideas, que le alejan de la realidad y que le impiden ponerse en el lugar del otro, verlo tal y como es. Será necesario un gran esfuerzo para que el hombre recupere esta *capacidad de juicio*.

Pero el punto más dramático, por no decir trágico, en el sujeto, por efecto de la ideología totalitaria, es el proceso de alienación o extrañación de uno mismo y los demás: *«lo que provoca que la alienación sea insoportable es la pérdida del propio yo (...). En tal situación el hombre pierde la fe en sí mismo como compañero de sus propios pensamientos, y pierde esa confianza elemental hacia el mundo tan necesaria para tener experiencias. Yo y mundo, capacidad de pensamiento y experiencia se pierden en el mismo instante»* (OT, 654). Con gran agudeza, Arendt describe cómo se lleva a cabo esta *alienación*. Hay un primer nivel de desconfianza generalizada entre los sujetos de una misma comunidad, de forma que se impide una transmisión de experiencias, tradiciones, criterios morales, conocimientos. El resultado es el *aislamiento* y soledad del individuo. Pero no es suficiente, ya que *«el hombre solitario ‘puede estar junto consigo mismo’, porque los hombres tienen la capacidad de ‘hablar consigo mismos’. Dicho con otras palabras, en la soledad estoy conmigo mismo, y por lo tanto dos-en-uno, mientras que en la alienación soy, efectivamente, uno, abandonado por todos»* (OT, 652). Es lo mismo que sucede cuando el hombre trabaja él sólo: *«por muy dañino que sea el poder y su capacidad de acción, deja intacta la actividad creativa y, más bien, responde a una exigencia suya (...). Sólo cuando viene destruida la forma más elemental de creatividad como capacidad de aportar algo propio al mundo común, el aislamiento se vuelve insoportable»* (OT, 650). El desarraigo respecto a esta capacidad creativa será transformar la actividad humana en fatiga, la reducción



del trabajo a esfuerzo bruto: el “*homo faber*” se convierte en “*animal laborans*”. Y en relación al diálogo con los demás, la modalidad de desarraigo será la superficialidad en las relaciones: «*estar desarraigados significa no tener un puesto reconocido y garantizado por los otros; ser superfluos significa no pertenecer al mundo*» (OT, 651). Aislamiento, extrañación y desarraigo harán que el hombre se sienta impotente, bajo el miedo y el terror, frente al vendaval de los totalitarismos.

La contribución del estudio de Arendt es doble. La primera es reconstruir el proceso de génesis del totalitarismo, que históricamente se ha dado desde finales del XIX hasta la Segunda Guerra Mundial: el antisemitismo como intento de asimilación, por parte de la cultura ilustrada alemana, donde se renuncia a la identidad particular en nombre de la idea de fraternidad universal (hombres *a-polites*, sin patria); el igualitarismo masificante de la sociedad, donde lo diferente (caso de los hebreos) se vuelve “anormal” con la única alternativa de aislarse o defenderse; el imperialismo económico y político de la burguesía como una expansión ilimitada que destruye las comunidades existentes, cuyo resultado será una sociedad atomista<sup>155</sup> e impersonal; la ambigüedad y contradicción de la Declaración de los Derechos del Hombre al hacerlos coincidir con una soberanía nacional (americana o francesa), independientemente de la naturaleza humana; el declive del estado nacional y de cualquier forma comunitaria como espacio público de identidades y relaciones en contraposición a las formas unilaterales de los movimientos pan-germánicos y pan-eslavos; la emancipación de la naturaleza y la historia, sustituyéndose por procesos causales o auto-interpretaciones estadísticas y sociológicas que coinciden con procesos lógicos del pensamiento, sin espacio a una objetividad ni pluralidad. Todos estos temas se abordan en la I y II parte de la obra *Los orígenes del totalitarismo*. La segunda contribución, desarrollada en la III parte, es analizar el dinamismo de los movimientos totalitarios, antes y después del poder, desvelando la particular combinación de ideología, terror<sup>156</sup> y organización del partido único, y expresando un mismo núcleo de pensamiento<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Ch. TAYLOR, estudia los orígenes del individualismo y atomismo en su obra *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Massachusetts, 1989). Interioridad del yo, cotidianidad de la vida corriente y la naturaleza como fuente de moral interior, son los tres grandes argumentos de la obra de Taylor.

<sup>156</sup> Uno de los episodios más lacerantes fue el *holodomor* (holocausto mediante el hambre), como proceso de tremenda carestía artificial de los años treinta, que provocó millones de muertos. La política del gobierno soviético mezcló la dekulakización (eliminación de los ‘kulaks’ como forma tradicional campesina), la colectivización y la industrialización forzadas. La finalidad no era otra sino destruir

No se podría llevar a cabo una transformación tan rápida en la sociedad, por parte de las ideologías totalitarias, si no fuese mediante una acumulación de poder. Arendt sitúa en Hobbes el origen de la concepción moderna del poder: «según la teoría política expuesta en el *Leviatán*, el estado no se apoya sobre una ley constitutiva – divina, natural o por contrato social–, según razón y agravio de los intereses del individuo respecto a los asuntos públicos, sino más bien sobre los intereses individuales; de modo que ‘el interés privado es el mismo que el público’» (OT, 194). Con este principio, aborda la vida social y económica entre las comunidades: «sólo adquiriendo más poder una comunidad puede garantizar el status quo; sólo extendiendo su autoridad, gracias a un proceso de acumulación del poder, puede permanecer estable» (OT, 198); respecto a la vida económica se desdibuja la frontera entre medios y fines: «la insistencia de Hobbes sobre el poder como motor de todas las cosas humanas y divinas deriva de la afirmación teóricamente incontestable de que una acumulación de bienes sin fin debe basarse sobre una acumulación de poder sin fin» (OT, 199). El término “sin fin” resulta ambivalente: sin límite, pero al tiempo, sin finalidad ni criterio moral que lo “de-fina” o limite. Con el tiempo, el resultado será el imperialismo: «la necesidad del proceso de acumulación del poder para la acumulación del capital determinó la ideología ‘progresista’ de finales del siglo XIX, preanunciando el ascenso del imperialismo» (OT, 199). Si en lugar de bienes y capital, introducimos el término “clases sociales”, la acumulación de poder permitirá que la revolución lleve a cabo una transformación social rápida sin importar el coste humano

---

definitivamente la resistencia de los campesinos y de las diversas nacionalidades que no se habían sometido al internacionalismo proletario. Se calcula que en el Kazajistán, de cuatro millones de habitantes en aquel tiempo morirían un millón de personas, desapareciendo las formas tradicionales de vida del pueblo kazajo. En Ucrania, fueron entre 7 y 10 millones de muertes. Señalamos dos estudios sobre este hecho: R. CONQUEST, *Raccolto di dolore. Collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*. Roma, Liberal 2004; R. SERBYN – B. KRAWCHENKO, *Famine in Ukraine. 1932-1933*. Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta 1986.

<sup>157</sup> En 1939 se firma el pacto Ribbentrop-Molotov (nombre de los ministros de Asuntos Exteriores de la Alemania nazi y la Unión Soviética). Mediante dicho pacto se acuerda la no agresión mutua, así como el reparto de Polonia y la zona de influencia en la Europa del este. Método, filosofía y práctica coinciden en ambos totalitarismos: Hitler tomará de Stalin la experiencia de los *lagers* rusos, en cuanto “campos de corrección mediante el trabajo” como reeducación de los enemigos del partido o la revolución. Por eso, aparecerá en la entrada del campo de Auschwitz (Polonia) la frase: ‘*Arbeit macht frei*’ [El trabajo hace libre]. En un segundo momento se convertirán en “campos de exterminio mediante el trabajo” como la consecuencia última del proceso ideológico: manipulación lingüística para negar la realidad hasta eliminarla. Grossman describe la necesidad mutua de ambos totalitarismos en su novela *Vida y destino*, o. c., pp. 501-504. Uno de los primeros en establecer la analogía entre fascismo y comunismo como dos formas de estado totalitario, diferentes en sus presupuestos ideológicos pero idénticos en sus resultados, será B. SOUVARINE a través de sus obras *Stalin: aperçu historique du bolchevisme* (París, 1935) y *A contre-courante: écrits 1925-1939* (París, 1985).

que suponga. Desde esta perspectiva, Lenin será el padre del totalitarismo soviético: el poder, liberado de los prejuicios de la tradición y la moral, se convierte en pura técnica<sup>158</sup>. Será necesario un nuevo marco de reflexión sobre el hombre, la sociedad y los fundamentos de la ética, para dar al *poder* toda su fuerza positiva de construcción<sup>159</sup>.

Viendo el conjunto de la obra, sus comentaristas señalan que «*uno de los mayores méritos de Arendt es haber clarificado que el totalitarismo no es una anomalía, ni un error histórico, sino que es intrínsecamente connatural al desarrollo de la sociedad moderna (...). Ningún régimen político contemporáneo es, por lo tanto, inmune a esta potencialidad degenerativa*»<sup>160</sup>. Hasta la misma democracia está afectada por el virus del totalitarismo: «*Arendt, como Tocqueville en la Democracia en América, nos advierte del carácter totalitario que puede tener una democracia basada sobre el ideal de la felicidad individual, modelado sobre las necesidades de subsistencia y reproducción, y olvidando la peculiar exigencia del hombre de significado*»<sup>161</sup>.

Más aún, el totalitarismo traspasa lo social y político y se convierte en “forma de pensamiento” mediante la función unificadora de la ideología<sup>162</sup>, hasta el punto que el individuo genera, sin darse cuenta, un *autotalitarismo social*, término acuñado por Vaclav Havel:

---

<sup>158</sup> Esta es la tesis que defiende Avtorchanov al enumerar «*los rasgos propios de la política técnica, separada de los vínculos religiosos y morales: establecer la fuerza y la astucia por encima de la ley, paralizar la inteligencia individual, confundir al pueblo con las apariencias, tener oculto al país lo que sucede en el mundo y a la capital lo que ocurre en la provincia, transformar los instrumentos de pensamiento en instrumentos del poder, exigir la apología de cualquier acción, aprovechar cualquier ocasión para transformar a los hombres en delatores, debilitar la opinión pública hasta reducirla a una condición de apatía, etc...*» en *La tecnología del potere*, o. c., p. VIII-IX. Si Lenin es el fundador del totalitarismo moderno, Stalin será el “revolucionario puro” donde la ideología llega al paroxismo de eliminar cualquier crítica o memoria de los orígenes revolucionarios. Por ello, las famosas purgas de Stalin (años 34 y 37), respecto al partido y colaboradores más próximos, no pueden atribuirse únicamente a su desequilibrio mental.

<sup>159</sup> Berdiaev lo aborda en *Esclavitud y libertad del hombre* cuando afirma: «*la fuerza, en el sentido profundo del término, significa la toma de conciencia hacia lo que ella se dirige, no una dominación que se mantiene por la exterioridad del objeto, sino una unión íntima lograda por una acción persuasiva*» en ELH, p. 71. Si se pierde el fin último, el poder se convierte en violencia.

<sup>160</sup> A. MARTINELLI, en la Introducción a *Le origini del totalitarismo*, o. c., p. XXIV y XXV.

<sup>161</sup> S. MALETTA, “La democrazia totalitaria” en *La Nuova Europa*, n. 5/251 (1993), p. 87. Un estudio completo sobre la relación entre democracia y totalitarismo lo encontramos en J. L. TALMON, *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, Aguilar 1956. Su autor afirma que «*antes de la revolución de Octubre, la democracia totalitaria no es una estructura coherente, un régimen, sino un movimiento ideológico que nace durante la revolución francesa*», o. c., p. 320. Queda abierta una futura línea de trabajo del análisis comparativo entre Tocqueville y Berdiaev sobre la democracia totalitaria. Berdiaev conocía la obra de Tocqueville y la usa en sus escritos.

<sup>162</sup> S. MALETTA, “Il totalitarismo come forma di pensiero” en *La Nuova Europa*, n.6/288 (1999), pp. 78-86.

«En el sistema posttotalitario está inscrita la implicación de todo hombre en la estructura del poder, no porque se realice ahí su identidad humana sino para que renuncie a ella a favor de la ‘identidad del sistema’, esto es, para que se convierta en co-soporte de toda la ‘autocinesis’, un siervo de su autofinalidad, para que comparta su responsabilidad y se encuentre implicado (...), para que con su ligazón contribuya a la creación de una norma común y ejerza presión sobre sus ciudadanos (...), para que se habitúe a esta ligazón, se identifique con ella, viéndola como algo natural y esencial y pueda así al final llegar –por sí sólo– a considerar el desvincularse de esa ligazón como una anormalidad, una afrenta, un ataque a sí mismo, como ‘excluirse de la sociedad’. De este modo arrastra a todos a la propia estructura del poder y los convierte en el instrumento del totalitarismo recíproco, del ‘autotalitarismo social»<sup>163</sup>.

¿Cómo superar el totalitarismo? ¿Cómo llevar a cabo la “curación del alma” en “tiempos oscuros”?<sup>164</sup>. Arendt lo aborda en *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, analizando la *Crítica del juicio* de Kant: partir de lo particular de situaciones concretas, a diferencia de la ideología que deduce la realidad de principios generales; hacer uso público de la razón (diálogo e imaginación que permita asumir el punto de vista del otro para poder tener una visión completa); provocar una elección existencial en cuanto toma de posición respecto a lo que sucede. El mejor antídoto frente al totalitarismo es esta *pasión por el mundo*, en cuanto que el instante se transforma en momento de revelación del significado de nuestra existencia<sup>165</sup>. Arendt desea que el hombre recupere su capacidad de juzgar mediante experiencias concretas.

---

<sup>163</sup> V. HAVEL, *El poder de los sin poder*, o. c., pp. 33-37. Posttotalitario, según Havel, no significa que haya dejado de ser totalitario sino que es el término que se utiliza para distinguirlo de las dictaduras clásicas.

<sup>164</sup> Ambos términos “curación del alma” y “tiempos oscuros” corresponden a J. Patočka y H. Arendt, respectivamente. Cfr. S. MALETTA, S. “La cura dell’anima in tempi oscuri. Arendt, Patočka e l’Europa post-totalitaria” en *La Nuova Europa* n.1/325 (2006), pp. 69-77. Otros artículos que nos ayudarán a responder a las preguntas son: V. HAVEL, “Ripartire dall’uomo” en *La Nuova Europa*, n. 3/243 (1992), pp. 84-90; S. AVERINCEV, “Superare il totalitarismo, una sfida aperta” en *La Nuova Europa*, n. 3/315 (2004), pp. 23-30.

<sup>165</sup> Cfr. “La democracia totalitaria”, a. c., p. 87. Respecto a la importancia del “instante”, quien mejor lo ha expresado con su propia vida ha sido Soren Kierkegaard: en el último año de su vida decidió publicar la revista *El instante* (Kjbenhavn, 1855), con artículos escritos y firmados por él con pseudónimo, con el fin de denunciar el formalismo e hipocresía de la Iglesia oficial de Dinamarca. Para Kierkegaard se debe actuar en el instante, preguntarse: “pero tú, ahora, en este instante, ¿qué estás haciendo?”. Es sólo, aquí y ahora, donde se juegan todas las posibilidades, no en un futuro o en un paraíso incierto. El “instante” resalta la libertad frente al concepto o idea, tiene la densidad de las cosas definitivas (sentido que Arendt quiere introducir). Kierkegaard, frente a Lessing que diluía la historicidad de Cristo en formas míticas, responde con la categoría de la contemporaneidad: el instante es la eternidad que sucede en el tiempo. Esta visión influirá en la concepción de Berdiaev sobre la filosofía de la historia, cuando nos hable del tiempo existencial, y en la hermenéutica de Gadamer. Kierkegaard sufriría una parálisis, cuando entregaba en la imprenta el décimo número de su revista. Poco tiempo después, moriría. Cfr. S. KIERKEGAARD, *El instante*. Madrid, Trotta 2006.

En la misma línea encontramos al grupo de *Carta 77*, de origen checoslovaco, que firma un manifiesto contra el totalitarismo soviético: Jean Patočka propone la “cura del alma como terapia del hombre ideológico”, mediante la filosofía que posibilita un sentido reflexivo y una autoconciencia<sup>166</sup>; Vaclav Havel considera que se puede recomenzar desde el “hombre concreto”, siempre que esté dispuesto a salir de *vivir en la mentira* y la apariencia para *vivir en la verdad*<sup>167</sup>; Vaclav Benda piensa que la forma más sencilla de acorrallar al totalitarismo es mediante la realidad como alternativa al vacío y la nada<sup>168</sup>; Belohradsky descubre en la literatura el mejor antídoto contra la disolución ideológica de la experiencia personal en cuanto que permite un *ethos* o modo de relacionarse del sujeto consigo mismo o con el mundo, según la intencionalidad originaria y no los dictados de la ideología<sup>169</sup>.

Hecho este recorrido, podemos aproximarnos mejor al concepto del *totalitarismo* en cuanto forma política moderna de gobierno social, cultural y económico, a partir de un principio único ideológico (‘lógica de la idea’), que articula de modo nuevo la historia, la nación y la clase social en orden a intereses previamente establecidos, con la pretensión de ser respuesta total a los interrogantes y necesidades de los hombres, e imponiéndose por medio de la violencia o el miedo.

Para Berdiaev el totalitarismo, en cuanto pretensión de totalidad, es una verdad que se ha vuelto loca. El crisol que discrimina totalitarismos y experiencias de totalidad es la referencia a la persona humana y su libertad, como contenido de la misma verdad totalitaria. Sin libertad, la verdad se reduce a doctrina o formalismos, no desvela su novedad. Éste es el punto que nuestro autor descubre leyendo a Dostoevskij.

---

<sup>166</sup> J. PATOČKA, *Ensayos heréticos de filosofía de la historia* (Lagrasse, 1981).

<sup>167</sup> Afirma Havel: «bajo la superficie tranquila de la “vida en la mentira” duerme, por tanto, la ‘esfera secreta’ de las intenciones reales de la vida, de su “apertura secreta” a la verdad» en *El poder de los sin poder*, o. c., p. 45. Con la categoría del acontecimiento la historia adquiere una “lógica” propia: «se trata de una lógica de diálogo, de encuentro y de recíproca influencia de diversas verdades, posiciones, pensamientos, tradiciones, pasiones, existencias humanas, poderes y movimientos sociales» en V. HAVEL, “Totalitarismo e historia” en *L’Altra Europa*, n. 1/1988 (217), pp. 13-30.

<sup>168</sup> V. BENDA, “Il totalitarismo accerchiato” en *L’Altra Europa*, n. 1/223 (1989), pp. 21-27.

<sup>169</sup> V. BELOHRADSKY, “La letteratura come critica della banalità del male” en *Continente*, n.2/1981, pp. 71-80. Si la vida recupera su dimensión personal, individual, irrepitible frente a la ley muerta y a la burocracia de lo general y abstracto, entonces podemos hablar de *La vida como problema político*, título de otra de sus obras (Praga, 1984).

### 3.2. Conciencia y libertad: La leyenda del Gran Inquisidor de Dostoevskij

El interés de Berdiaev por Dostoevskij comienza ya desde su juventud:

*«La muy temprana inclinación de mi conciencia hacia las cuestiones filosóficas estuvo relacionada con las ‘cuestiones malditas’ de Dostoevskij. Cada vez que releía a Dostoevskij se volvía a desvelar para mí desde una nueva perspectiva. En la juventud, con una agudeza penetrante, se me grabó en el alma el tema de La leyenda del Gran Inquisidor»<sup>170</sup>.*

¿Cuáles fueron esas perspectivas? La primera de ellas, vital y existencial, urgido por las preguntas últimas sobre la vida, el amor, el sufrimiento, la muerte, que afloran en el joven Berdiaev y que le acompañarán durante toda su búsqueda intelectual como si se tratase de un crisol. Cuando trate de comprender el origen y desarrollo de todos los movimientos políticos y sociales de su época (revolucionarios, marxistas, populistas, nihilistas, anarquistas, socialistas, ateos, creyentes) encontrará en Dostoevskij el mejor “sociólogo” capaz de mostrar el entrelazado de corrientes tan dispares. Pero quizás, lo que más sorprendería a Berdiaev, junto a su mujer Lidia y su cuñada Eugenia en las noches de lectura común, sería identificar los personajes de Dostoevskij (Raskolnikov, Stavroguin, Ivan Karamazov, Aliosha...) con hombres de su tiempo, dentro de una descripción psicológica del alma humana con todas sus luchas, aciertos y errores. La valoración global del autor y su obra es que nos encontramos con un verdadero filósofo, con un gran filósofo ruso: *«la obra creadora de Dostoevskij es infinitamente importante para la antropología filosófica, para la filosofía de la historia, para la filosofía de la religión, para la filosofía moral»* (ED, 31).

Pero, el modo en que Dostoevskij hace uso de la literatura va más allá de la sociología, de la psicología o de las cuestiones filosóficas consabidas. Llega a ese nivel de profundidad donde lo humano toma conciencia de sí mismo, se desvela y marca un punto de inflexión respecto a lo anterior, cuando todo parecía agotado o definido. Es como si, por debajo del suelo de las capas formales, es decir, en el “subsuelo”, comenzasen a producirse temblores y explosiones de un volcán interior desconocido. Las ideas en Dostoevskij no son categorías petrificadas y estáticas, son corrientes de

---

<sup>170</sup> BERDIAEV, N. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [El espíritu de Dostoevskij], Praga, YMCA-Press, 1923. Traducción española: *El espíritu de Dostoevskij*, Granada, Nuevo Inicio 2008, p. 3. El texto recoge las conferencias dadas sobre Dostoevskij durante el invierno de 1920-21 en la Academia Libre de Cultura Espiritual; dicha Academia fue organizada por Berdiaev en 1919 y existió hasta su destierro de Rusia en agosto de 1922. Citamos la obra con las siglas ED.

fuego. Todas las ideas están relacionadas con el destino del hombre, el destino del mundo, el destino de Dios:

*«Las ideas determinan el destino. Las ideas de Dostoevskij son profundamente ontológicas, existenciales, enérgicas y dinámicas. En ellas se concentra y se oculta la destructiva energía de la dinamita, y Dostoevskij muestra cómo las explosiones de las ideas destruyen y traen la muerte, pero en la idea también se concentra y se oculta una energía resucitadora y regeneradora» (ED, 6).*

Quiere desvelar el secreto del hombre y, por ello, lo estudia en las situaciones límite, en la locura y el crimen, en el inconsciente y el mal, en lo irracional y antinómico. Le preocupa más el tema del hombre y su destino, el enigma del espíritu humano, que el de Dios: *«la pregunta acerca de Dios es una pregunta humana. La pregunta acerca del hombre es una pregunta divina y, tal vez, el misterio de Dios se revele mejor a través del misterio humano que a través de la invocación a Dios fuera del hombre» (ED, 20).*

Un ejemplo sencillo de esta perspectiva, reveladora del espíritu humano, lo encontramos en su obra *Memorias del subsuelo*<sup>171</sup>: ¿por qué poner al desnudo todos los sentimientos del hombre respecto a las personas, las cosas y uno mismo? ¿Por qué mostrar la capacidad del mal de forma tan directa? ¿Por qué esta rebeldía, resistencia y ruptura con todo? Responde con algunos apuntes de *Memorias*:

*«¿Pues qué, señores, no vamos a reducir de una patada toda esta razón a cenizas con el único fin de mandar al diablo los logaritmos y ‘de vivir según nuestra absurda voluntad’? (...) El hombre sólo tiene necesidad de una voluntad ‘independiente’ (...), ‘habrá salvaguardado lo que nos es más esencial y mas querido, es decir, nuestra personalidad y nuestra individualidad’. El hombre no es un término aritmético, es un ser problemático y misterioso (...). En fin se cuida de afirmar su fantasía y su estupidez, a fin de convencerse a sí mismo de que la gente es gente, no las teclas de un piano (...). ‘Porque dos y dos son cuatro, eso ya no es la vida, sino el comienzo de la*

---

<sup>171</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *Memorias del subsuelo*. Madrid, Cátedra 2003. El libro fue escrito en 1864 como relato imaginario de un hombre que escribe sus memorias en la forma de una confesión de lo que emerge en el “subsuelo” de su espíritu. Pero este hombre no es otro que Dostoevskij y su dolor frente a la agonía de su primera mujer Marija Isaeva, el acoso de los acreedores y las crisis de epilepsia (su primer ataque fue debido a la noticia de que el padre había sido asesinado por sus sirvientes). Los críticos señalan que *Memorias del subsuelo* es el escrito de transición entre su etapa humanitaria y compasiva de *Noches blancas* (1848), y las grandes obras que harán de Dostoevskij un escritor universal: *Crimen y castigo* (1866), *El idiota* (1868), *Los demonios* (1871), *El adolescente* (1874) y *Los hermanos Karamazov* (1879). Quienes también han explorado el subsuelo del individuo, con perspectivas diferentes a las de Dostoevskij, han sido Freud con el *mundo del ello* y Nietzsche con toda su visión dionisiaca de la vida frente a lo apolíneo. Sin entrar en valoraciones, resaltamos el punto común a los tres autores: dentro del hombre hay toda una tensión y fuerza, que es también fuente de conocimiento de sí mismo, un tema desarrollado por Jaspers como ya hemos comentado anteriormente.

muerte' (...). *Es posible, por el contrario, que el hombre no ame sólo su bienestar, que quiera igualmente el sufrimiento, incluso hasta la pasión... Estoy convencido de que el hombre no renunciará jamás al verdadero sufrimiento, es decir, a la destrucción y al caos. El sufrimiento es, por supuesto, la única fuente de conciencia»* (ED, 49-51).

No es psicologismo ni moralismo sino hacer experiencia de que el dolor despierta la conciencia humana. Todos los excesos dionisiacos, el sobrepasar los límites sociales y morales establecidos, son signo de un grito último del hombre que no quiere verse aprisionado en el engranaje de una estructura sino sentirse todo él, con su personalidad e individualidad. Todo forma parte de un camino: «*el hombre del subsuelo, con su sorprendente dialéctica acerca de la libertad irracional, representa un momento en el camino trágico del hombre, en el camino que él intenta, en el camino que experimenta su libertad»* (ED, 53). Emerge, entonces, desde lo más profundo del subsuelo esta exigencia inextirpable del hombre que quiere ser libre: «*la libertad es el bien supremo; el hombre no sabría renunciar a ella sin renunciar a sí mismo, sin dejar de ser hombre»* (ED, 53).

Pero esta libertad no es cualquier cosa, no es simple elección, libre albedrío o 'capacidad de'. Tiene un peso específico que le diferencia del resto de las criaturas. «*Lo que Dostoevskij y Nietzsche sabían es que el hombre es terriblemente libre, que su libertad es trágica y que es para él una carga y un sufrimiento»* (ED, 61). Y aquí es donde entra el relato de *La leyenda del Gran Inquisidor*, que para Berdiaev es la cima de la obra de Dostoevskij. Lo que en forma negativa emergía en las *Memorias del subsuelo*, ahora aparece en forma positiva en este relato.

Nosotros abordamos este texto con la perspectiva de nuestro capítulo sobre la relación entre ideología y totalitarismo<sup>172</sup>. Después de todo el marco conceptual e histórico de Hannah Arendt, podemos entender mejor el punto original de Berdiaev. A él le interesa saber qué sucede dentro del hombre para que los totalitarismos se hayan

---

<sup>172</sup> Berdiaev relaciona el contenido de *La leyenda del Gran Inquisidor* de Dostoevskij con otros dos textos: "Relato sobre el Anticristo", dentro de la obra *Tres diálogos* (1890) de Vladimir Solov'ev y *El amo del mundo* (1907) de Robert Hugh Benson en los que se plantea también el conflicto entre un poder totalitario y el valor infinito de la persona. Podríamos abordar el texto desde otras temáticas: la contradicción del hombre entre la grandeza de su vida y sus miserias, el problema del mal y el sufrimiento injusto de los inocentes, el valor expiatorio de la vida, Cristo como respuesta al drama de la libertad humana, el poder y la teocracia... No lo haremos porque excederían el objeto delimitado en nuestro trabajo.



impuesto con tal fuerza que transforman las conciencias individuales en conciencias colectivas. ¿Por qué el hombre cede a la seducción de las ideologías? ¿Cómo volver a despertar esa conciencia y libertad? Es un breve relato imaginario<sup>173</sup>, dentro de la obra clásica *Los hermanos Karamazov*, donde Dostoevskij pretende desvelar los recovecos del corazón del hombre ante su destino para provocar en él la conciencia de una decisión en la que comprometa todo su ser.

*El Gran Inquisidor* representa el poder de la ideología que ha ido, poco a poco, definiendo la vida de los hombres. Frente a la gran carga y peso de tener que ser libres todos los días y en todas las circunstancias, ellos ceden a una vida organizada en trabajos y, hasta en diversiones. El *milagro* del pan, el *misterio* como ídolo y la *autoridad* como poder único son las tres grandes reducciones del hombre que olvida “*para qué vivir*”. La sola presencia del Inquisidor provoca el miedo y temor reverente ante el cual, «*la multitud, como un solo hombre, baja la cabeza y se inclina hasta el suelo*», y si uno sólo disiente sabe que le espera el suplicio del terror de la hoguera. Toda la realidad queda explicada con la lógica de las palabras, el Inquisidor no deja de hablar ya que todo debe ser explicado conforme a la ‘idea de la vida’: mejor felices y tranquilos que libres y sufriendo. El responsable de nuestros sufrimientos es Aquel que nos ha hecho libres. Es entonces cuando el hombre se desdobra y ya no sabe cuál es la frontera entre el bien y el mal, peor aún, el bien se presenta como mal y el mal como bien. La pesada carga de la libertad, de tener que buscar y decidir, queda sustituida por «*la felicidad apacible y humilde de los seres débiles*», hasta el punto de que «*no tendrán ningún secreto para nosotros*». Con la mentira y el engaño se les conducirá fácilmente a la muerte y a la destrucción, «*de modo que, estos pobres ciegos, se crean felices, al menos durante el camino*».

*El hombre-Cristo* aparece silenciosamente, «*pero todo el mundo le reconoce*» porque «*conmueve profundamente el corazón de los hombres*». Frente al sufrimiento, siente una “infinita compasión” por lo cual, actúa en la realidad con el hecho de la resurrección de la niña, hija única, a la que iban a enterrar. Su silencio provoca la pregunta en el Inquisidor –«*¿Eres Tú? ¿Eres realmente Tú?*»–, una pregunta que disecciona apariencia y realidad. Si ha dado a los hombres la libertad es para que tomen

---

<sup>173</sup> Para no perder la intensidad y fuerza del relato he preferido incorporarlo como anexo final a este trabajo. Ver Anexo I: *La leyenda del Gran Inquisidor*.

conciencia de que *«la existencia no consiste sólo en vivir, sino en saber para qué vivir»*, poniendo en su interior la urgencia de buscar un significado que les haga ser ellos mismos. Pide una fe que nazca de la libertad, no del milagro fácil que impide que el hombre haga un camino y una experiencia. Su poder coincide con su amor, ante el cual el hombre, una vez más, es libre de rechazar o aceptar: *«¿Por qué sigues mirándome con Tus ojos pacíficos y penetrantes? ¡Muéstrame Tu rabia! Yo no quiero Tu amor, porque ni siquiera yo Te amo»*. ¿Por qué este rechazo? Porque ya ha decidido previamente: *«Nosotros no estamos contigo, sino con él, éste es nuestro secreto»*. Al hablar de ‘él’ se refiere al *Anticristo*.

Toda la tensión dialéctica, antinómica, contradictoria, entre ambos personajes, frente a frente, se desvela en el último gesto cuando el condenado rompe su silencio y besa a su verdugo, siendo ésta *“toda su respuesta”* frente a tanto discurso. El estremecimiento que se produce en el Inquisidor provoca que lo deje en libertad, aunque *«sigue aferrado a su idea»*.

Dostoevskij, al igual que Berdiaev, no cae en un esquematismo de buenos y malos, puros e impuros, creyentes y no creyentes. Ambos nos llevan a la profundidad última de nosotros mismos donde *conciencia y libertad*, como lo propio del sujeto, puede conocer y decidir. El relato imaginario se vuelve una descripción realista de nuestro tiempo si sabemos plantearlo en la disyuntiva: *hechos* o *ideas*, seguir los hechos o aferrarnos a nuestras ideas. Los *hechos* son siempre imprevistos, conmueven, provocan la pregunta, abren a las experiencias. Las *ideas*, si se desvinculan de su origen y pierden la existencialidad de quien las vive, se vuelven abstractas, confunden y paralizan. Pongamos un ejemplo: ante el problema del dolor, el sufrimiento y la muerte –planteado al inicio del relato con el entierro de la niña de siete años–, se puede vivir anestesiado, indiferente, tranquilamente feliz porque otros se encargan de dar una explicación, o bien, dejarse provocar, preguntarse, hacer un camino de conocimiento y conciencia propia. En palabras de Berdiaev: *«del hombre se exige mucho porque está llamado a algo grandioso (...). Ante el hombre se plantea un dilema: la libertad o la felicidad, el bienestar y la organización de la vida; la libertad con el dolor o la felicidad sin la libertad»* (ED, 208). Rechaza una concepción eudaimonista de la vida donde todo se vuelve forma perfecta en la que el hombre ya no tiene que preocuparse de sí mismo.

¿Qué es lo que puede despertar la conciencia? ¿Cómo el hombre recupera toda su profundidad y dignidad? De Dostoevskij aprende cómo *«nos saca del círculo sin salida del psicologismo y encamina nuestra conciencia hacia las preguntas últimas (...) Las ideas de Dostoevskij son un pan espiritual esencial sin las que no se puede vivir. No se puede vivir sin resolver la cuestión sobre Dios y el diablo, sobre la inmortalidad, sobre la libertad, sobre el mal, sobre el destino del hombre y de la humanidad. No son algo superfluo, son cuestiones esenciales»* (ED, 242-243). Son las “preguntas últimas” a partir de los hechos, las que nos ponen ante nosotros mismos y la necesidad de un sentido y significado para la vida. La pregunta es como la sed o el hambre: no paran hasta que no encuentran una respuesta satisfactoria. No dejamos de comer o beber hasta que no nos vemos satisfechos, llenos.

Este planteamiento, partir de la conciencia y libertad mediante la pregunta, obliga a juzgar personalmente todo lo que se recibe, de modo que el hombre recupera su propio *espíritu*:

*«El hombre se ha convertido en un ser bidimensional, plano, ha sido privado de su profundidad. Ha quedado en él sólo el alma, pero el espíritu se ha desprendido de él (...). Toda la historia moderna fue una prueba para la libertad humana; pero, al final de esta época histórica, la prueba de la libertad humana se traslada a una mayor profundidad, a otra dimensión, y allí se pone a prueba el destino del hombre»* (ED, 46).

Es como un descenso a lo profundo, donde la luz del día empieza a apagarse y la luz nueva no se ha encendido del todo. Es en el mundo espiritual donde *«se le revelarán al hombre de nuevo Dios y el cielo, y no sólo el diablo y el infierno; pero no como orden objetivo que se le da al hombre desde fuera, sino como encuentro con la profundidad última del espíritu humano, como realidades que se revelan desde dentro»* (ED, 47). En el hombre hay algo dado en su naturaleza, que no depende de él pero que es para él, algo que le hace libre de los poderes anónimos y los errores personales, que, como ave Fénix, le permite comenzar de nuevo. Berdiaev, fiel a la tradición ortodoxa lo llama *divinohumanidad*: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, es microcosmos y microtheos, y en el encuentro con Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, encontrará su realización. Nosotros queremos profundizar en ese primer nivel de autoconciencia, de pregunta y apertura, de dignidad de la propia humanidad, de naturaleza humana inviolable, de sentido humano y religioso.

Las palabras de Berdiaev no son gnósticas ni místicas sino proféticas respecto a su propia vida: sufriendo la censura de sus escritos, los interrogatorios nocturnos, las amenazas y, al final, el exilio forzoso, él hace experiencia de una realidad profunda, espiritual, que le da una dignidad y le permite ser libre frente a cualquier poder. Es la misma experiencia de tantos hombres que en las décadas posteriores nos testimoniarán durante el período soviético de la historia de Rusia. A ellos dedicamos el siguiente apartado.

### **3.3. La literatura rusa como crítica y respuesta al totalitarismo soviético**

*La caída del muro de Berlín*, el 9 de noviembre de 1989, marcó un antes y un después en los países europeos de dominación soviética, también llamados *países del telón de acero*. La política de *glaznost* [transparencia] y *perestroika* [reforma estructural] de Michail Gorbachov, presidente del Soviet Supremo a finales de los años ochenta, para evitar un colapso económico y social, tuvo un “efecto dominó” en la URSS y en los países de la órbita soviética: Polonia, República Democrática de Alemania, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía, por citar los más significativos. Dichos países participaron de formas diversas de la *revolución del terciopelo*, llamada así por su carácter no violento, donde cada pueblo recuperó su libertad e independencia. Lo mismo ocurrirá a partir de 1991 en los países que conforman la URSS: desde la región del mar Báltico (Lituania, Letonia, Estonia) a la Rusia occidental (Ucrania, Bielorrusia) hasta llegar a las regiones orientales asiáticas (Kazajstan, Tiyiquistan, Uzbekistán...).

Estos cambios no fueron producto del azar o la necesidad sino que tuvieron sus protagonistas ocultos, silenciosos, que a través de sus escritos, gestos públicos o testimonio de años de *lagers* o *gulags* (campos de trabajos forzados en territorio soviético) afirmaban el valor irreductible de la persona y su libertad frente al poder totalitario. Ya hemos hecho referencia a una *experiencia de disidencia* y un hombre que marcaron un nuevo inicio germinal en la vida de Checoslovaquia: *Carta 77* y Vaclav Havel<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Vaclav Havel nació en Praga (Chequia) el 5 de octubre de 1936. Su origen social de clase media le impedirá acceder a los estudios. Trabaja en un laboratorio farmacéutico y, posteriormente, como electricista, técnico y secretario de un teatro en Praga. Allí descubrirá su vocación de dramaturgo y

«¿Quién es propiamente un “disidente”?», se pregunta Havel. «Los primeros que se han ganado este título son los ciudadanos del bloque soviético que han decidido vivir en la verdad» (PSP, 70). Un disidente presenta las siguientes características: manifiesta sus posiciones críticas pública y sistemáticamente; tiene un cierto prestigio y poder real que lo preserva y le da garantías; el radio de su horizonte trasciende el estrecho espacio de su ámbito directo; es gente preparada intelectualmente cuyo principal instrumento es la expresión escrita; tiene un fuerte compromiso civil (PSP, 70-71). Havel deshace el equívoco, cuando la misma palabra “disidente” es utilizada por el poder totalitario: el disidente no es un “apóstata” sino uno que se aferra a las propias convicciones, y si hay que separarse de algo, en todo caso sería de la “vida en la mentira”; la *disidencia* no es una profesión o un grupo de élite permitido por el gobierno sino que es ante todo una postura existencial; su interés fundamental no es la discusión abstracta con el gobierno, como si se tratase de dos grupos contrapuestos extraños a la sociedad, sino que la atención se centra en el otro, dentro del mundo de la *cotidianidad*.

Los cambios políticos y económicos posteriores no nacieron de un proyecto técnico sino de ese *nivel existencial y moral profundo* en el que uno percibe que *la vida cambia* (PSP, 62). Havel constata que, mirando el conjunto de los países del bloque comunista, el sujeto del cambio no son necesariamente hombres de profesión política sino que han sido matemáticos, físicos, filósofos, escritores, historiadores, simples obreros o jóvenes que leen poesía o cantan rock<sup>175</sup>.

---

comenzará a escribir sus primeros textos (*Fiesta en el jardín, Memorandum, El foniatra*). Funda el “Círculo de Autores Independientes” con ocasión del levantamiento popular y represión soviética de la *Primavera de Praga* de 1968. Se prohíbe la representación de sus obras, siendo leídas en el extranjero (*Los conspiradores, La audiencia, El hotel de montaña*). En 1977 firma como portavoz del primer documento de *Carta 77*, lo que le conllevará la prisión durante algunos meses. Nuevamente arrestado en mayo de 1979, hasta que en la primavera de 1989 sale de la cárcel. A este período corresponden sus ensayos políticos: *Cartas a Olga* (Praga, 1983), *La reconstrucción moral de la sociedad* y *El poder de los sin poder* (Londres, 1979). El 29 de diciembre de 1989 será elegido presidente de Checoslovaquia, tras la caída del comunismo. Otros escritos suyos aparecen recogidos en obras como *Discursos políticos* (Madrid, 1995) y *La responsabilidad como destino* (México, 1991). Recibió el Premio Príncipe de Asturias en Comunicación y Humanidades en 1997. Fallece el 11 de diciembre de 2011. Citamos su obra *El poder de los sin poder* con las siglas PSP.

<sup>175</sup> Havel nos cuenta cómo nació *Carta 77*: «*la gota que colmó el vaso* en el nacimiento de *Carta 77* no brotó de un acontecimiento directamente político, sino del proceso contra los jóvenes del conjunto musical The Plastic People. En ese proceso se enfrentaron, no dos fuerzas o dos concepciones políticas, sino dos concepciones de la vida: por una parte, el estéril puritanismo del establishment posttotalitario y, por otra, los jóvenes desconocidos que no querían más que vivir en la verdad: tocar la música que les gustaba, cantar lo que realmente vivían y vivir en libertad, dignidad, fraternidad» (PSP, 52). Fue algo especial que afectó a quien no estuviera todavía resignado. Comenzaba a aparecer un nuevo síntoma: “un cansancio del cansancio”. Muchos grupos y corrientes «*se dieron cuenta de repente, con fuerza y a la vez,*

Centrándonos en Rusia, primer país donde comienza la disidencia frente al poder totalitario soviético, a partir del estudio de Marta Dell'Asta<sup>176</sup>, podemos señalar las siguientes etapas: la primera oposición al régimen será durante la década de los años 1920 a 1930, a través de la creación de comunidades clandestinas y confraternidades en la iglesia ortodoxa (iglesia de catacumba como alternativa al sistema), siendo perseguidas y destruidos los templos o convertidos en oficinas públicas. En la década de los años cuarenta, será a través de la poesía de Osip Mandelstam<sup>177</sup> y Anna Ajmatova<sup>178</sup>, de la música de la pianista Maria Judina<sup>179</sup> y de la narrativa de Pasternak<sup>180</sup>, cómo se mantendrá viva la conciencia de un pueblo frente a un poder que trata de homologarlo todo.

A finales de los años cincuenta es la cultura y no la política, la que ocupa el protagonismo de la disidencia a quien desea «*vivir en la verdad*». Poco a poco, empieza a ser visible: en julio de 1958, por primera vez en la época del comunismo soviético, un grupo de jóvenes se reúnen en la plaza Maiakovski (Moscú) para leer poemas de Mandelstam y otros poetas. Aparece la publicación de revistas clandestinas de estudiantes, cuyos directores serán arrestados y condenados.

---

*de que la libertad es indivisible (...) La libertad de la música rock se entendió como libertad del hombre (...) No defender la libertad de los demás –aunque fueran ajenos a la propia formación y al sentido de la vida propio– significaba renunciar voluntariamente también a la propia libertad» (PSP, 53).*

<sup>176</sup> M. DELL'ASTA, *Una via per incominciare. Il dissenso in URSS dal 1917 al 1990*, o. c.

<sup>177</sup> Osip Mandelstam (1891-1938) fue uno de los mayores poetas rusos. Un poema contra Stalin le valió el destierro, primero, y la condena a trabajos forzados, posteriormente. Sus poemas recogen sus vivencias en Moscú y en Voronezh. Fue su mujer, Nadiezhda, quien conservó sus poemas. Destaca *Coloquio sobre Dante*.

<sup>178</sup> Anna Ajmatova (1889-1966), comienza a escribir desde muy joven. Estudia Derecho, Latín, Historia y Literatura en Kiev y San Petersburgo. Sus poemas denuncian las trágicas consecuencias de la revolución rusa, por lo que el entorno familiar se verá afectado (su primer marido es arrestado y fusilado, su hijo deportado a Siberia y su segundo marido morirá en un campo de concentración). Ella misma fue acusada de traición y deportada. Por ello, en su poema *Réquiem* explica que en la Unión Soviética los únicos que estaban en paz eran los difuntos y que los vivos pasaban su vida yendo de un campo de concentración a otro. Fue nominada en 1962 para el premio Nobel de literatura, pero no lo consiguió.

<sup>179</sup> Maria Judina (1899-1970), pianista rusa, anticonformista y radical, prácticamente desconocida en Occidente y marginada en su país. Participaba en círculos de estudio de filosofía, literatura, historia, teología... Su fe cristiana le llevó a servir como enfermera durante la II Guerra Mundial, pero sobre todo a dar conciertos por la radio como una forma de despertar la belleza y la verdad en el corazón de las personas, incluso el del mismo Stalin. Conoce a Pasternak.

<sup>180</sup> Boris Pasternak (1890-1960), poeta, traductor, escritor, creyente. Amigo de Osip Mandelstam y Anna Achmatova. Sus escritos, temidos y prohibidos por el régimen, llegan a todos los rincones del país, incluidos los lagers, gracias al *samizdat* (copias hechas a mano y distribuidas por grupos). Su gran tema es la *Vida* como verdad, belleza, extraña felicidad, eternidad, inmortalidad. Ningún sufrimiento, dolor o muerte pueden impedir que la vida siga sucediendo porque la recibimos de Otro. Su obra *Doctor Zivago* (*Zivago*, significa 'el viviente'), será prohibida. Recibirá el premio Nobel de literatura en 1958, no pudiéndolo recoger por la prohibición de salir del país.

En los años sesenta y setenta comienzan las manifestaciones de apoyo a prisioneros de conciencia. Se da un nuevo paso de identidad en la historia de la disidencia: de lo cultural se llega al campo de los derechos humanos, en la forma de la resistencia civil. El instrumento del *samizdat* [autoeditoría] permite la difusión de revistas, libros, literatura.... En 1962, *Novi Mir* (Nuevo Mundo, revista literaria) publica por entregas la obra de Solženitsyn<sup>181</sup> *Un día en la vida de Ivan Desinovich*, primer caso en que se habla públicamente de la vida de los *lagers* soviéticos. Los intelectuales apoyan a los presos de conciencia, sufriendo ellos mismos la prisión, el confinamiento o el exilio: Brodsky, poeta, expulsado en 1972, premio nobel de literatura en 1987; Siniavsky<sup>182</sup>, hijo espiritual de Pasternak, condenado al *lager* en 1966; Sajarov<sup>183</sup>, académico de las ciencias –padre de la bomba de hidrógeno–, critica pacíficamente la falta de derechos humanos siendo confinado a Gorki de 1980 a 1986.

Un hecho internacional significativo fue la Conferencia de Helsinki (1975) sobre *La seguridad y la cooperación en Europa*, en la que se afirma el respeto de derechos humanos civiles. La Unión Soviética firma el tratado (algo inaudito), de modo que esta circunstancia servirá de reclamo de diferentes grupos para que el gobierno respete lo acordado. Algo que hoy nos puede parecer obvio, sin embargo, fue un primer paso realista y crítico para que el totalitarismo, poco a poco, dejase de ser el único referente social al admitir una instancia superior a él mismo, la de los derechos humanos.

---

<sup>181</sup> Aleksander Solženitsyn (1918-2008), escritor e historiador. Estudia matemática y física. Oficial del Ejército ruso, será condenado durante ocho años a trabajos forzados por sus críticas a Stalin, hecho que describe en su novela *El primer círculo*. Sin rango militar, lejos de la familia, incomunicado, sin salud (*Pabellón de cáncer*), cuando “es nada”, se da cuenta que para decirlo, primero “es”. Esta experiencia humana y religiosa profunda le hará ser libre de cualquier poder. En 1970 se le otorga el premio Nobel de Literatura (que no podrá recoger hasta su salida en 1974), por la publicación de *Archipiélago Gulag*, novela que recoge los testimonios de supervivientes de campos de trabajo soviéticos o *gulags*. Se traslada a vivir a Estados Unidos, donde critica la crisis moral que vive Occidente con su manifiesto *Vivir sin mentira*. Regresa a Rusia en 1994.

<sup>182</sup> Andrei Siniavsky (1925-1997), escritor, editor y crítico del estalinismo por la represión que sufre su padre. Rechaza la corriente oficial del “realismo socialista”. Colabora con la revista *Esprit*, defiende a Pasternak y, a causa de sus escritos contra el totalitarismo soviético, sufre junto con Daniel, el *gulag* durante siete años, tras la farsa judicial que posteriormente se conocería como el *Caso Siniavsky-Daniel*. Abandona la URSS en 1973, obligado a renunciar a la nacionalidad soviética, instalándose en París. Vuelve a visitar Rusia en 1989.

<sup>183</sup> Andrei Sajarov (1921-1989), físico, recibe una educación sensible hacia la justicia social con una fuerte conciencia humanista. No era creyente. A finales de los años cincuenta, viendo la finalidad militar que pueden adquirir sus investigaciones sobre la bomba de hidrógeno, se aleja de la física nuclear aplicada. Su escrito *Progreso, coexistencia pacífica y libertad intelectual*, le supondrá el fin de su carrera de investigación. A partir de 1970 colabora con el Comité por los Derechos Humanos, de Moscú. Las ideas de Sajarov sobre el desarrollo social lo llevaron a proponer el principio de derechos humanos como base de toda política. Recibe el premio Nobel de la Paz en 1975. Tras el confinamiento y aislamiento en Gorkij, regresa a Moscú en 1989, mismo año en que fallece.

A finales de los años ochenta Gorbachov propone la *glaznost* [transparencia] – término acuñado por Solženitsyn–, y la *perestroika* [reforma] –término propuesto por Sacharov–, para salvar el régimen, dando espacio a la crítica y liberando a los presos de conciencia. En noviembre de 1989 cae el muro de Berlín.

Cuando uno se acerca a los textos de estos autores descubre nuevamente, recogiendo el testigo dado por Dostoevskij, cómo la literatura tiene esta capacidad de mostrar toda la profundidad del ser humano frente al totalitarismo<sup>184</sup>. De un modo u otro, las obras pasan por el fuego, no tanto de la creatividad sino de la forja del poder revolucionario totalitario. La censura no se limitaba a prohibir determinadas temáticas sino que obligaba e imponía los contenidos oficiales hasta límites insospechados, ya que se trataba de construir una *nueva realidad*: a la ‘autocensura’ (qué decir) había que añadir la ‘censura redaccional’ (qué escribir) y la ‘censura represiva’ (qué publicar). Pero, lo más sorprendente es la paradoja que se da en la literatura sobre los campos de concentración<sup>185</sup>: ¿cómo expresar lo indecible?, ¿puede existir una forma literaria para aquello que humanamente es deforme? La sorpresa será que, sí es posible. ¿Cómo? A partir del descubrimiento de la *irreductibilidad de lo humano* como testimonia Solženitsyn en *Un día en la vida de Ivan Desinovich*, cuando al entrar éste en el campo de concentración, escucha decir: «¡Debe alegrarse por estar en prisión! Aquí tendrá todo el tiempo para pensar en el alma». Después de que al hombre se le ha quitado todo, queda una irreductible sed de infinito e inmortalidad que se expresa hasta en la banalidad de las necesidades fisiológicas o en una mirada compasiva hacia quien lo tortura, prisionero como él<sup>186</sup>. El descubrimiento de este fondo irreductible se convierte en tierra sólida para transformar la tragedia en ocasión de renacimiento.

---

<sup>184</sup> Tomo algunas de las reflexiones expuestas por A. DELL’ASTA, *L’arte e l’immortalità della vita. Il ruolo della letteratura nella critica del totalitarismo* en P. POGGIO (compilador), *Il dissenso: critica e fine del comunismo*. Venecia, Fondazione Luigi Micheletti, Marsilio 2009.

<sup>185</sup> M. J. GELLER, *Il mondo dei lager e la letteratura sovietica*. Roma, Ediciones Paulinas 1977; L. JURGENSON, *L’expérience concentrationnaire est-elle indicible? Essai*. Monaco, Éditions du Rocher 2003.

<sup>186</sup> Robert Antelme (1917-1990) narra su experiencia en los campos de concentración de Buchenwald y Dachau, en concreto, cómo en las noches se acercaban a miccionar los presos, en una parte descubierta de las letrinas donde podían ver la noche abierta y a los guardias: «los SS no podían imaginar que mear era una evasión». Y en otro pasaje: «cuando miro el rincón del bosque y veo al SS lo encuentro mísero y encerrado, también él, dentro de la alambrada, metido en la trampa de la máquina del mito que él mismo se ha creado», cfr. R. ANTELME, *La especie humana*. Madrid, Arena Libros 2001. El autor experimenta una desproporción entre la experiencia vivida y la narración puesto que «puede ser más pesado escuchar la verdad que oír contar una fábula» en ANTELME, o. c., p. 338.



Pero, hay otra paradoja, aún más sorprendente: estos autores, sabiendo que sus obras no iban a ser publicadas y, por consiguiente, tampoco leídas, no renunciaron a la literatura como arte que vela y desvela, evoca y provoca, la realidad misma. Era lo más temido para el totalitarismo: no una nueva ideología, fácilmente asimilable, sino indicar, sugerir, mostrar las cosas concretas de la vida cotidiana que le ponen al hombre frente a sí mismo<sup>187</sup>. El reencuentro con la realidad sucede mediante la memoria y selección de algunos hechos que, con la ayuda de la imaginación literaria y la belleza de la composición escrita, tienen la capacidad de conmover el espíritu del lector despertando sus exigencias e interrogantes últimos. Sin un mínimo de ficción o imaginación no es posible articular con sentido los datos de la realidad<sup>188</sup>. Con ello se abre todo el espacio de una nueva hermenéutica a partir de la creación literaria donde hechos, experiencias, imaginación, texto, interpretación, encuentro escritor-lector, apertura y compromiso moral, pueden suceder al mismo tiempo<sup>189</sup>.

He querido concluir esta última parte del capítulo con el testimonio de hombres libres frente al poder totalitario para mostrar las formas diversas que puede adquirir esa *profundidad del espíritu* a la que hacíamos referencia con Berdiaev: Havel nos ha hablado de *nivel existencial*, Pasternak de *la Vida*, Solženitsyn de *vivir sin mentira*, Sacharov de *derechos humanos*. Basta un poema, un concierto de piano, una canción rock o una ‘necesidad fisiológica’, y el espíritu, como conciencia y libertad, se despierta con una fuerza imprevisible. Ningún poder totalitario puede impedir que renazca el “yo”

---

<sup>187</sup> Uno de los autores rusos que mejor ha expresado esta potencia de la realidad ha sido Michail Boulgakov (1891-1940) -no confundir con el filósofo y amigo de Berdiaev, Serguei Boulgakov-, con su obra *Maestro y Margarita*, escrita al término de su vida y publicada por su mujer en 1966 en Moscú. En el capítulo inicial se presentan dos amigos, un director editorial y un poeta, que niegan la existencia de Dios en nombre de la ideología, frente a un tercer personaje, un profesor de historia (*el diablo*) que admite la realidad ya que continuamente hace experiencia de ella por su trabajo: «*tened presente que Jesús ha existido*». Los hechos siempre serán hechos, más allá de las opiniones. Cfr. A. DELL’ASTA, *L’effetto presenza. Il problema di Dio in Michail Bulgakov*, en *Il Nuovo Areopago*, n. 1/89 (2004), pp. 41-61.

<sup>188</sup> Jorge Semprún (1923-2011) fue liberado del campo de Büchenwald en 1945. En *La escritura o la vida* (Barcelona, 1997) describe la imposibilidad para mostrar la verdad de su experiencia, a no ser que se haga uso de la escritura literaria.

<sup>189</sup> Paul Ricoeur, en su obra *Historia y narratividad*, plantea cómo «*las tres dimensiones del lenguaje, la dimensión ontológica (referencia al mundo), la psicológica (relación con uno mismo) y la moral (relación con otro), son rigurosamente co-originarias*» (o. c., Barcelona, Paidós 1999, p. 51). Compara el relato histórico y el relato de ficción, donde no es suficiente una explicación si no se da una interpretación, entendida ésta como “*apropiación*”, es decir, hacer propio el sentido mediante una implicación del sujeto: «*en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica reflexiva–, la constitución de ‘uno mismo’ y la del ‘sentido’ se dan al mismo tiempo*» (o. c., p. 75). Es del texto de donde brota el sentido: «*el decir del hermeneuta es un redecir que reactiva el decir del texto*» (o. c., p. 81). Cuando el texto vehicula una experiencia, como la de tantos disidentes, provocando la conciencia de quien lo lee, es cuando sucede “el sentido” de lo que se comunica.

de cada uno. Si esto es una experiencia de hecho, entonces, la respuesta a la paradoja de Mannheim se vuelve sencilla: *«porque no todo es ideológico, es posible salir de la ideología»*.

Ahora bien, nada es automático. Hace falta entrar en qué significa conocer para que la conciencia no pierda de vista su finalidad, y en qué campo debe jugar la libertad, como tensión dialéctica, para que el hombre pueda realizarse plenamente. Éste será el contenido de los dos próximos capítulos.

## Capítulo IV

### El problema de la objetivación

La obra más propiamente filosófica de Berdiaev es *Ensayo de metafísica escatológica. Acto creador y objetivación*<sup>190</sup>. En el prefacio, expresa la intención de esta obra:

*«Mi pensamiento, para nada abstracto, está dirigido principalmente hacia la revolución de la conciencia; es decir, tiende a liberar del poder de la objetivación. Sólo un cambio radical en la orientación de la conciencia puede conducir a modificaciones vitales. Falsas orientaciones de la conciencia son una fuente de esclavitud para el hombre»*<sup>191</sup>.

No le interesan las discusiones metafísicas interminables, donde la forma lógica del pensamiento abstracto da y quita razón al mismo tiempo. Quiere poner la metafísica

---

<sup>190</sup> N. BERDIAEV, *Opýt eskatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob'ektivacija* [Ensayo de metafísica escatológica. Acto creador y objetivación]. París, YMCA-Press 1947. *Essaie de metaphysique eschatologique. Acte createur et objectivation*. París, Aubier 1946 (traducción del ruso por Maxime Herman). La edición rusa fue publicada un año después de la francesa. Citaremos esta obra con las siglas EME.

<sup>191</sup> EME, pp. 6-7.

al servicio del hombre y su realización; de ahí, el que el primer interés se dirige a su conciencia personal comprendida de forma integral donde razón, libertad y comunidad interactúan. Ahora bien, la conciencia puede tomar una orientación falsa debido al *poder de la objetivación*. Por ello, el primer problema que abordamos en nuestro cuarto capítulo es el de la objetivación, donde no se trata solamente de una dificultad en el proceso del conocimiento, sino que hay un fuerte elemento social que ejerce una gran presión sobre el individuo y la comunidad con graves consecuencias existenciales.

Encuentra en Kant un camino para salir del problema de la objetivación. Él recoge el testigo de sus maestros y de las universidades en Rusia quienes, a mediados del siglo XIX, comienzan a traducir y difundir las obras kantianas con un gran impacto intelectual y cultural. Al igual que sucederá con Hegel, el diálogo entre dos diferentes tradiciones de pensamiento permitirá descubrir qué hay de común y de propio en cada una de ellas. Jurkevič (1827-1874) es uno de sus maestros; influye en su discípulo Solov'ev y, a través de éste, en los círculos de discusión de Moscú y San Petersburgo de finales del siglo XIX y comienzos del XX donde solía participar Berdiaev. El diálogo de nuestro autor con Kant lo centraremos en tres puntos: la distinción y relación entre fenómeno-noumeno, las antinomias y el problema de la libertad y, por último, el sujeto transcendental. Berdiaev juega con la ventaja del tiempo y la evolución del idealismo alemán, donde lo que era latente en el maestro se desvelará en sus discípulos como patente y, en ocasiones, contradictorio.

La propuesta de un *idealismo concreto* o *realismo simbólico* es algo más que un juego de términos. Berdiaev no quiere ser encasillado en las posturas reductivas del realismo neoescolástico y el idealismo alemán; por ello propone un *tercer punto de vista*: «*los realistas que critican el idealismo y defienden la filosofía del objeto, olvidan que la actividad del sujeto no se identifica con el pensamiento, que el sujeto mismo participa del ser, es decir, que él es existencial, lo que le permite alcanzar auténticamente lo real a través de la existencialidad misma del sujeto*»<sup>192</sup>. De este modo, Berdiaev se libra de tener que reconocer como realidad auténtica al objeto que penetra desde fuera en el sujeto que conoce, y de tener que negar completamente la

---

<sup>192</sup> N. BERDIAEV, *Duch i real'noct'* [Espíritu y realidad]. París, YMCA-Press, 1937. *Esprit et réalité*, París, Aubier 1943, p. 13. Es su segunda obra metafísica más importante, siempre desde una clave existencial o 'escatológica' en cuanto que se aborda el problema del ser, el espíritu y la objetivación a partir de las preguntas del hombre sobre el mal, el sentido, la realización de la vida. Citaremos esta obra con las siglas ER.

realidad al descomponerla en sensaciones y conceptos creados por el sujeto. El carácter existencial de su filosofía, como punto de partida y no como consecuencia psicológica, individual o social, dará un nuevo horizonte al conocimiento: objeto y sujeto no se oponen sino que se encuentran como indicio e intuición; conocer es una *experiencia espiritual integral*; la profundidad del conocimiento tiene una relación estrecha con la vinculación afectiva y social en la dimensión comunitaria de los hombres ya que «*el contenido del conocimiento depende de la cualidad de la existencia del hombre que conoce y de las relaciones de los hombres que les unen entre sí, con lo que atribuimos al conocimiento un carácter social*»<sup>193</sup>.

El resultado final, tras haber abordado el problema de la objetivación y planteado una nueva concepción del conocimiento, es que el hombre mira la realidad y se descubre a sí mismo como *misterio*, tratando de expresarlo de forma simbólica.

### ***1. ¿En qué consiste el problema de la objetivación?***

La objetivación tiene dos funciones: una, alienar, extrañar el objeto del sujeto perdiendo toda la profundidad del misterio del ser; para ello, se servirá del conocimiento filosófico y científico. Haciendo al hombre extraño a sí mismo y a los demás, la objetivación cumple su segunda función: la de aglutinar en un modo nuevo a los hombres y para ello, recurrirá al conocimiento sociológico. Hay un aspecto de verdad en este dinamismo: el hombre quiere conocer, por lo que hace uso de la filosofía y la ciencia; por otra parte, el hombre no quiere estar sólo, por lo que busca lo social y comunitario. El problema se plantea cuando una parte de verdad se erige en criterio universal: «*existe un cierto nivel de objetivación que conlleva su parte de verdad; pero, si pretende tener un valor universal, se vuelve falso, queriendo representar toda la diversidad del ser por imitación de lo material*»<sup>194</sup>.

Entremos en el dinamismo de estas dos funciones.

---

<sup>193</sup> ER, p. 14.

<sup>194</sup> N. BERDIAEV, *Ja i mir ob'ektov. Opît filosofii odinočctva i občšenija* [Yo y el mundo de los objetos. Ensayo de filosofía de la soledad y la comunidad]. París, YMCA-Press 1934. Título de la traducción francesa: *Cinq meditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. París, Aubier 1936. Citamos esta obra con las siglas CME. Texto citado: CME, p. 67.

## 1.1. Función cognitiva

Berdiaev nos da una perspectiva de conjunto para entender adecuadamente el problema originario de la objetivación:

*«Desde la Antigüedad, los filósofos han buscado conocer el ser (ousia, essentia). La pretensión más alta de la filosofía fue edificar una ontología. Al mismo tiempo, los filósofos dudaban de que pudiesen llegar a ella. A veces, parecía como si el pensamiento humano fuese a la caza de un fantasma. La cuestión del paso de lo múltiple a lo Uno y de lo Uno a lo múltiple fue fundamental para la filosofía griega»<sup>195</sup>.*

Los griegos buscaban el *arkhé*, el primer principio. Meditaban sobre lo inmutable, tenían dificultades respecto al problema de la relación entre lo inmutable y lo que se modifica, querían explicar el ser mutable por el ser inmutable.

Sin embargo, Hegel dirá que el concepto del ser es el más vacío. Lotze declara que el ser es indefinible y que tan sólo puede ser vivido. Heidegger afirma que el concepto de ser es lo más oscuro. Comenta Berdiaev: *«el ser puro es una abstracción y en esta abstracción se quiere comprender la realidad primera, la vía primera. El pensamiento del hombre persigue su propia creación; en esto reside la tragedia de toda la filosofía abstracta»<sup>196</sup>*. El problema queda planteado: el ser, ¿es o no es objetivación? Si se trata de una objetivación mediante conceptos, ¿no estaremos eliminando el mundo nouménico y, por consiguiente, el mismo ser?

Una primera forma histórica de objetivación la encontramos en el *realismo ingenuo* de la filosofía aristotélica y la escolástica. Berdiaev analiza y critica dicha forma, dadas sus consecuencias para la Filosofía, la Teología y el pensamiento político-social de comienzos del siglo XX. Todo el problema se centra en la relación entre sujeto y objeto, conciencia y ser. Si se oponen ambos, tendencialmente se atribuye el ser al objeto, de modo que el sujeto únicamente realiza la actividad del conocimiento frente al ser. La objetivación atribuye el ser a los objetos, por medio de los conceptos, dándoles la categoría de veracidad, de lo universalmente válido. Berdiaev considera ingenuo este realismo puesto que lo único que hace es conceder el ser a los conceptos elaborados por la propia razón: *«la búsqueda del ser era puesta bajo la dependencia del pensamiento,*

---

<sup>195</sup> EME, p. 107.

<sup>196</sup> EME, p. 108.

*marcada por su sello. El ser se vuelve objeto de pensamiento y significaba, de este modo, la objetivación. La razón encuentra un producto que le es propio»<sup>197</sup>.*

Al oponer sujeto y objeto, en una forma dualista, inevitablemente se aleja el sujeto del ser atribuyendo la realidad al objeto mismo. Esta posición, llevada a su extremo, imposibilita el mismo conocimiento ya que si el ser es propio del objeto, todo el misterio del ser es absolutamente extraño al sujeto, pues a éste se le niega la comunicación y relación con dicho misterio. Berdiaev responde categóricamente que el proceso del conocimiento es todo lo contrario: *«la realidad no está frente al sujeto que conoce sino detrás de él, [dentro de él], en su existencialidad»<sup>198</sup>*. Con ello, sitúa nuestro problema del conocimiento en otro ámbito más profundo: la relación entre *ser* y *existencia*. *«El verdadero objeto de la filosofía debe ser no el ser en general sino a qué y a quién pertenece el ser, es decir, el existente concreto, lo que existe. La filosofía concreta es una filosofía existencial»<sup>199</sup>*. Con esta opción filosófica, marca una diferencia y distancia respecto a todas las metafísicas abstractas que substancializan los atributos y cualidades del ser. El concepto de ser es equívoco al atribuirlo a la cosa concreta y al ser “general”, “universal”, cuando en realidad solamente podemos afirmar el ser en lo concreto existente, lo universal en el sujeto existente no en el objeto:

*«Es falso decir que el ser es: sólo lo existente concreto, lo existente es. El ser indica que algo es, pero no lo que es. Es el sujeto existente quien da el ser (...). El ser es general, ‘universal’. Pero lo general no tiene existencia. Lo universal es, solamente, en lo existente, en el sujeto que existe y no en el objeto»<sup>200</sup>.*

La interminable discusión medieval entre realistas y nominalistas, en torno al problema de los universales, reaparece cada cierto tiempo bajo formas nuevas. Desde el punto de vista lógico, la cuestión es insoluble ya que cada parte puede invocar sus argumentos a favor o en contra. Por ello, Berdiaev quiere ampliar el horizonte de discusión, elevar la mirada, entrar en lo profundo de nosotros mismos. No podemos escapar de la discusión más que saliendo de los límites del pensamiento abstracto, es decir, por un acto integral del espíritu, que hace una elección y fija los valores.

---

<sup>197</sup> EME, p. 109.

<sup>198</sup> EME, p. 109.

<sup>199</sup> EME, p. 111.

<sup>200</sup> EME, pp. 111-112.

*«El pensamiento plantea falsamente el problema: por decirlo de algún modo, es su propio prisionero. La exteriorización realizada por el pensamiento es también una absorción por sí mismo. En esto consiste la paradoja del pensamiento puro que ha dejado de ser una función de la existencia»<sup>201</sup>.*

Nos muestra la relación del problema de los universales con el de la objetivación en los siguientes términos:

*«Las tres direcciones escolásticas en la discusión sobre los universales, de fondo, plantean mal el problema. Unos dicen: ‘universalia sunt ante rem’; o bien, ‘universalia sunt realia’. El resultado del pensamiento se encuentra arrojado fuera, en las cosas. Este es el resultado típico de la objetivación. Otros dicen: ‘universalia in re’. Es un grado inferior de objetivación. Pero es necesario reconocer que el conceptualismo contiene una parte de verdad mayor que el realismo y el universalismo. Y, por último, otros comentan: ‘universalia sunt post rem’. Aquí el pensamiento se reconoce completamente dependiente del mundo empírico de los objetos y atañe al resultado de la objetivación de la existencia humana»<sup>202</sup>.*

¿Dónde radica el problema? *«El error fundamental consiste en la confusión que se hace entre lo universal y lo general. Aristóteles ya los confundía. Como consecuencia de esta confusión, los universales dominan lo individual, pero son desprovistos de su existencia concreta»<sup>203</sup>.* Berdiaev quiere salir de una oposición lógica entre lo universal y lo individual:

*«Lo universal concreto puede ser individual e individualidad. Lo individual puede contener en sí lo universal. Lo general, lo genérico, ahoga lo individual y no puede darle un contenido. Pero lo universal no ahoga del todo lo individual: al contrario, lo eleva a la plenitud del contenido existencial»<sup>204</sup>.*

Para Berdiaev, *«la disputa de los universales no la resolvemos intelectual ni racionalmente: no puede ser resuelta más que por la voluntad moral estableciendo valores, por la elección volitiva. El secreto de la persona, el secreto existencial no se descubre más que en la vida creadora del espíritu integral»<sup>205</sup>.* Introduce el término ‘espíritu’ como propuesta al problema planteado:

---

<sup>201</sup> EME, p. 139.

<sup>202</sup> EME, p. 140. Como visión de conjunto respecto al problema planteado, remitimos a la obra de T. de ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos 1969.

<sup>203</sup> EME, p. 140.

<sup>204</sup> EME, p. 141.

<sup>205</sup> EME, p. 155.



*«¿Existe el valor, el sentido ideal, y en qué sentido existe? ¿Existe un sujeto del sentido, del valor, de la idea? Yo respondo a esa cuestión afirmando que existe en cuanto espíritu. Ahora bien, el espíritu no es ser abstracto: es el existente concreto. El espíritu es una realidad de otro orden diferente al de la naturaleza 'objetiva' o de la 'objetivación' producida por la razón. La ontología debe ser sustituida por una pneumatología»<sup>206</sup>.*

Conceptos como ser, realidad y verdad poseen una correlación: realidad hace referencia a *res*, la cosa. Y si hablamos de 'verdad' no es solamente lo que existe, sino cualidad alcanzada y valor: la verdad es espiritual. La Verdad existe de una forma concreta, no en el mundo, sino en el Espíritu. Cuando Berdiaev realiza estas afirmaciones tiene como referencia la originalidad propia del cristianismo:

*«Es el milagro del cristianismo que lleva en él una encarnación de la Verdad, del Logos, del Sentido, encarnación única, singular, no renovable. Y esta encarnación ha sido no una objetivación, sino una ruptura de la objetivación»<sup>207</sup>.*

## **1.2. Función social**

¿Por qué Berdiaev se detiene en analizar la discusión en torno a los universales y lo general? No es sólo por una cuestión sobre el método de conocimiento sino por las implicaciones sociales y culturales que tiene cualquier planteamiento filosófico. Las realidades colectivas como la sociedad o la nación, las supra-personales como el estado y las personas colectivas como el proletariado, ¿tienen existencia en cuanto tales o son también una objetivación de nuestra conciencia?

El problema de saber en qué sentido existen comunidades colectivas y a qué realidades representan, de saber si podemos admitir la existencia de personas colectivas, *«este problema no puede ser resuelto por el conocimiento racional, conceptual. La solución supone una elección, una dirección de la voluntad, una estimación moral»<sup>208</sup>.*

El problema que planteamos se complica aún más cuando interviene el hombre mismo con su libertad al crear tales realidades: *«nación y estado representan, en efecto, un grado de la realidad en la vida del mundo, pero su 'objetividad' masiva y*

---

<sup>206</sup> EME, p. 112. Con esta propuesta de sustituir la ontología por una pneumatología, Berdiaev sitúa la clave del problema no en la razón teórica, sin en la razón práctica de la libertad y el espíritu.

<sup>207</sup> EME, p. 113.

<sup>208</sup> EME, p. 148.

*apremiante es creada por el estado 'subjetivo' de la sociedad, por las creencias de los pueblos, por la objetivación del estado de conciencia»<sup>209</sup>. No se niega una realidad necesaria a dichas colectividades; ahora bien, lo que se plantea es qué valor y lugar ocupan dentro de la conciencia del sujeto. Es como si estuviésemos lanzados sobre una pendiente que nos obliga a ser parte del sistema:*

*«El hombre vive en medio de las realidades que él mismo ha creado. Para él, lo más objetivante, lo más intensamente real, es la objetivación de la intencionalidad del sujeto, la personificación de sus estados cualitativos. La inclinación del hombre a la auto-alienación y a la auto-dependencia es uno de los fenómenos más sorprendentes de la vida humana»<sup>210</sup>.*

Añade un elemento más que entra en juego: las emociones. El todo cósmico, la sociedad, la nación, el estado se vinculan a fuertes emociones humanas. Lo más difícil es dar la vuelta a los juicios que estas emociones han producido, cuando se han exteriorizado y transformado en realidades objetivas: *«el realismo de los conceptos se transfiere a la sociología, defendido por las emociones, las pasiones, las voliciones de los hombres y los grupos sociales. Sería necesario transformar radicalmente la conciencia para modificar este tipo de juicios»<sup>211</sup>. El ejemplo que nos pone, para entender este punto, es el del proletariado. Marx se considera materialista, pero se sirve del realismo lógico para atribuir aspecto de verdad a la idea de proletariado: «la idea del proletariado no es en Marx una idea científica sino mesiánica»<sup>212</sup>.*

La objetivación no es sólo un problema del conocimiento, sino principalmente una percepción y posición ante la realidad: *«no es solamente una creación del pensamiento, de la razón con sus categorías; ella es, en un sentido más profundo, el resultado de un cierto estado del sujeto en el que se produce la exteriorización y alienación. El objeto depende fundamentalmente de la voluntad del sujeto»<sup>213</sup>. Todas las sensaciones del sujeto se exteriorizan y proyectan hacia un mundo exterior a él, hacia el mundo de los objetos de tal forma que, progresivamente, se separa el sujeto que conoce del objeto conocido atribuyendo a éste último el valor de realidad y quedando disuelto el propio yo. Por eso, habla de la objetivación como un proceso de alienación,*

---

<sup>209</sup> EME, p. 148.

<sup>210</sup> EME, p. 148.

<sup>211</sup> EME, p. 149.

<sup>212</sup> EME, p. 149.

<sup>213</sup> EME, p. 74.

de no-yo, al perderse toda la profundidad y unidad de un tú interiormente existente en el proceso del conocimiento.

De un modo sutil, el proceso de objetivación separa el sujeto del objeto, absorbe lo personal en lo general y universal, suprime la libertad en nombre de la necesidad y homologa todo lo particular y original del hombre en virtud de una socialización necesaria para la convivencia humana. Estos son los pasos del proceso:

*«1º, aislamiento del objeto en relación al sujeto; 2º, absorción de lo individual único, de lo personal, por lo general, lo universal impersonal; 3º, dominación de la necesidad, de la determinación por fuera, asfixia y supresión de la libertad; 4º, acomodación del carácter masivo del mundo y la historia, al hombre medio, socialización de sus opiniones, suprimiendo toda originalidad»<sup>214</sup>.*

Cuando uno se deja deslizar por este proceso se va generando una forma autónoma de comprensión de la vida que tiene los rasgos de una seudorealidad: *«lo más destacable es que la objetivación de las formaciones intelectuales comienza a vivir una vida autónoma y crea una seudorealidad»<sup>215</sup>.*

### **1.3. Implicaciones existenciales**

Las consecuencias existenciales no se hacen esperar. Se manifiestan en una fragmentación del sujeto y de la percepción de la realidad, así como en una dependencia servil respecto al mundo objetivado: *«el problema de la objetivación lo encontramos en otra perspectiva diferente a la crítica del realismo ingenuo y la defensa del idealismo; se trata del problema existencial y significa la disgregación y encadenamiento del mundo, aislamiento y traba servil»<sup>216</sup>.*

La objetivación es una tentación permanente en la historia del hombre, presente ya en su caída original al querer ser “como dioses”, o bajo la forma de la idolatría al reducir el ‘misterio’ a algo comprensiblemente humano: *«el hombre tiene una inclinación irresistible a la idolatría y a la esclavitud, una propensión a alienar su*

---

<sup>214</sup> EME, pp. 75-76. Resuenan en este texto los tres momentos de la ideología (confusión, separación y sustitución), que hemos descrito en el capítulo III sobre la *Naturaleza, proceso evolutivo y finalidad de la ideología totalitaria*.

<sup>215</sup> EME, p. 74.

<sup>216</sup> EME, p. 75.

*propia profundidad y a transformar en realidades que se encuentran por encima de él y le ordenan»<sup>217</sup>.*

Es esta profundidad, en cuanto apertura y potencia infinita del espíritu del sujeto, la clave existencial de lectura del proceso de objetivación: *«el espíritu subjetivo, es decir, el espíritu como tal, encierra una potencia infinita – el infinito de sus aspiraciones. Ahora bien, en toda objetivación lo finito queda como vencedor, se produce una esclavitud. El espíritu subjetivo es precisamente infinito, mientras que lo que llamamos espíritu objetivo es finito»<sup>218</sup>*. La objetivación permite que el hombre “descanse” de tanta búsqueda y lucha, otorgándole la ilusión de algo objetivo que le dé seguridad. Berdiaev pone el ejemplo de la ‘autoridad’: *«en su debilidad, el hombre busca una autoridad sobre la cual apoyarse completamente. Pero la autoridad sobre la que se apoya ha nacido de su debilidad, es una proyección de su subjetividad incapaz de penetrar en ‘lo otro’, de alcanzar lo universal concreto»<sup>219</sup>*. De esta forma, la objetivación del espíritu se convierte en una “socialización del espíritu”, determinando la vida cotidiana, aburguesando y desecando toda la fuerza original del espíritu.

Si la objetivación ha entrado en la cultura, significa que todo está afectado por ella, como si se tratase de un virus que infecta a todo el organismo:

*«En el conocimiento, la objetivación elabora conceptos, racionaliza lo real, sin preocuparse de lo individual; en las relaciones entre los hombres, elabora diversas estructuras políticas, jurídicas, familiares, permaneciendo sin una medida común con la vida interior y el misterio de la persona; en la vida moral, elabora normas incapaces de iluminar y modificar efectivamente la vida de los hombres; en la vida religiosa, elabora dogmas, cánones de instituciones que ocultan las relaciones reales con Dios y el prójimo»<sup>220</sup>.*

¿Cómo recuperar, entonces, toda la profundidad del espíritu? Solamente es posible si el hombre vive desde una clave existencial: *«no podemos conocer la profundidad del espíritu más que de una forma existencial, viviendo el propio destino humano, atravesando el sufrimiento, la angustia, la muerte, el amor, la creación; encontramos dicha profundidad en la libertad, no en los objetos»<sup>221</sup>*. Es en este ámbito

---

<sup>217</sup> EME, p. 152.

<sup>218</sup> ER, p. 64.

<sup>219</sup> ER, p. 69.

<sup>220</sup> ER, pp. 72-73.

<sup>221</sup> ER, p. 67.

existencial donde suceden las cosas y relaciones como acontecimiento interior o encuentro.

*«El hombre contemporáneo es profundamente infeliz y, por esto, sin duda, se deja seducir por la idea absurda de organizar la felicidad»<sup>222</sup>. «No podemos organizar la felicidad humana, no podemos vencer de una forma racional y técnica la fatalidad que pesa sobre el hombre, las contradicciones trágicas de la vida, de la muerte, no podemos destruir el misterio»<sup>223</sup>.*

El hombre entra en la profundidad de sí mismo, en su ser interior, si no rechaza la experiencia del sufrimiento, de las contradicciones de la existencia humana. Quien se hace insensible al dolor, al sufrimiento, al mal, deja de ser hombre. Berdiaev aprovecha para hacer una crítica a todas las metafísicas abstractas: *«lo que manifiesta la existencia de un más allá y un Dios, no es tanto la concepción teleológica de una finalidad universal sino, más bien, el hecho de que el mundo está sumergido en el mal, abrumado por los sufrimientos»<sup>224</sup>.*

Cuando Berdiaev nos ha comentado anteriormente que, *«la solución supone una elección, una dirección de la voluntad, una estimación moral»* es porque en él, el principio rector es la persona y su valor infinito:

*«Yo no admito el predominio y la supremacía de la especie sobre el individuo, de la nación, del estado, de la sociedad sobre la persona humana. Yo no quiero completar la objetivación correspondiente; para mí, las jerarquías de los valores son totalmente diferentes: la persona humana, única, que no puede ser sustituida ni repetida, es el valor supremo»<sup>225</sup>.*

Ahora bien, la lucha interior y exterior será muy fuerte como consecuencia de la deformación de la realidad y los juicios: *«la conciencia colectiva, de grupo, que siempre objetiva, deforma los juicios humanos sobre las realidades. El realismo lógico puede ser una sugestión e hipnosis social. Y la persona humana está llamada a realizar un combate heroico con vistas a su liberación»<sup>226</sup>.*

---

<sup>222</sup> ER, p. 91.

<sup>223</sup> ER, p. 128.

<sup>224</sup> ER, p. 130.

<sup>225</sup> ER, p. 150.

<sup>226</sup> ER, p. 151.

El problema de la objetivación nos ha puesto de manifiesto que no podemos separar el conocimiento de sus implicaciones sociales y existenciales. Hace falta recuperar el papel del sujeto, como razón y volición. Berdiaev encontrará una primera ayuda en Kant.

## **2. Aportaciones y límites del criticismo kantiano**

En nuestro segundo capítulo, *El desafío de un hombre libre*, pudimos presentar la figura de Kant y el idealismo alemán como fuentes y autores en los que se inspira Berdiaev para abordar las grandes cuestiones filosóficas. Situábamos a ambos autores en el horizonte del *idealismo de la libertad*. La distinción entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí, entre el orden de la naturaleza y el orden de la libertad, así como el reconocimiento de cada hombre como ‘fin en sí’, le permitirán a Berdiaev tener un juicio crítico sobre el materialismo marxista de su juventud y poder establecer las bases para su filosofía existencial. Conforme avance su pensamiento, marcará sus distancias respecto a otros puntos de la filosofía kantiana: el formalismo ético, el imperativo categórico, la compleja ‘cosa en sí’, la imposibilidad de la experiencia espiritual, la religión de cuanto la razón propone.

Nosotros nos centramos en el problema que estamos abordando en torno a la objetivación: «*la filosofía alemana, después de Kant, posee la inmensa superioridad de tomar conciencia crítica de la objetivación y de haber reconocido la obra del sujeto que conoce (...) Es un acontecimiento liberador. Se ha descubierto el camino que debe liberar del poder opresivo y esclavizador del mundo de los objetos*»<sup>227</sup>. Con Kant y el idealismo alemán, ya no hay punto de retorno posible a la antigua metafísica de tipo substancialista que buscaba el ser en el objeto. Los sucesores de Kant, por ejemplo, Fichte, Schelling, Hegel, edificaron una metafísica, ya no del objeto supuesto extrínseco, sino del sujeto mismo; pero, desgraciadamente a este sujeto se le despojó de toda existencia concreta. La filosofía hegeliana se presentará como un nuevo

---

<sup>227</sup> CME, p. 54.

racionalismo. Ya no será suficiente con Kant y el idealismo alemán, hará falta avanzar hasta una filosofía de la existencia<sup>228</sup>.

¿Por qué Berdiaev no cae en posturas monistas o panteístas como le sucedió al idealismo alemán posterior a Kant? Admitiendo la revolución copernicana kantiana del conocimiento a partir del sujeto y no del objeto, ¿por qué Berdiaev mantiene el sujeto existencial y concreto junto al ‘sujeto transcendental’? La distinción entre fenómeno y noumeno, ¿es una línea fronteriza que separa y aleja o, por el contrario, une y distingue posibilitando un verdadero conocimiento? ¿Cómo se relacionan objeto y sujeto, cuando el contenido del conocimiento es el hombre mismo? ¿En qué ámbito situaremos la libertad: en el del conocimiento, en la moral o en ambos? Para responder a estas preguntas es importante situar el pensamiento de Berdiaev dentro de la filosofía religiosa rusa y, en particular, dentro de la historia de la recepción de Kant.

A lo largo de la exposición nos iremos sorprendiendo con datos y juicios de fondo que nos permiten lanzar la hipótesis de trabajo sobre Berdiaev y su entorno filosófico ruso como precursor del giro lingüístico y la importancia de la comunicación humana (Rorty), el valor de la hermenéutica (Gadamer) y el carácter aplicado de los juicios (problemas actuales en torno a la bioética).

## 2.1. La recepción de Kant en el pensamiento filosófico-religioso ruso

Para entender la transcendencia gnoseológica del encuentro entre dos grandes tradiciones de pensamiento filosófico, quiero partir de un pequeño hecho reciente. Olga Sedakova, poetisa rusa contemporánea<sup>229</sup>, cuando vio que uno de sus textos en inglés (*Hint of visitation*)<sup>230</sup> era traducido por *Intuición de una presencia*, lo corrigió

---

<sup>228</sup> Sobre la historia y evolución del idealismo y el pensamiento alemán nos remitimos al estudio de E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (3 vols). Barcelona, Herder 2006.

<sup>229</sup> Olga Sedakova, poetisa, ensayista y novelista, nace en Moscú en 1940. Pasa un tiempo en China por razón de la profesión de su padre como ingeniero. Obtiene el doctorado en la facultad de letras de la Universidad de Moscú. Gracias a sus maestros como Averincev, Panov y Lotman, profundiza en el conocimiento de los autores clásicos de la literatura rusa y europea (Dante, Rilke, Hölderlin, Baudelaire, Claudel, Eliot). Su primera colección de poesías es publicada en 1986 en París (*Viaje a China. Estrellas e inscripciones. Viejos cantos*). Junto a la poesía, su otra faceta intelectual es la traducción, destacando el *Diccionario de sinónimos de la lengua eslava eclesiástica y rusa* (Moscú, 2008). Su obra ha sido traducida a más de quince idiomas. A través de la obra *Apologia della ragione*, Milán, La Casa di Matriona 2009, dialoga con Dante, Goethe, Pasternak, Péguy... mostrando una filosofía del saber integral.

<sup>230</sup> O. SEDAKOVA, “La luce della vita” en *La Nuova Europa*, n. 2/344 (2009), pp. 23-41.

inmediatamente, sustituyendo la palabra ‘intuición’ por la expresión ‘indicio’, en cuanto signo claro y visible frente a la interpretación subjetiva que podría derivarse del término ‘intuición’<sup>231</sup>.

El hecho podría parecer insignificante y, sin embargo, lo que se pone en juego es el proceso del conocimiento, la necesaria interrelación entre el sujeto y el objeto, pero, sobre todo, cómo la misma realidad “toma la iniciativa” al ofrecerse como *indicio* al atento observador. Olga Sedakova, a través de sus poesías y escritos, recupera toda una tradición del pensamiento filosófico ruso que entra en diálogo con nuestro tiempo.

Este hecho nos abre toda una serie de interrogantes: ¿qué valor damos a la *intuición* en el proceso del conocimiento? ¿Cómo no confundirlo con *imaginación arbitraria*? ¿La intuición tiene un carácter sensible o intelectual? Respecto al carácter de *indicio* de la realidad, ¿cómo sucede? ¿Cómo determinar su contenido? ¿Cómo interrelacionar el conjunto de indicios?

Todas éstas son cuestiones de fondo en el debate que supuso la recepción en Rusia de la *Crítica de la Razón pura* de Kant, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Ha sido un tema de estudio reciente, tanto en la parte occidental como oriental de Europa<sup>232</sup>. ¿Cuáles han sido los elementos de la doctrina transcendental kantiana que en gran medida han sido acogidos por el pensamiento ruso a comienzos del siglo XIX? ¿Cómo se produce el encuentro y diálogo entre Kant y toda la sensibilidad y originalidad oriental del pensamiento filosófico religioso ruso? ¿Qué podemos aprender de ambas corrientes respecto al *problema de la objetivación*?

---

<sup>231</sup> Para este tema remito a la tesis doctoral de la doctoranda Vera Pozzi (*Filosofía y recepción filosófica en Rusia. Lecturas de la Crítica de la Razón Pura en la primera mitad del siglo XIX*), que actualmente desarrolla su labor de investigación en el programa de Doctorado de filosofía de la Universidad de Estudios de Milán sobre el tema del kantismo en las Academias Teológicas del Imperio Ruso. Agradezco a la doctoranda Pozzi el haberme permitido consultar su trabajo. Remito a dicho trabajo para los contenidos del presente parágrafo.

<sup>232</sup> En Occidente destacan los estudios de T. NEMETH, *Kant in Russia: the initial phase*, in *Studies in Soviet thought*, vol. 36, n° 1-2, Jul. 1988, pp. 79-110; Id., *Kant in Russia: the initial phase (continued)*, in *Studies in Soviet thought*, vol. 40, n. 4, Dec. 1990, pp. 293-338. También nos encontramos una síntesis con amplia bibliografía en <http://www.iep.utm.edu/russian/> *The encyclopedia of philosophy – Russian Philosophy*. Respecto al mundo ruso señalamos la siguiente bibliografía: Z. A. KAMENSKIJ, *Kant i filosofija v Rossii* [Kant y la filosofía en Rusia], Institut filosofij RAN, Nauka, Moskva, 1994; A. I. ABRAMOV, *Kant v russkoj duchovno-akademičeskoj filosofii* [Kant en la filosofía rusa de las academias teológicas] en Z. A. Kamenskij, *Kant i filosofija v Rossii* [Kant y la filosofía en Rusia], o. c., pp. 81-113; N. A. KUZENKO, *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka* [Sobre la historia del kantismo ruso del siglo XIX], en *Kantovskij sbornik* [Selección kantiana], Kaliningrad, 2008, n. 2 (28). A. N. KRUGLOV, *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII - pervoj polovine XIX vekov* [La filosofía de Kant en Rusia entre finales del XVIII y la primera mitad del siglo XIX]. Moscú, Kanon + 2009.



### a) Las academias y universidades rusas de mediados del siglo XVIII

A mediados del siglo XVIII, con la Academia de teología de Kiev y, posteriormente, con la Universidad de Moscú, se desarrolla un pensamiento filosófico ruso sistemático sin perder el *humus* tradicional recibido por un pensamiento de matriz teológica. En Occidente, por el contrario, durante el mismo período las contraposiciones y rupturas entre Filosofía y Teología fueron manifiestas. Dos ejemplos positivos de este *humus* filosófico religioso ruso: el primero de ellos, la tradición iconográfica, donde los objetos se muestran dentro de una “perspectiva inversa” como si fuesen al encuentro del sujeto que observa, pone de manifiesto este “exceso del objeto” por el que la *visión* se convierte en una contemplación. El segundo ejemplo lo encontramos en los himnos litúrgicos bizantinos, muchos de ellos escritos por los Padres de la Iglesia, y que muestran una visión del mundo como “manifestación de lo invisible”.

Se ha querido separar y oponer la Filosofía y la Teología como si la segunda fuese algo cerrado sobre sí misma, únicamente para el ámbito religioso o de la fe, mientras que la primera, gracias a la apertura de Pedro el Grande, habría permitido una concepción más abierta y libre. Zenkovskij, uno de los mayores estudiosos de la filosofía rusa, pone de manifiesto que gracias a la Academia de Kiev, fundada en 1631 por el metropolitano Petr Mogila, las ideas occidentales penetran en el mundo oriental ruso en un modo que se convierte en interrelación mutua: «*el pensamiento religioso se vuelve filosófico, y la filosofía penetra notablemente en el ámbito de la educación teológica*»<sup>233</sup>. Con el paso del tiempo, otras universidades se fundarán en las principales ciudades rusas: Academia de las ciencias de San Peterburgo (1724), Universidad de Moscú (1755), Universidad de Kazán (1804), dándose una comunicación entre ellas por sus actividades e intercambio de profesores.

En este contexto de trabajo intelectual-vital, la recepción de la obra de Kant supondrá un renacimiento para la reflexión de las Academias, gracias a la obra de A. I. Galič y del Archimandrita Gavril, quienes escriben los primeros manuales rusos de

---

<sup>233</sup> V. V. ZENKOVSKIJ, *Istorija ruskoj filosofii* [Historia de la filosofía rusa]. París, YMCA Press 1948. Traducción inglesa a cargo de George L. Kline, *A History of Russian Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1952, vol. I, p. 46.

historia de la filosofía<sup>234</sup>. Junto a ellos, Panfil Danilovič Jurkevič pone en diálogo el idealismo transcendental kantiano con la tradición oriental bizantina, resaltando los puntos de encuentro y distancia.

La pregunta más significativa que une a todos los intelectuales rusos de este período de encuentro con la doctrina kantiana es: ¿de qué se trata cuando hablamos de *real existencia* [‘istinno suščee’] del mundo? Las respuestas variarán según hablemos de la hipótesis del mundo como *intuición*, o del mundo como *indicio*, tal y como señalábamos al comienzo.

### **b) Jurkevič: un puente entre dos tradiciones filosóficas**

El contexto en el que surge el pensamiento de Jurkevič está marcado por la reducción y hasta eliminación de la Filosofía en las universidades y academias, como consecuencia del levantamiento de los decembristas en 1825, pidiendo reformas al régimen de Nicolás I. Éste, entiende que tal movimiento es consecuencia del influjo de las ideas europeas, por lo que establece un control doctrinal. La Filosofía se queda en el ámbito de las cuestiones teológicas o, a lo sumo, se presenta como Lógica y Psicología. Será a mediados de siglo, al surgir algunos filósofos independientes como Sidonsky (1805-1873), Gogotsky (1813-1889) y el mismo Jurkevič (1827-1874), cuando se vaya reestableciendo la labor propia de la filosofía.

Nemeth presenta del siguiente modo la figura de Jurkevič: «*Jurkevič permanece con un pie en el pasado filosófico ruso, y con otro en el futuro. Haciendo de puente entre dos etapas, trazó ampliamente las características entre las cuales se moverían las discusiones filosóficas de las dos siguientes generaciones*»<sup>235</sup>. Comienza sus estudios en la Academia espiritual de Kiev hasta llegar a ser profesor ordinario. En 1861 es invitado a ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Moscú, donde de 1869 a 1873 será el decano de la Facultad de Historia de la filosofía. Su alumno más ilustre será Vladimir Solove’v.

---

<sup>234</sup> A. I. GALIC, *Istorija filosofskih sistem* [Historia de los sistemas filosóficos]. Sank Peterburg, V universiteckoj tipografii 1818-1819 y Archimandrita GAVRIL [V. N. Voskresenskij], *Istorija filosofij* [Historia de la filosofía]. Kazan, V universiteckoj tipografii, 2-e izdanie [2º edición] 1839.

<sup>235</sup> T. NEMETH, *Russian philosophy* [Filosofía rusa], en *The internet encyclopedia of philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/russian>

Jurkevič se inserta en la tradición del platonismo cristiano, poniéndolo en diálogo con la filosofía kantiana. Sus dos obras más significativas son *Idea* (1859) y *La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant*<sup>236</sup> (1866); junto a ellas, el escrito *El corazón y su significado en la vida espiritual del hombre según la enseñanza de la palabra divina*<sup>237</sup> (1860). En *Idea*, Jurkevič introduce la temática de una especulación filosófica que, «en cuanto visión del mundo integral [‘celostnoe’], mira la humanidad en su entereza»<sup>238</sup>. Esta entereza, Jurkevič la refiere como *integralidad* del corazón: «la humanidad no vive nunca por medio de intuiciones [‘sozercanjami’] abstractamente lógicas. La vida espiritual de la humanidad posee la peculiaridad de abrir su contenido, en toda la amplitud e integralidad de los diversos elementos que le son propios»<sup>239</sup>. Jurkevič se inserta en la tradición del cristianismo oriental donde el corazón [‘serdce’], es el centro focal de la persona humana, fuente de conocimiento integral<sup>240</sup>.

La perspectiva en la cual quiere situarnos es aprender a descubrir el corazón como «centro de la vida espiritual del hombre, del cual nacen de manera inmediata las aspiraciones, los deseos, y las intenciones, cuyo aspecto no depende con precisión matemática de causas agentes externas»<sup>241</sup>. Respecto al mundo, lo percibe como «sistema de fenómenos vivos, llenos de belleza y de valor [que] vive y se revela principalmente por la profundidad del corazón y desde aquí, después, [llega] al

<sup>236</sup> P. D. JURKEVIC, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* [La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant] en [www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm](http://www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm)

<sup>237</sup> P. D. JURKEVIC, “Il cuore nella vita spirituale dell’uomo”, [El corazón en la vida espiritual del hombre] en *L’Altra Europa*, Milán, n. 2/206 (1986), pp. 48-79. Autores como Max Scheler, Hildebrand y Zubiri también abordan el tema del corazón en la clave de Agustín de Hipona y Pascal; será este último quien afirme que “el corazón tiene sus razones que la razón desconoce”. También los autores del comunitarismo americano (Bellah, Tipton, Sullivan, Madsen) usan el término “corazón” tomado de Zubiri y la línea mencionada del pensamiento de Pascal. Zubiri en su obra, *Naturaleza, historia y Dios*, recoge una conferencia pronunciada en 1940 sobre Pascal en la que usa el término corazón como conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre. No hay distinción entre conocimiento y sentimiento, ya que el corazón es lo que conduce a salir de sí mismo. Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid, Alianza Editorial 1987, pp. 172-177.

<sup>238</sup> A. I. ABRAMOV, *Kant en la filosofía rusa...*, o. c., p. 86.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>240</sup> Sedakova afirma: «con corazón [serdce] se entiende [en la tradición oriental] el punto central del sujeto humano, no sólo desde el punto de vista emocional, sino también gnoseológico y físico. Este corazón no coincide con el corazón anatómico; se le puede percibir entre el pecho y el abdomen. En ruso, la palabra ‘corazón’ [serdce] tiene la misma raíz que ‘centro’ y ‘fulcro’ [seredina, serdcevina]. Se trata de un núcleo paradójico: es el centro de la personalidad y, al mismo tiempo, es el límite, un límite abierto. En el corazón (o mejor ‘en el corazón del corazón’ como dicen los escistas, los místicos ortodoxos) el ser humano alcanza en un momento determinado el punto del propio límite, y del propio ‘ser-con’, o ‘ser-entre’, lo cual significa la propia participación del Otro» en “La luce della vita”, a. c., p. 27. El término ‘fulcro’ significa palanca o punto de apoyo.

<sup>241</sup> P. D. JURKEVIČ en “Il cuore nella vita spirituale dell’uomo”, a. c., p. 68.

*pensamiento conceptual*»<sup>242</sup>. El corazón, por tanto, es el punto de juicio y de apertura al mundo que se revela por su profundidad. Con estas afirmaciones, Jurkevič sienta las bases de su *ideal-realismo* en la perspectiva de una concepción integral de la persona humana.

Con la obra, *La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant*, busca los puntos de encuentro entre ambos pensadores, a partir de la siguiente tesis: «*la verdad de la doctrina de Kant sobre la experiencia sólo es posible como consecuencia de la verdad de la enseñanza de Platón sobre la razón*»<sup>243</sup>. ¿Qué significa “Idea”? ¿Cuál es su vínculo con el mundo de los fenómenos? ¿Es posible hablar de conocimiento verdadero? ¿Qué perspectivas abren un entrelazamiento de la doctrina platónica de la idea y la kantiana de la categoría? Todas estas preguntas podríamos sintetizarlas en una sola: ¿cómo es posible la experiencia?

Jurkevič decide interrogar al *origen* de la filosofía y de la ciencia porque es «*allí, en la profunda antigüedad, donde por primera vez se dan los albores de la formación científica, donde la razón humana obtiene resultados inmortales*»<sup>244</sup>. No le interesa contraponer a Platón como filósofo antiguo y a Kant como filósofo moderno, sino que los sitúa en el mismo plano del «*espíritu humano* [‘*duch*’], *al que podemos preguntar según las convicciones fundamentales que han guiado la construcción de una u otra ciencia*»<sup>245</sup>. A la hora de afrontar el problema de “la actividad del conocimiento”, Jurkevič pone en relación dos posiciones que se han dado en la historia del pensamiento humano: «*una de ellas, consiste en el hecho que, como espíritu general, se insertan los principios que hacen posible ‘el conocimiento de la verdad misma’; la otra, consiste en el hecho que, como espíritu humano, ligado al carácter general de la organización del cuerpo humano, se insertan los principios que hacen posible la adquisición de ‘conocimientos universalmente válidos’*»<sup>246</sup>.

Lo que diferencia a cada una de estas dos posiciones es la forma de abordar la relación entre sujeto y objeto, conocimiento y fenómeno. Jurkevič sitúa sobre el

---

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>243</sup> A. I. Abramov, o. c., p. 85.

<sup>244</sup> P. D. JURKEVIČ, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* [La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant] en [www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm](http://www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm)

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem* (el subrayado es mío).

fenómeno el inicio de su investigación comparativa, preguntándose «*en qué sentido el ámbito de los objetos de estudio sea fenómeno*»<sup>247</sup>.

Las posibles vías de interpretación son dos, según el parecer de Jurkevič, y están vinculadas a las dos posiciones mencionadas: un objeto de conocimiento es fenómeno,

*«en el sentido de que la razón pura, o la razón en sí y por sí, no encuentra en los objetos una plena realización del propio conocimiento según el ser auténtico, y como consecuencia de ello se trata únicamente de semejanzas e imágenes no claras de lo que existe en la verdad; o bien, en el sentido de que la cualidad observable de estos objetos está condicionada por las formas de nuestra intuición sensible, de modo que estos objetos no son fenómenos de la sustancia sino fenómenos de nuestra conciencia»*<sup>248</sup>.

La primera vía, platónica, trata de responder a la pregunta de cómo es posible la verdad. La segunda, kantiana, interroga sobre el conocimiento universal y necesario.

De fondo, late la preocupación por dar respuesta al empirismo para el cual, el conocimiento es tan sólo una “reproducción” de las impresiones del mundo en la mente del sujeto, y al escepticismo que separa los juicios sobre las cosas de la experiencia de universalidad y necesidad que el pensamiento continuamente experimenta.

Para Platón, lo que permite reconocer la unidad y los aspectos comunes es el alma misma, que, en sí y por sí misma, sabe mucho y conoce las ideas<sup>249</sup>. El mundo que tenemos ante nosotros lo juzgamos y explicamos según los *exempla*, que existen en la

---

<sup>247</sup> *Ibidem*

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Jurkevič, en el artículo que estamos comentando recoge un pasaje del *Teeteto* de Platón donde aparece la cuestión sobre la posibilidad de la experiencia como conocimiento. Sócrates pregunta a Teeteto si existe en nosotros *un principio único y siempre igual a sí mismo*, mediante el cual llegamos a distinguir lo blanco de lo negro, así como otras cualidades.

«*Sócrates: Muy bien. Pero, entonces, ¿por medio de qué órgano opera la facultad que te da a conocer lo que tienen en común todas las cosas y éstas en particular, como el ‘es’ y el ‘no es’ con el que te refieres a ellas o aquello sobre lo que versaban ahora mismo nuestras preguntas? ¿Qué clase de órganos le vas a atribuir a todo esto, por medio de los cuales pueda percibir el elemento perceptivo que hay en nosotros cada una de estas cosas?*»

*Teeteto: Te refieres al ser y al no ser, a la semejanza y la desemejanza, a la identidad y la diferencia, así como a la unidad y a cualquier otro número que se le pueda atribuir. Evidentemente, en tu pregunta incluyes también lo par y lo impar y todo cuanto se sigue de ellos, y quieres saber por medio de qué parte del cuerpo lo percibimos en el alma.*

*Sócrates: Me sigues muy bien, Teeteto. Eso es, efectivamente, lo que te estoy preguntando.*

*Teeteto: Por Zeus, Sócrates, yo no sabría qué decir, a excepción de que, en principio, a mí me parece que no hay un órgano específico de todo esto con tales características, como lo hay en el otro caso. Yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tiene en común.*

Texto tomado del diálogo *Teeteto*, 185c - 185e, en PLATÓN, *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos 1988, pp. 263-264 (traducción por Álvaro Vallejo Campos).

razón y a través de la razón. A la pregunta, ¿qué es lo que *posibilita la experiencia?*, Platón responde que es el *conocimiento* de la razón pura, mientras que para Kant es, más bien, la *crítica* de la razón pura.

Las diferencias de método afectan a los contenidos: a la pregunta sobre que podemos conocer, Platón responde que sólo la sustancia invisible de las cosas, mientras que para Kant solamente el fenómeno sensible; si el campo de la experiencia, en Platón, es un territorio de sombras y apariencias ya que ‘lo suprasensible’ es el reino del conocimiento, para Kant, por el contrario, la experiencia es lo que permite tender al reino del conocimiento, quedando lo suprasensible en el ámbito de sombras y apariencias; si en Platón, la *ciencia* consiste en el conocimiento del alma del ser humano, su inmortalidad y destino superior, Kant considera que es mejor prevenirse de estos contenidos como verdadera ciencia.

¿Cuál es el hilo conductor de la trama del conocimiento que puede vincular a ambos maestros? Jurkevič lo sitúa en una perspectiva diferente, respecto a la posibilidad de la experiencia: si para Platón la posibilidad se dirige al conocimiento de “la cosa en sí”, en Kant se trata del fenómeno cognoscible en cuanto “objeto para mí”. Admite todo el giro copernicano kantiano del conocimiento por experiencia a partir del sujeto, pero sin perder toda la fuerza del objeto en cuanto, manifestación, *epifanía* [‘javlenie’]. Jurkevič para caracterizar el ‘fenómeno’ usa tanto el término de *epifanía* como el de *fenomen* en cuanto, transliteración [‘fenomen’]. Por consiguiente, el fenómeno es presentado en los términos de existencia, verdad, *ser auténtico* [‘podlinno bytie’], términos que indican y recogen la especificidad de la especulación del pensamiento ruso: la visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible. Es toda una mentalidad la que entra en juego para comprender adecuadamente el problema: el *icono* [‘ikon’] no es una mera ‘imagen’ en cuanto representación que el sujeto se hace del objeto, sino ‘manifestación’ del objeto que sale al encuentro del sujeto. El término occidental más apropiado para expresar esta dinámica de interrelación será el de *signo* o *símbolo*<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup> Una primera aproximación al término signo nos indica que “algo remite a algo”, o bien, “algo dentro de algo”, donde aparecen la polaridad de dos términos unidos por un sentido o significado, que puede ser inmediato (el humo como indicio de fuego), o necesita un estudio en profundidad (síntomas críticos del paciente). En una perspectiva más filosófica existencial, hablamos del *símbolo* como término que relaciona dos mundos (transcendente e inmanente, exterior e interior, divino y humano) y que por su fuerza, provoca en el hombre el asombro y la reflexión. Por ello, Ricoeur afirmará que el símbolo da qué

Jurkevič aporta algunos elementos propios de reflexión que posibilitan desbloquear y conciliar ambos sistemas:

- La experiencia sobre la cual nosotros basamos nuestros pensamientos mediante el parangón con las cosas mismas (Platón), no es algo que esté fuera del sujeto sino dentro de él (Kant).
- El círculo cerrado del conocimiento subjetivo (escepticismo) se abre, sin embargo, al admitir que en el ámbito de la subjetividad se dan los medios para adquirir conocimientos del tipo ‘universal y necesario’ (Kant).
- Para Platón el fenómeno es un *acontecimiento objetivo*, mientras que para Kant el fenómeno se distingue de las cosas mismas y pasa a ser lo *subjetivo* en cuanto representación. Jurkevič caracteriza el fenómeno como aquello que “se manifiesta”, “aparece”, en relación a la esencia real que permanece incognoscible. Todo el significado *epifánico* [‘javno’], ‘claramente’, se puede reducir a ‘*cosas que parecen*’. [‘kazuščiesja vešči’].
- Jurkevič critica de Kant el haber reducido la “verdad ontológica” a una normatividad subjetiva mediante las funciones del sujeto, las facultades formales o los procesos de intuición y representación.

Idealismo y realismo no se pueden separar, según Jurkevič. *Idealismo*, por toda la aportación kantiana en torno a la actividad del sujeto que, mediante las *categorías del intelecto*, posibilitan una unidad objetiva a todos los cambios sensibles, dando lugar a un conocimiento universal y válido. Pero, a su vez, *realismo* porque se parte del *dato* (dato, dadidad) de la experiencia<sup>251</sup>: “dadidad” de las cosas y “dadidad” de su sentido, que se desvela en el encuentro entre un sujeto abierto al mundo y un fenómeno que es “*verdaderamente existente*” [‘istinno sušče’]. Si nos quedamos únicamente con la estructura lógica de la experiencia kantiana, correremos el riesgo de identificar el ‘yo pienso’ con el ‘yo soy la verdad’. Mientras que la conciencia de la verdad, en los

---

pensar, nos obliga a reflexionar. Para un estudio más completo sobre el símbolo, remitimos a su obra clásica, *Finitud y culpabilidad* (París, Aubier 1960).

<sup>251</sup> Uno de los autores contemporáneos que mejor ha estudiado el fenómeno de la “dadidad” ha sido Jean Luc Marion, quien por medio de sus estudios fenomenológicos en torno al amor o a la religión nos habla sobre el “carácter saturado de la experiencia”, donde se sobrepasa la objetividad del dato para manifestarse, desvelarse una profundidad y sentido mayor. El riesgo es siempre “reducir” estas experiencias a los conceptos preestablecidos. Cfr. J. L. MARION, *Reduction e donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phenomenologie* (París, 1989) y *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación* (París, 1997).

términos de Jurkevič, es el suceder de aquella «*satisfacción que percibimos cuando conocemos las cosas por medio de la experiencia (...). En las ideas de la razón es dada una verdad, es dado el conocimiento verdadero de las cosas, y este vínculo objetivo existe más allá del sujeto y de sus costumbres*»<sup>252</sup>.

Con la exposición del pensamiento de Jurkevič no pretendo resolver ni cerrar ninguna cuestión, sino mostrar cuál es el nivel del pensamiento filosófico-religioso ruso y de propuesta en el debate de la filosofía moderna. Solov'ev tomará el testigo de su maestro cuando aborde el *formalismo y crítica a los principios abstractos* de racionalistas y empiristas, idealistas y materialistas. Berdiaev, por su parte, nos hablará de su teoría del conocimiento como un *idealismo concreto* o *realismo simbólico*.

## 2.2. Berdiaev dialoga con Kant

Berdiaev considera que gran parte de la Metafísica se deja arrastrar demasiado fácilmente en el hipostasiar los conceptos: «*la ontología busca un ser que sea objetivo, y el ser que descubre no es más que la objetivación de los conceptos*»<sup>253</sup>. La crítica del conocimiento se pregunta en qué medida los productos de nuestro pensamiento se ajustan a lo que llamamos ser. Éste fue el trabajo esencial de Kant y que debe ser rehabilitado, ya que los neo-kantianos han ocultado los méritos de su maestro deformando sus doctrinas.

*«Kant no era de ningún modo un idealista, en el sentido peyorativo del término: él tendía, precisamente, al realismo. Encontramos en Kant las bases de la única verdadera metafísica: el dualismo del orden de la libertad y del orden de la naturaleza, el voluntarismo, el indeterminismo (el carácter inteligible), el personalismo, la doctrina de las antinomias, el reconocimiento de otra realidad más auténtica ocultada por el mundo de los fenómenos visibles»*<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> P. D. JURKEVIČ, *La razón según la doctrina de Platón... o. c., ibidem*.

<sup>253</sup> ER, p. 7. La Metafísica de Aristóteles tenía como objeto, 'meta', 'trans', la pregunta por el más allá, por lo que trasciende lo natural. Con la modernidad, sobre todo Leibniz, se intenta pasar todo por el alcance de la razón humana, dando lugar a la ontología ya sea general o particular. Heidegger criticará la reducción de la Metafísica a ontología. Zubiri recuperará la Metafísica frente a los devaneos racionalistas. Berdiaev, como ya hemos señalado, plantea la metafísica en clave existencial, escatológica (aprender a mirarlo todo por su fin).

<sup>254</sup> ER, p. 7.



Berdiaev, por consiguiente, reconoce en Kant un cambio radical respecto a la metafísica y al problema del conocimiento. «*El idealismo alemán de comienzos del siglo XIX está profundamente impregnado de la crítica kantiana y no puede regresar a una metafísica dogmática, naturalista, prekantiana; parte del sujeto y pretende descubrir a través del sujeto el misterio del ser*»<sup>255</sup>. Es este “misterio del ser” el crisol para valorar cualquier doctrina. Y, así, nos encontramos con que la evolución posterior del idealismo perderá esta perspectiva: «*descarriada por sus tendencias monistas y evolucionistas, la metafísica alemana identifica espíritu y naturaleza, y admite la existencia de un espíritu objetivo*»<sup>256</sup>. La tentación a objetivar se hace permanente, incluso en el sujeto como nuevo ámbito del conocimiento. «*El idealismo alemán no plantea los problemas del hombre y la persona, ya que son sacrificados al espíritu universal, impersonal*»<sup>257</sup>.

La cuestión central para Berdiaev es: «*el misterio de la realidad no se revela por ninguna atención exclusiva sobre el objeto, sobre la cosa, sino por la reflexión del sujeto sobre su propio acto*»<sup>258</sup>. Y el ámbito donde situar al espíritu es el de la existencia: «*la filosofía del espíritu no es una filosofía del ser –una ontología–, sino más bien una filosofía de la existencia*»<sup>259</sup>. Todo el interés inicial por el idealismo alemán es para poder llegar a este ámbito del sujeto existente, superando los parámetros del criticismo kantiano.

Este nuevo planteamiento ayudará a recuperar el valor del sujeto en el conocimiento. Comenta Berdiaev: «*es inexacto [afirmar] que Kant da el golpe de gracia a toda la metafísica: él termina con una metafísica de tipo racionalista y naturalista, una metafísica que parte del objeto, del mundo. Él descubre la posibilidad de una metafísica del sujeto, de la libertad (...). En efecto, Kant hace posible la metafísica existencial; el orden de la libertad es también Existenz*»<sup>260</sup>. Berdiaev rechaza la interpretación que se hace de Kant como “subjetivista y psicologista”. Basta entender adecuadamente la distinción entre fenómeno y noumeno y este equívoco se deshace: «*la*

---

<sup>255</sup> ER, p. 8.

<sup>256</sup> ER, p. 8.

<sup>257</sup> ER, p. 8.

<sup>258</sup> ER, p. 9.

<sup>259</sup> ER, p. 9.

<sup>260</sup> EME, p. 17 (el subrayado corresponde al autor).

*cosa en sí es una X desconocida, pero solamente del lado del objeto; del lado del sujeto está la libertad»<sup>261</sup>.*

Por consiguiente, con Kant termina el optimismo gnoseológico de la filosofía griega, de la escolástica medieval y de la filosofía racionalista al desvelar la ingenuidad con la que se aceptan los objetos del conocimiento como reales, cuando en verdad no son más que conceptos elaborados por la razón misma. Con un ojo perspicaz ve las confusiones hechas entre el ser y pensamiento, aceptando los propios productos de la mente como ser objetivo. La distinción entre *fenómeno* y *noumeno* permitirá salir de un monismo estrecho y abrir el conocimiento a una dualidad; la doctrina de la *ilusión trascendental* muestra las confusiones que la razón lleva a cabo; la teoría de las *antinomias* es otro de sus grandes descubrimientos; la crítica a la *prueba ontológica* sobre la existencia de Dios, desvela la confusión entre el predicado lógico y la realidad, la idea del ser con el ser, poniendo de manifiesto un falso ontologismo. Sobre estas cuestiones Berdiaev dialoga con Kant.

#### **a) Distinción fenómeno-noumeno**

Los biógrafos e historiadores<sup>262</sup> señalan una fecha clave en la vida de Kant: 1769 como el año de la gran iluminación, que él mismo denominará su “revolución copernicana”, dando cuenta de ello un año después, en 1770, con su memoria *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* que le permitió la obtención de la cátedra universitaria en Königsberg. En dicho escrito, establece la diferencia entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible. En el conocimiento sensible, mediante la presencia del objeto y la receptividad del sujeto, las cosas se me representan tal y como “*se aparecen al sujeto y no como son en sí*”. En el conocimiento intelectual, el intelecto capta los aspectos de las cosas -que son ‘noumeno’-, tal y como son (*sicuti sunt*), sin necesidad de los sentidos (ej.: posibilidad, existencia, necesidad). Con esta distinción, muestra cómo el espacio y el tiempo no son propiedades de las cosas, realidades ontológicas, sino formas de la sensibilidad, condiciones estructurales. Por

---

<sup>261</sup> EME, p. 18.

<sup>262</sup> Seguimos en estos apartados los estudios que ofrecen Giovanni REALE y Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol II “Del humanismo a Kant”. Madrid, Herder 2001, pp. 721-779, junto al de Vladimir SOLOV’EV, *La crisis della filosofía occidentale*. Milán, Casa di Matrona 1989, pp. 260-297.

consiguiente, no se trata de que el sujeto se adecue al objeto cuando lo conoce, sino al revés, en cuanto que el objeto es el que se adecua al sujeto.

La *estética transcendental*, aplicada al conocimiento sensible, así como la *analítica transcendental* en relación al conocimiento intelectual, nos darán los instrumentos para responder a la pregunta sobre si es posible un conocimiento “universal y necesario” de la metafísica, como ya sucede en las ciencias. «*La metafísica de la que tengo el sino de estar enamorado*»<sup>263</sup>, solía decir con frecuencia; ahora bien, “enamorado” con los parámetros de la ciencia del momento, especialmente de Newton, ya que el ámbito de estudio es el mundo de la experiencia a través de los fenómenos.

Llegará el momento en que se haga la pregunta de *cuál es la relación entre fenómeno y noumeno*. La cosa, tal y como se nos aparece (fenómeno), presupone la cosa, tal como es en sí (noumeno). Si hay un “para mí”, debe haber un “en sí”. Kant nunca pensó en reducir toda la realidad a fenoménica, ni en negar una realidad metafenoménica<sup>264</sup>. Sin la “cosa en sí”, la filosofía transcendental no sería válida. Pone el símil de una isla rodeada por un océano desconocido y tempestuoso, con nieblas, hielos y vientos, dando la ilusión de tratarse de nuevas tierras: ¿nos quedamos con lo conocido o nos aventuramos a lo nuevo?

Kant prefiere quedarse “satisfecho” con lo que tiene seguro<sup>265</sup>, contentarse por ello y tratar de defenderlo contra toda pretensión del enemigo. La isla es el territorio del conocimiento fenoménico, único conocimiento seguro. Por ello, el concepto de “noumeno” es un concepto límite porque delimita y circunscribe las pretensiones de la sensibilidad. Si en el mundo de los fenómenos podíamos entrar en ellos, gracias a las formas puras de la sensibilidad y mediante las categorías del sujeto transcendental,

---

<sup>263</sup> Al comienzo de la *Crítica de la Razón Práctica* nos desvela su mirada profunda hacia las cosas y hacia sí mismo: «*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*» en I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*. Salamanca, Editorial Sígueme 1995, segunda edición, p. 197 (traducción por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente).

<sup>264</sup> Respecto a la distinción fenómeno y noumeno remitimos al estudio de J. G. CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*. Madrid, Cristiandad 1984, I parte, cap. 3 “La compleja contraposición de fenómeno y noumeno”, pp. 44ss.

<sup>265</sup> Kant nunca salió de su ciudad natal, Königsberg, territorio prusiano en su época (hoy, recibe el nombre de Kaliningrado, dentro de la Federación Rusa). Con lo cual no viajó ni expuso su pensamiento en otros ámbitos. No se casó ni tuvo hijos. Su fe estuvo marcada por el rigorismo del *pietismo* protestante. Dos cosas apreciaba y cuidaba en especial: los amigos y los placeres de “la buena mesa”. Cfr. G. REALE – D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II “Del humanismo a Kant”. Barcelona, Herder 2001, pp. 723-777.

cuando llegamos al “noumeno” todo queda en suspense porque no es posible para nosotros una “intuición intelectual”. La Metafísica se muestra como una especie de “abismo sin fondo”, ante el cual la *dialéctica transcendental* estará atenta para prevenimos de las ilusiones transcendentales o errores (paralogismos) en los que fácilmente cae el hombre por su exigencia irrefrenable de ir más allá de la experiencia, concediendo la existencia a lo que sólo es “idea” o exigencia estructural de la razón.

Pero, el deseo permanece. Y, ¿si nos aventurásemos en aquel mar del noumeno, abandonando la isla segura del fenómeno? Con la *Critica de la Razón Pura*, Kant ha construido un sistema lógico, compuesto por las dos formas o estructuras a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo), las doce categorías o funciones del intelecto y las tres ideas de la razón (alma, mundo y Dios) que interactúan en el *sujeto transcendental*. Lo que debía ser un camino que facilitase el conocimiento “universal y necesario” para la metafísica, corre el riesgo de convertirse en un laberinto<sup>266</sup>. Habrá que esperar a la *Critica de la Razón Práctica* para poder encontrar una respuesta y salida.

La primera observación de Berdiaev es respecto al origen, naturaleza y relación entre fenómeno y noumeno:

*«Kant no explica en modo alguno por qué se ha formado el mundo fenoménico, que no es un mundo auténtico, el mundo nouménico. También encontraba raro que el mundo auténtico, nouménico (el de las cosas en sí) sea incognoscible, mientras que el mundo secundario y no auténtico (de los fenómenos) sea cognoscible y con relación a él se base la ciencia sólida y de validez universal»<sup>267</sup>.*

La propuesta que hará Berdiaev frente a la distinción kantiana será la siguiente: «*el sujeto es noumeno, mientras que el objeto es fenómeno*»<sup>268</sup>. Con ello evita la identificación entre realidad y ser, realidad y mundo objetivado, y abre al sujeto y a su libertad el verdadero protagonismo del conocimiento: «*la idea fundamental a la que*

---

<sup>266</sup> Berdiaev compara tantas distinciones kantianas con las propias de la escolástica, a riesgo de perder la aportación original del mismo Kant: «*amo mucho y aprecio a Kant, lo considero el más grande entre todos los filósofos. Pero el revestimiento exterior del pensamiento de Kant, hecho de una corteza académico-escolástica, con demostraciones complicadas, me ha parecido siempre inútil y nocivo, ya que vuelven oscuras sus ideas geniales*» en AE, p. 33.

<sup>267</sup> AE, p. 101.

<sup>268</sup> AE, p. 102.

*llegué como resultado de mi itinerario filosófico y de mi experiencia espiritual, sobre la que se basó dicho itinerario, es la idea de la primacía de la libertad sobre el ser»<sup>269</sup>.*

Berdiaev quiere hacer ver que detrás de los fenómenos no hay cosas en sí, ya que volveríamos al problema de la objetivación de los conceptos. Las cosas en sí no se encuentran más que detrás de los sujetos. Por ello, *«la cosa en sí no es causa del fenómeno: la cosa en sí es libertad y no causa; por una cierta dirección de dicha libertad, engendra el mundo de los fenómenos»<sup>270</sup>*. Situar el noumeno en relación al sujeto, abre al conocimiento como experiencia espiritual: *«el error fundamental de Kant fue reconocer la experiencia sensorial, en la cual nos son dados los fenómenos, sin reconocer la experiencia espiritual, en la cual nos son dados los noumenos. El hombre queda como envarado en el mundo de los fenómenos y no puede salirse de él, sino por medio de postulados prácticos»<sup>271</sup>*.

Berdiaev da un paso más respecto a la filosofía kantiana en cuanto que establece el noumeno o ‘cosa en sí’ en el sujeto, no en el objeto. Ello no significa negar el objeto, sino mostrar su carácter relacional respecto al sujeto: *«es necesario reconocer esta verdad de que el sujeto es la cosa en sí, y no el objeto, el cual es solamente fenómeno, apariencia para el sujeto. Ser objeto quiere decir ser para el sujeto; el objeto es siempre alguna cosa que aparece a algún otro»<sup>272</sup>*.

Berdiaev insiste en situar el noumeno en relación al sujeto, por las consecuencias antropológicas que implica: *«detrás del hombre en cuanto fenómeno, está el hombre en cuanto noumeno. De aquí el doble aspecto de la naturaleza humana. El objeto cambia, depende del estado del sujeto, de la relación en el hombre de lo fenoménico y lo nouménico, de lo superficial y lo profundo. Dilthey dice excelentemente que la relación abstracta de sujeto y objeto debe ser sustituida por una relación viva del ser existente y*

---

<sup>269</sup> AE, p. 102. Berdiaev se explica en los siguientes términos: *«mi filosofía no es de tipo ontológico como la de Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schelling, Solov’ev, aunque ello no impide que yo aprecie altamente a todos estos filósofos. Contra lo que más siento aversión es [hacia] toda metafísica naturalista, la cual objetiviza e hipostiza los procesos del pensamiento, proyectándolos hacia fuera y aceptándolos como “realidades objetivas”, que al aplicar al espíritu la categoría de substancia, lo naturaliza. Mi filosofía es filosofía del espíritu. El espíritu es para mí, libertad, acto creador, personalidad, relación de amor. Yo afirmo la primacía de la libertad sobre el ser»* en AE, p. 266.

<sup>270</sup> EME, p. 25.

<sup>271</sup> EME, p. 23.

<sup>272</sup> EME, p. 66.

del entorno»<sup>273</sup>. Otra de las consecuencias inmediatas de este planteamiento es que el sujeto no se opone al ser, como si se encontrase fuera de él, sino que él mismo es ser, unido al ser. El pensamiento, la razón, son inmanentes al ser. «*Siendo dado que el sujeto que conoce es él mismo ser, él mismo es existente, el conocimiento puede ser comprendido como acontecimiento en el ser mismo, en la existencia como relación del ser al ser. En sentido existencial, el sujeto es correlativo no al objeto, sino a los otros sujetos*»<sup>274</sup>.

Al final, Berdiaev reconoce que la cuestión sobre la relación entre el fenómeno y el noumeno es difícil y dolorosa: «*pero, ¿'la cosa en sí', el noumeno, el ser nouménico aparecen, se manifiestan en los 'fenómenos'? (...) El noumeno se descubre en el fenómeno, pero igualmente se oculta y disimula*»<sup>275</sup>. Afirma una penetración de los noumenos en los fenómenos, del mundo invisible en lo visible, del mundo de la libertad en el mundo de la necesidad, pero sin perder el carácter de misterio, que vela y desvela al mismo tiempo. El carácter simbólico de la realidad y el conocimiento permiten, no negar ni al objeto ni al sujeto sino trascenderlos en lo que Berdiaev llama lo 'transubjetivo': «*mientras que la objetivación es un movimiento hacia fuera, lo transubjetivo puede indicar un movimiento hacia dentro y una situación por dentro del universum entero*»<sup>276</sup>.

## **b) El sujeto transcendental**

Toda la revolución copernicana de Kant se centra en el sujeto, pero no en el sujeto concreto, histórico, singular, sino en el *sujeto transcendental* que lleva a cabo las operaciones de las formas de la intuición sensible, de las categorías del intelecto o que nos pone sobre aviso respecto a las *ideas* (alma, mundo y Dios).

Si el sujeto transcendental es la clave del conocimiento, hace falta entender en qué consiste. Berdiaev plantea el tema a partir de las siguientes preguntas:

«*¿Qué relación existe entre la conciencia transcendental, la razón, el sujeto gnoseológico y el hombre mismo, su persona? Ya que, en definitiva, es el hombre*

---

<sup>273</sup> EME, p. 68.

<sup>274</sup> EME, p. 69.

<sup>275</sup> EME, p. 79.

<sup>276</sup> EME, p. 81 (el subrayado corresponde al autor).

*mismo quien conoce. En lo que respecta a la conciencia transcendental, el sujeto puro, Kant supera el escepticismo por medio de sus formas a priori; pero, ¿el hombre que conoce no está antes? ¿De qué modo la conciencia transcendental se injerta en la conciencia humana, individual? ¿Cómo se fundamenta la validez del conocimiento? Por emplear el lenguaje idealista, ¿cuál es la relación entre lo lógico y lo psicológico?»<sup>277</sup>.*

Es esta última pregunta la que nos da la dirección adecuada de respuesta a los problemas planteados: *«la cuestión de fondo de este debate es el error siguiente, por el cual se hace recaer todo lo humano en lo psicológico, se considera la conciencia humana como sólo psicológica, mientras que permanece la conciencia lógica y transcendental, extraña a la conciencia humana»<sup>278</sup>*. El hombre es un obstáculo para el conocimiento, por lo que la filosofía deberá superar “la presencia subjetivista del hombre”: psicologismo equivale a relativismo. Berdiaev sitúa el problema en su origen, en la pregunta sobre lo que es el hombre y sus posibilidades de conocimiento ya que *«el problema del hombre no ha sido planteado por el idealismo alemán, y en esto radica su principal carencia»<sup>279</sup>*. No han entendido el hombre como problema.

También Solov’ev detecta el hecho de que Kant no desarrolla suficientemente la relación entre *sujeto transcendental* y *sujeto empírico*, por lo que al final, hablar de ‘unidad transcendental’ es una *petitio principii*<sup>280</sup>.

Otro de los elementos que Berdiaev resalta, a diferencia de Kant, es el carácter existencial del sujeto que le permite conocerse a sí mismo:

*«Lo transcendente no puede estar en el objeto y no puede llegar a ser objeto: él está en el sujeto, está más allá de la oposición misma de sujeto y objeto. Este fue un error de Kant al pensar que en la contemplación de nosotros mismos actuamos nosotros mismos sobre nosotros, de modo que nuestro sujeto no conoce más que el fenómeno. Sujeto y objeto no son correlativos más que sobre el plano del conocimiento; pero esta correlación no tiene sentido metafísico. El sujeto es, también él, existente, no es solamente un transcendental a priori como condición de la experiencia sensible y*

---

<sup>277</sup> CME, p. 42.

<sup>278</sup> CME, p. 42.

<sup>279</sup> CME, p. 43. No han entendido el hombre como problema.

<sup>280</sup> Afirma Solov’ev: *«Kant mismo distingue entre sujeto transcendental y sujeto empírico, pero le presta tan poca atención en esta distinción tan importante que acabará por desaparecer en una serie interminable de divisiones y disquisiciones terminológicas puramente escolásticas y absolutamente inútiles (...) Si todo lo que yo puedo conocer –todos los objetos y los fenómenos– no es más que una representación mía, es decir, existe sólo en la medida en que lo pienso, yo mismo existiré sólo en mi propia representación, o en la medida en que me pienso en acto; pero en este caso, toda la doctrina de Kant sobre la unidad transcendental de la conciencia se revela necesariamente como una simple petitio principii»* en V. SOLOV’EV, *La crisi della filosofia occidentale*, o. c., pp. 288-289.

*posibilidad de conocimiento de los fenómenos. La verdad está oculta en el existente, y por ello es subjetiva y no objetiva; la verdad es 'yo'; ella no es 'no-yo'»<sup>281</sup>.*

Él quiere ayudarnos a salir de una concepción de la verdad como 'lo objetivo' y entrar en la profundidad de nosotros mismos donde «*el yo, el hombre, puede ser fuente de verdad*»<sup>282</sup>.

Otro factor de debate es el lugar que ocupan las pasiones en el conocimiento: «*no hay pensamiento puro: el pensamiento está saturado de voliciones, emociones, pasiones. Éstas juegan en el conocimiento un papel, no sólo negativo sino también positivo*»<sup>283</sup>. Kant es consciente de ello y lo sitúa en la razón práctica, provocando un desdoblamiento de la razón: por una parte, la razón que intenta alcanzar la cosa en sí a través de los fenómenos, sin lograrlo; y, por otra, la razón a partir de los postulados prácticos. La razón, por sí sola, no puede llegar al conocimiento de la cosa en sí, a lo máximo puede afirmar que se trata de un concepto límite. Pero este planteamiento provocará que la generación siguiente renuncie a nuevas búsquedas: «*en su evolución la filosofía alemana renuncia fácilmente a las cosas en sí y esto traerá consecuencias funestas. El dualismo kantiano en el que se desvelaba una gran verdad fue reemplazado por el monismo*»<sup>284</sup>.

Berdiaev establece el punto de encuentro entre 'sujeto transcendental' y 'sujeto empírico' en el espíritu, gracias al cual lo personal se conjuga con lo universal sin que ninguno de ambos términos quede diluido: «*la persona es única, es individual, singular, diferente del resto del mundo; pero es igualmente universal por su contenido, capaz de abrazar el mundo entero mediante el amor y el conocimiento*»<sup>285</sup>. Es en la actividad espiritual cuando el hombre es libre, ya que no se ve obligado ni por la determinación natural y social, ni por la determinación del universalismo lógico. Por eso, Berdiaev nos presenta el conocimiento como un «*acontecimiento contenido en el ser y, por medio del cual, se descubre el misterio del ser*». El espiritualismo y el idealismo abstractos

---

<sup>281</sup> EME, pp. 66-67.

<sup>282</sup> EME, p. 67.

<sup>283</sup> EME, p. 25.

<sup>284</sup> EME, p. 24.

<sup>285</sup> ER, p. 18.



ignoran el espíritu activo y concreto, pues separan el espíritu de la plenitud de la vida, y lo trasladan a una esfera “ideal”.

### c) Doctrina de las *antinomias* y el problema de la libertad

El pensamiento humano se limita, desde el punto de vista cognoscitivo, al horizonte de la experiencia. Sin embargo, posee una tendencia humana natural e irrefrenable, una exigencia, a ir más allá de la experiencia. Apenas se aventura, el espíritu humano cae faltamente en el error. Estas ilusiones tienen una lógica específica, ya que no pueden no ser cometidas: podemos defendernos de la ilusión pero no eliminarla ya que se trata de algo natural. La última parte de la *Crítica de la razón pura* estudia estos errores, encomendando a la *dialéctica* dicho estudio crítico.

A la dialéctica le corresponde el estudio de la razón y sus estructuras. ¿Qué es la razón para Kant? Kant la sitúa dentro del intelecto en cuanto que “va más allá de la experiencia posible”. Este ir más allá es una necesidad estructural que está dentro del hombre y que no puede eliminar. Es una ‘facultad de lo incondicionado’ en cuanto que impulsa al hombre más allá de lo finito. La razón es la facultad de la metafísica, que está destinada a ser siempre pura exigencia de lo absoluto, pero que está incapacitada para alcanzar cognoscitivamente lo absoluto en sí. Si el intelecto tiene por objeto lo finito y condicionado de la experiencia, la razón, en cambio, tiende más allá de la experiencia y lo finito, hacia lo infinito. Si el intelecto es la facultad de juzgar, la razón es la facultad de silogizar. El silogismo opera sobre puros conceptos y juicios, no sobre intuiciones. Kant deduce de los silogismos los conceptos puros de la razón, a los que llamará *ideas* (idea del mundo, del alma y de Dios). Con ello, nos presenta las tres partes tradicionales de la metafísica, pero con un planteamiento nuevo (su giro copernicano): se trata de *exigencias estructurales de la razón*<sup>286</sup>.

Ahora bien, puede suceder que, haciendo un mal uso de la razón, se engendre la ilusión:

---

<sup>286</sup> Jesús Conill nos presenta las *exigencias metafísicas* del siguiente modo: «en el fondo de las ciencias laten las exigencias cognoscitivas por las que surge la metafísica: la pretensión de conocer la realidad, explicarla, dar razón de la experiencia y de la existencia, así como de dar sentido totalizador. Esas dimensiones metafísicas del pensamiento son un impulso constante, operante también en el interés por la ciencia» en J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, o. c., p. 39.

*«Kant considera toda la dialéctica de la razón como ilusoria (...) Tomamos por real lo que es pensado y le atribuimos a los noumenos lo que se relaciona con los fenómenos. Las ilusiones tienen su origen en la objetivación, en la proyección sobre el objeto de lo que no tiene existencia verdadera más que en el sujeto. Es la consecuencia del poder del mundo objetivo sobre la existencia humana»<sup>287</sup>.*

Este criterio de interpretación le hace considerar a Berdiaev que *«lo que hay más genial en Kant, no es su estética transcendental, ni su analítica transcendental, sino su dialéctica transcendental, su doctrina del Schein transcendental y las antinomias»<sup>288</sup>*. Berdiaev asiente con Kant que la razón se vuelve ilusoria cuando se trata de la razón separada de la vida integral del espíritu, de la experiencia existencial.

Respecto a las antinomias, Berdiaev sale de la ‘crítica kantiana’ al ensanchar la conciencia más allá de los fenómenos, al recuperar la experiencia espiritual y al establecer el valor de signo entre lo fenoménico y lo nouménico: *«el error de Kant fue confundir e identificar la experiencia con el plano de los fenómenos, es decir, negar la posibilidad de la experiencia espiritual. La ilusión es solidaria, no de lo transcendente sino de lo inmanente. Lo transcendente es lo menos ilusorio. Las antinomias de la razón están vinculadas a lo infinito»<sup>289</sup>*. No podemos representar la conciencia como estática, ella es relativamente estabilizada. No olvidemos que la urgencia de Berdiaev es el cambio de conciencia; por ello, considera que *«un cambio es posible; una revolución de conciencia, su ensanchamiento, como también su constricción son posibles»<sup>290</sup>*. Este cambio es posible por la intuición integral que penetra en el misterio de la existencia mediante un acto existencial del espíritu.

¿Por qué Berdiaev se manifiesta tan entusiasta con el tema de las antinomias? Son varias las razones: porque permiten mostrar la estructura contradictoria y paradójica de la realidad en la conciencia del sujeto; porque abre la pregunta sobre la relación e influencia mutua entre los términos de la antinomia, como sucede en el caso de los términos *transcendencia e inmanencia*<sup>291</sup>; por ser un instrumento purificador de la

---

<sup>287</sup> EME, p. 99.

<sup>288</sup> EME, p. 98.

<sup>289</sup> EME, p. 100.

<sup>290</sup> EME, p. 101.

<sup>291</sup> Para Berdiaev corresponde a la conciencia orientar al hombre y ponerle en relación con el mundo. Se trata de una conciencia donde transcendencia e inmanencia forman parte de ella, no como algo separado o dividido (la transcendencia como algo exterior y la inmanencia como algo interior), sino penetrado el uno

filosofía de cara a la teología o la misma ciencia<sup>292</sup>; porque recupera la tradición de Nicolás de Cusa sobre la ‘docta ignorantia’ y la ‘coincidentia oppositorum’:

*«Nicolás de Cusa ejerce una gran influencia filosófica en los destinos de la teología apofática; se sitúa en el límite de dos mundos: rebasa el pensamiento antiguo y medieval y presiente el pensamiento filosófico moderno (...). Para Nicolás de Cusa el conocimiento positivo conduce a la ‘docta ignorantia’. Rebasa el racionalismo griego y escolástico descubriendo el principio de las antinomias que jugará un papel importante en el pensamiento moderno. Dios es para él ‘coincidentia oppositorum’, coincidencia de los opuestos, es decir, que es inaccesible a todo conocimiento basado sobre el principio de identidad»<sup>293</sup>.*

La antinomia nos abre al problema de la libertad. Recordemos que para Kant son cuatro las antinomias: dos de tipo matemático (límite/infinidad y simplicidad/composición) y dos de carácter dinámico (libertad/necesidad y ser necesario/casualidad). Berdiaev se centra en la tercera, mostrando las contradicciones internas del pensamiento kantiano:

*«Kant habla de la causalidad por la libertad. Pero en él la manera en que la causa inteligible, es decir, la libertad nouménica, puede hacer irrupción en la sucesión causal de los fenómenos, permanece incomprendible. Pensaba los dos mundos como si fuesen completamente separados y cerrados sobre ellos mismos. Sin embargo, un mundo puede apoyarse sobre el otro y actuar en él de una manera creadora»<sup>294</sup>.*

Libertad y creatividad van de la mano, según nuestro autor, por lo que «la novedad creadora no tiene causa»<sup>295</sup>. Si quisiéramos describir la causa del fenómeno,

---

en el otro. Y así, puede afirmar que «la transcendencia no exterior a mí; al contrario, es lo que me es más íntimo» en EME, p. 96.

<sup>292</sup> Afirma Berdiaev: «la filosofía, como la ciencia, puede favorecer la religión mediante su acción purificadora, puede desembarazarle de elementos de carácter extra-religioso, sin vínculo necesario con la Revelación, que son de origen social, manifestando formas caducas del saber o de la sociedad» en CME, 17. Y un poco más adelante, dirá también: «el deber de la filosofía, no es negar la razón, sino solamente desvelar sus contradicciones y mostrar, sin salir de la inmanencia, sus límites: desde este punto de vista, la doctrina de Kant sobre las antinomias conserva todo su valor» en CME, 22. Ambos textos forman parte de la primera meditación sobre “La situación trágica de la filosofía y las tareas de la filosofía” en *Cinco meditaciones sobre la existencia*, o. c., pp. 11-38.

<sup>293</sup> ER, p. 174. También Gadamer estudia a Nicolás de Cusa, presentándolo como autor-puente entre la filosofía medieval y la filosofía moderna. Cfr.: H. G. GADAMER, “Nicolás de Cusa y la filosofía del presente” en *Folia Humanística: ciencias, artes, letras*. Barcelona, II, 23 (nov. 1964), pp. 929-938; del mismo autor, *Verdad y método*. Salamanca, Ediciones Sígueme 1977, pp. 520-525. Claudia D’Amico, señala tres grandes problemas metafísicos estudiados por Gadamer en relación a Nicolás de Cusa: «el problema del panteísmo, la virtud del espíritu en cuanto imagen divina y el ser en calidad de palabra» en C. D’AMICO, *Gadamer, lector de Nicolás de Cusa*. VI Encuentro Internacional de Estudios Medievales, Universidad de Buenos Aires. Cfr. link: [www.circulocusano.com.ar](http://www.circulocusano.com.ar)

<sup>294</sup> EME, p. 179.

<sup>295</sup> EME, p. 182.

entraríamos en una serie infinita y no llegaríamos nunca al acto creador primero por el cual se manifiesta, por primera vez, algo nuevo en el ser. La paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga, recobra toda su actualidad en los términos planteados del problema sobre la novedad. Berdiaev utiliza este argumento para afirmar que *«es mejor pensar la libertad fuera de la serie causal y perteneciendo a un orden diferente»*<sup>296</sup>.

La novedad auténtica viene de la libertad, del ‘no-ser’. La novedad es inexplicable si partimos del objeto, sólo se puede explicar partiendo del sujeto. *«En el tiempo histórico, el acto creador se presenta de una forma paradójica como viniendo del futuro. En este sentido, puede ser llamada profético»*<sup>297</sup>.

Mirado en su conjunto, vemos que Berdiaev aborda las grandes cuestiones que aparecerán a lo largo de los diferentes estudios sobre Kant<sup>298</sup>, dando una gran prioridad al tema de la libertad y la experiencia espiritual.

### **2.3. Evolución del idealismo alemán: reduccionismos monistas**

Kant se queda a medio camino en su intento por salir del problema de la objetivación, al establecer acriticamente que la única metafísica posible es la de los enunciados científicos, matemáticos, a partir del mundo de los fenómenos. ¿Por qué el mundo de los fenómenos, sí es verdadero conocimiento científico? Si del mundo nouménico sólo podemos afirmar su existencia, ¿cómo es posible que sea causa del mundo fenoménico? Las fronteras entre ambos mundos se confunden arbitrariamente. Por otra parte, el esperado protagonismo del sujeto desaparece al quedar reducido a una conciencia psicológica, sin un nexos cierto con lo real. El hombre concreto, el sujeto real cognoscente, queda disuelto en una conciencia trascendental, en una razón pura.

---

<sup>296</sup> EME, p. 183.

<sup>297</sup> EME, p. 194.

<sup>298</sup> En los años veinte (1920) la crítica a Kant se centra en el problema del conocimiento. Dilthey saca a la luz los cursos de Hegel y descubre la importancia de la *Crítica de la Razón Práctica* y de la *Metafísica de las costumbres*, de modo que en los años cuarenta (1940), el estudio de Kant se desplaza de la objetividad de la ciencia a la razón práctica, la libertad y la crítica al formalismo kantiano. En los años sesenta (1960) el interés por Kant se centra en la *Crítica del Juicio*, con una cuestión metodológica importante: leer a Kant en su integridad y no parcialmente, algo que no se hizo en décadas anteriores. Max Scheler será quien plantee el olvido del sujeto y todos los bienes que encierra.

Este frágil equilibrio en el pensamiento kantiano quedará al descubierto en los autores posteriores. Al negar valor y contenido propio al mundo nouménico y establecer el único criterio cierto en los postulados de la razón práctica, se entra en un proceso dialéctico entre la conciencia y el ser. Para Fichte, Schelling y una parte del pensamiento de Hegel, la primacía corresponde a la conciencia, expresada como conciencia del deber (Fichte), como voluntad (Schelling) o como absolutización del Espíritu (Hegel): «*en Fichte, Schelling y Hegel, la razón se vuelve divina. Es así solamente como el dualismo pasa al monismo*»<sup>299</sup>. Feuerbach y Marx reaccionarán contra esta metafísica abstracta dando prioridad al ser sobre la conciencia, en cuanto afirmación de la realidad concreta, material en su individualidad (Feuerbach) o en su colectividad (Marx). Nietzsche llevará el idealismo alemán hasta sus últimas consecuencias al afirmar la verdad construida a partir de una voluntad de poder<sup>300</sup>.

¿Por qué fracasa el proyecto del idealismo alemán? Por el olvido de un factor presente en el objeto, sujeto y proceso de conocimiento. Berdiaev lo expresa claramente: *el idealismo alemán está determinado por la herejía monofisita*<sup>301</sup>. Al negar el misterio de la unidad entre la naturaleza divina y la humana, ésta última queda absorbida por aquella en la forma del Deber, Ser único y absoluto, Colectividad o Voluntad de Poder:

*«En la dialéctica del pensamiento alemán del siglo XIX, Fichte, Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche eran antipersonalistas, aunque de formas diversas; no podían salvar el valor de la persona. No podemos negar la genialidad de este pensamiento y su importancia existencial. Pero se daba un florecimiento de la herejía monofisita, la admisión de una sola naturaleza y de un solo principio, la absorción del*

---

<sup>299</sup> EME, 32.

<sup>300</sup> Para una profundización sobre la evolución del idealismo alemán cfr. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, o. c.

<sup>301</sup> En la primera mitad del siglo V, el monje Eutiques afirmaba que en Cristo sólo se da una sola naturaleza (*monos*, ‘sólo’ y *physis* ‘naturaleza’) del Verbo encarnado: en la naturaleza divina se absorbe la naturaleza humana. Tuvo una gran influencia en el oriente cristiano, hasta que el concilio de Calcedonia (a. 451) condena su doctrina y establece que Cristo es “reconocido en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, no suprimiéndose la diferencia de las dos naturalezas por causa de la unión”. Cfr. *Diccionario crítico de Teología*, voz “monofisismo”, dirigido por J. Y. Lacoste. Madrid, Akal 2007, voz “monofisismo”, pp. 807-808. La fórmula cristológica de Calcedonia tiene su reflejo en la antropología cuando hablamos de “unidad dual” entre libertad y naturaleza, cuerpo y alma, objeto y sujeto. El problema de la libertad y la naturaleza lo ha tratado J. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*. Madrid, Voz de los sin voz 2002. Es una cuestión fundamental y actual, ya que hoy se plantea en el tema de la relación entre mente y cerebro: por ejemplo, la neuroética, postura que afirma que los problemas psicológicos se reducen a los neurológicos tendrá como consecuencia la reducción de la libertad a lo neuronal.

*hombre, de la persona humana por el Yo universal, género humano, único, colectividad social, superhombre y su voluntad de poder»<sup>302</sup>.*

Nuevamente aparece el principio de la divinohumanidad como criterio de valoración. El pensamiento alemán no ha sabido reconocer el misterio de las dos naturalezas, la divina y la humana, su unidad y distinción sin caer en la confusión ni en la separación. Al negarse el principio unitario entre los dos polos que constituyen el conocimiento (objeto-sujeto, realidad-conciencia) inevitablemente se cae en un proceso dialéctico: la afirmación de un polo (idealismo) conlleva a su contrario (materialismo).

Berdiaev sitúa el origen de esta incompreensión en la influencia del maestro Eckart y Lutero respecto al pensamiento alemán. Eckart, con su determinismo místico, anula al hombre en relación a lo divino. Lutero, en su lucha por la libertad humana la hace depender totalmente de Dios, eliminando al hombre. El pensamiento alemán continúa esta tradición monista al aplicar el mismo esquema luterano de la gracia al ámbito del conocimiento:

*«Lutero atribuía todo a la gracia, a la acción de Dios; nada al hombre ni a su libertad. El no admitía la reciprocidad de acción entre dos naturalezas, la divina y la humana. ¿Qué hace el idealismo alemán sino continuar en esta tradición monista? Ha secularizado, aplicándolo al conocimiento, la gracia luterana considerada como fuente única de todos los bienes, la conciencia transcendental, la razón universal, el espíritu universal no son otros que esta gracia secularizada; y ella, no el hombre, es la fuente del conocimiento»<sup>303</sup>.*

Si el idealismo alemán fracasa es debido a una errónea concepción entre la naturaleza divina y la humana. Al partir de una separación antitética no sabe reencontrar el camino que devuelva al hombre real, no al sujeto absoluto, la capacidad de acceder al Sentido y de dar sentido a las cosas.

¿Cómo salir de este dualismo-monismo al que hemos llegado? La solución no viene por una negación del mundo sensible como algo ilusorio, pues negaríamos, entonces, la posibilidad del mismo conocimiento; tampoco se soluciona nada identificando mundo nouménico y mundo fenoménico ya que caeríamos en un

---

<sup>302</sup> EME, p. 43.

<sup>303</sup> CME, p. 43.

panteísmo o materialismo. La única posibilidad es admitir que el mundo nouménico interviene, incide de modo libre en el mundo fenoménico: «*existen tres formas de superar el dualismo y alcanzar la unidad: o considerar el mundo fenoménico como ilusorio (...). O considerar que el mundo espiritual, nouménico se desarrolla en este mundo fenoménico (...). O que veamos únicamente brechas realizadas por el espíritu y la libertad en este mundo fenoménico (...). Las dos primeras formas de superar el dualismo me parecen defectuosas, sólo la tercera es verdadera*»<sup>304</sup>. Con las categorías del idealismo alemán, Berdiaev nos está abriendo a una nueva comprensión del conocimiento.

### **3. Propuesta del idealismo concreto o realismo simbólico**

Puede parecernos extraña la asociación de términos que encabeza nuestro tercer apartado: ¿cómo el idealismo va a ser concreto si lo propio es su carácter transcendental en el sujeto? ¿Cómo el realismo en su concreción material puede abrirse al espíritu del signo y lo simbólico, sin caer en una imaginación o proyección de preconceptos? Y, sin embargo, nos encontramos ante una de las aportaciones más específicas y originales del pensamiento filosófico religioso ruso.

La solución positiva que dará Berdiaev al problema del conocimiento parte de una visión del hombre como *microcosmos* y *microtheos*: «*la comprensión del misterio del mundo en la existencia humana no es posible más que admitiendo que el hombre es microcosmos y microtheos. No hay cosmos en el mundo objetivo de los fenómenos, no hay Dios en el orden objetivo del mundo: el cosmos está en el hombre, Dios está en el hombre; podemos llegar a otro mundo gracias al hombre*»<sup>305</sup>.

El fundamento del conocimiento se halla en esta acción recíproca de dos naturalezas, de dos principios: el ser es algo dado al hombre, pero solamente si éste lo reconoce por medio de su libertad, se desvela su significado. Podríamos decir, con nuestras palabras, que lo que no alcanza a la conciencia es como si no existiese; por

---

<sup>304</sup> EME, pp. 37-38.

<sup>305</sup> EME, p. 51.

ejemplo, el hombre desde que nace es tal, es un ser dado, pero puede no vivir como hombre si no es consciente, si su razón y libertad no se mueven en la dirección adecuada. Conocer es despertar la conciencia:

*«En mí, en mi profundidad, en la profundidad del sujeto cognoscente se encuentra la Verdad, siendo algo dado es como soy enraizado en el mundo espiritual nouménico; pero, está en mí en el estado de sueño y su despertar exige de mi parte un acto creador. El despertar en mí del espíritu es un despertar a la verdad»<sup>306</sup>.*

Al crepúsculo de la metafísica debe acompañarle el despertar del sujeto metafísico, es decir, el hombre en su unitotalidad de razón y libertad, realidad y verdad, ser y misterio, conocimiento y experiencia, individuo y comunidad<sup>307</sup>.

### 3.1. Una filosofía existencial que amplíe el uso de la razón

¿Cómo se da este proceso de conciencia y de conocimiento? En primer lugar, concibiendo al hombre como sujeto concreto, histórico, existencial, donde intervienen de un modo *integral* todas sus facultades (razón, emoción, voluntad, libertad...) dentro de una tensión apasionada por descubrir el sentido de las cosas: *«el conocimiento no es una fría repetición de la realidad. La importancia de la filosofía viene determinada por la tensión apasionada que el hombre-filósofo presenta ante el conocimiento, por la tensión de la voluntad hacia la verdad y el sentido. Todo el hombre entero es quien conoce (...) Es el hombre integral y no la razón quien crea la metafísica»<sup>308</sup>.*

Conocer no es objetivar sino aproximar, acercar, subjetivar, desvelar. La objetivación es un segundo momento del acto de conocer, el primero corresponde a la *participación*, a la unión con el objeto: *«lo que podemos llamar, en cierto modo, filosofía existencial significa el paso de la comprensión del conocimiento como objetivación a la comprensión del conocimiento como participación, unión con el objeto, participación en él»<sup>309</sup>.* El conocimiento, fruto de la libre actividad del hombre, no es un mero reflejo de aquello que se conoce sino que es implicación,

---

<sup>306</sup> EME, p. 58.

<sup>307</sup> Jesús Conill afirma en el prólogo de su obra *El crepúsculo de la metafísica*: *«el presente libro nace de la convicción de que la muerte de la metafísica es aparente. Un detenido estudio de aquellas corrientes que parecieron determinar su situación crítica revela, a juicio del autor, que no es la nuestra una época postmetafísica: que la situación crepuscular en que nuestra 'ciencia' se encuentra no anuncia la noche, sino una aurora nueva, por usar la metáfora nietzscheana»* en *El crepúsculo de la metafísica*, o. c., p. 7.

<sup>308</sup> EME, p. 48.

<sup>309</sup> EME, p. 74.



transfiguración, acto creativo en cuanto que permite profundizar en el ser y desvelar su sentido.

La imagen más gráfica para expresar esta interrelación entre sujeto cognoscente y objeto por conocer es la del *acto de amor*. La filosofía penetra en el conocimiento como si se tratase de un misterio nupcial<sup>310</sup>. En la raíz del acto creativo del conocimiento existe un acto de amor que elige:

*«El amor electivo es la premisa indispensable para el conocimiento filosófico. El filósofo auténtico es un hombre enamorado que ha elegido el objeto del propio amor cognoscitivo. El conocimiento filosófico creativo es la eliminación de cualquier duda acerca del objeto por escoger y amar (...). Y es inútil decir al enamorado que además de la mujer escogida y amada por él, existen otras mujeres, no peores sino incluso mejores»<sup>311</sup>.*

Berdiaev pone en el centro de la filosofía al hombre y su experiencia: o la filosofía es antropológica o no es filosofía. Por ello, tomará de Kierkegaard el carácter subjetivo y personal de la filosofía en cuanto que no se puede hacer filosofía al margen del filósofo.

*«Toda filosofía lleva la marca de la persona de su autor. La persona del filósofo se manifiesta ya en la elección de los problemas y en la preferencia por un tipo de filosofía elevada, después, en la naturaleza de las intuiciones predominantes, en la distribución de la atención, en la amplitud de la experiencia espiritual (...) Quien conoce no es el espíritu universal, o la razón universal, ni el sujeto impersonal, la 'conciencia general'; es el yo, el hombre como existencia concreta, la persona; y el problema fundamental del conocimiento, es el de mi conocimiento, del conocimiento personal del hombre mismo»<sup>312</sup>.*

La filosofía no puede ser autónoma, independiente del hombre total y su experiencia vital. Si lo pretende, se ciega. *«La filosofía es antropológica o no lo es. Si ella conoce el ser, es en el hombre y por el hombre; y todo el problema es elevar la*

---

<sup>310</sup> La expresión no deja de ser una metáfora, abordada también por otros autores como Levinas, para quien la filosofía es “la sabiduría que nace del amor” en vez del “amor a la sabiduría”, en alusión clara al significado etimológico de la disciplina de la filosofía. Levinas pone en duda la primacía de la ontología, para establecer el primado de la ética como filosofía primera, en cuanto relación con el Otro que tiene un rostro que me afecta y hace responsable. Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito* (La Haya, 1961) y *Ética e infinito* (París, 1982). Es muy probable que Levinas (1906-1995), de origen lituano y nacionalizado francés, conociese a Berdiaev a través de los encuentros organizados en casa de Gabriel Marcel, durante los años 1931 y 1932. También él fue uno de los primeros colaboradores de la revista *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier.

<sup>311</sup> SC, p. 73.

<sup>312</sup> CME, p. 32.

*cualidad de este antropologismo, a fin de que aparezca lo que yo llamaría ‘el hombre transcendental’, a condición de no confundirlo con la ‘conciencia transcendental’, que no tiene nada de humano»<sup>313</sup>. Esta opción antropológica lleva a Berdiaev a afirmar que la filosofía debe ser acción, servir a la mejora de la existencia, ser práctica. La filosofía es un acto de vida. Debe alimentarse de experiencias vivas. No debe depender de la sociedad, sino la sociedad de ella.*

¿Es lo mismo conocimiento que racionalización? Berdiaev los distingue, mostrando cómo la razón puede realizar excesos si se olvida de su propia naturaleza:

*«A menudo se confunde conocimiento y racionalización, porque la racionalización ocupa un espacio amplio en el conocimiento; es una equivocación, ya que la racionalización no solamente objetiva y aliena, sino que además conduce a lo general en lugar de servir a la comunión y la participación (...) Es cierto que el misterio irracional es iluminado por la razón; pero esto no quiere decir que la razón actúe por racionalización, ya que la razón no se limita a la ratio, sino que conlleva también el logos»<sup>314</sup>.*

Los límites de la razón no son un menos sino una posibilidad de entrar en el conocimiento de las paradojas y contradicciones:

*«Cuando reconocemos los límites de la razón en presencia del ser irracional, cuando admitimos la paradoja y la contradicción de su naturaleza, sin acusar únicamente la debilidad de la razón y el conocimiento, se revela entonces su fuerza; pero es su debilidad la que se traiciona en la racionalización, ya que el racionalismo resulta de la impotencia de trascender, y la razón se muestra impotente a rebasar sus propios límites, a alzarse por encima de ella misma. Es en el transcendimiento en lo que consiste la fuerza de la razón, la más alta realización del conocimiento, la docta ignorantia, el ‘conocimiento apofático’»<sup>315</sup>.*

### **3.2. Elementos para una nueva teoría del conocimiento**

Destacamos tres: en primer lugar, la interacción objeto y sujeto (indicio e intuición); en segundo lugar, la dimensión social del conocimiento; y, por último, la experiencia espiritual integral.

---

<sup>313</sup> CME, p. 35.

<sup>314</sup> CME, p. 70 (el subrayado corresponde al autor).

<sup>315</sup> CME, p. 71 (el subrayado corresponde al autor).

### a) Interacción objeto y sujeto, indicio e intuición

Berdiaev critica de Kant el que «*emplea falsamente y de modo contradictorio las palabras objeto y objetividad. En él, siempre la objetividad se confunde con realidad y veracidad. Tiende a un conocimiento objetivo, quiere fundamentar un conocimiento objetivo*»<sup>316</sup>. Atribuir la verdad al objeto, dejaría al margen al sujeto, pieza clave de su sistema filosófico. La respuesta que da Berdiaev a este problema sobre lo objetivo y subjetivo pasa por una interrelación entre ambos términos: «*Kant, como la mayoría de los filósofos, no descubre aún esta verdad aparentemente paradójica de que lo ‘objetivo’ es justamente lo ‘subjetivo’, y lo ‘subjetivo’ es lo ‘objetivo’. Ya que el sujeto es creación de Dios, mientras que el objeto es creación del sujeto*»<sup>317</sup>.

Desde Kant, la filosofía alemana parte siempre del problema de la relación del sujeto y el objeto.

*«La paradoja es que la garantía de la objetividad no se encuentra en el objeto, sino en el sujeto; él sólo contiene los ‘a priori’ transcendentales que hacen posible el conocimiento y que construyen el objeto. Sujeto y objeto son correlativos (...). El objeto no existe más que para el sujeto, conscientes de que éste tiene una existencia interior propia»*<sup>318</sup>.

El acto de conocimiento es un acto existencial, abandonando el ser abstracto para alcanzar la existencia concreta: «El conocimiento es conocimiento del ser por el ser, que el sujeto cognoscente, en lugar de oponerse al ser como su objeto, ‘es’ él mismo: es lo que llamaríamos tener el sujeto por existencial. Es la existencialidad del sujeto la que permite acceder, como una de las vías del espíritu, al descubrimiento del misterio del ser existente»<sup>319</sup>. Sujeto y objeto no se contraponen si partimos de que el conocimiento es inmanente al ser: «*el conocimiento es un acto de creación en la intimidad del ser, una emanación de luz espontánea, un paso de las tinieblas a la claridad. Conocer, no es únicamente proyectar la luz sobre el ser; el conocimiento no es solamente la iluminación del ser, sino luz en el seno del ser, interior a él. No es el ser el que es inmanente al conocimiento, es el conocimiento el que es inmanente al ser*»<sup>320</sup>.

---

<sup>316</sup> EME, p. 25.

<sup>317</sup> EME, p. 25.

<sup>318</sup> EME, p. 65.

<sup>319</sup> CME, p. 62 (el subrayado corresponde al autor).

<sup>320</sup> CME, p. 63.

A partir de la propia experiencia espiritual, Berdiaev nos introduce en nuevos términos que amplían los ya sabidos: «*es verdad que el conocimiento es inmanente al ser, pero es también, conviene decirlo, un ‘transcendimiento’ que se actúa en el interior del ser y con él, un sumergirse en las profundidades, más allá de todo ser donado. El conocimiento no refleja sino que añade algo por sí mismo (...). La noción de ‘transcendente’, estática y muerta, debe ser sustituida por la de transcendimiento*»<sup>321</sup>. La *intencionalidad* de la conciencia, en la obra de Husserl<sup>322</sup>, puede ser interpretada como un transcendimiento del sujeto. La participación en la existencia, por parte del sujeto, precede al conocimiento. Mi experiencia existencial es anterior a mi conocimiento. Esto se debe a que el conocimiento es reminiscencia.

Con todo ello, Berdiaev quiere salir del esquema de oposición entre objeto y sujeto, como si el ser fuese algo exterior al hombre, que tan sólo debe registrarlo. El hombre está en el ser y es ser, y esta participación es la que le permite conocer y tener un criterio de juicio:

*«El sujeto es hombre, persona, ser vivo, vive en el seno del ser. La verdad está en el sujeto, pero no en un sujeto frente al objeto y, por consiguiente, separado del ser; está en el sujeto en cuanto existente. En el mundo objetivo, en el mundo de las cosas, no se encuentra criterio, ni fuente de verdad (...) Ocurre que los resultados del pensamiento corren fácilmente el riesgo de ser tomados por el ser, como si el pensamiento, que no cesa de ser activo, fuese un espejo»*<sup>323</sup>.

A partir de lo dicho anteriormente, Berdiaev dirige el conocimiento hacia la verdad de la realidad, hacia el sentido de ella: «*yo quiero conocer no la realidad, sino la verdad de la realidad. Yo no puedo conocer esta verdad más que en mí mismo; en el sujeto cognoscente existe una fuente de verdad por la cual es posible participar de ella*»<sup>324</sup>. Conforme al giro copernicano, dado por Kant, afirma:

---

<sup>321</sup> CME, p. 63 (el subrayado corresponde al autor).

<sup>322</sup> Berdiaev se anticipa a los temas que abordarán Levinas y Zubiri sobre la intencionalidad, ya que en ellos el referente será Husserl, y no Heidegger. La tesis de doctorado de filosofía de Levinas, presentada en 1930 en Francia, tendrá como título *Teoría de la intuición en la Fenomenología de Husserl* (cfr. E. LEVINAS, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Madrid, Sígueme 2004). El tema también es abordado por C. DIAZ, en su tesis doctoral *Husserl: intencionalidad y fenomenología*. Madrid, Zero 1971.

<sup>323</sup> CME, p. 49.

<sup>324</sup> EME, p. 53. El interés mayor de Berdiaev es la implicación existencial del sujeto en el proceso del conocimiento. No basta con que se sepan las verdades, si éstas no cambian al sujeto. Hablar de “la verdad” puede ser una objetivación si el sujeto no descubre dentro de sí el sentido de dicha verdad. Un buen ejemplo de este sentido, lo encontramos en la *Leyenda del Gran Inquisidor*, comentada

*«No hay ninguna verdad en el objeto: la verdad no está más que en el sujeto. La verdad no tiene que ver con el mundo de los fenómenos, sino con el mundo nouménico de las ideas. La verdad es una relación, pero no totalmente una relación entre el sujeto y el objeto (...) La verdad no es únicamente idea, valor, es también existencia, existente. “Yo soy la verdad”. La verdad no es lo que existe: ella es el sentido, el logos de lo existente»<sup>325</sup>.*

No podemos separar la idea y el sentido del ser y la vida. *«El conocimiento de la verdad es la aparición espontánea de la luz (del Logos) en la existencia (en el ser), y este proceso tiene lugar en el fondo de nuestro ser»<sup>326</sup>.*

El problema de la ‘Verdad’ y las ‘verdades’, la Verdad como algo universal y las ‘verdades’ como particulares y parciales, puede llevar a caer en un relativismo. Berdiaev sitúa el tema planteando una pregunta: *¿dónde buscar el criterio de la verdad?* Si lo buscamos fuera de nosotros, en el mundo objetivado y material, caeremos en un círculo vicioso. Siguiendo a Florenskij, establece el criterio de la Verdad dentro de nosotros, como algo dado, pero que se debe despertar, activar:

*«Pavel Florenskij dice que el carácter incontestable de la Verdad es dado en potencia, no como acto. Esto quiere decir que en mí, en mi profundidad, en la profundidad del sujeto que conoce, se encuentra la Verdad, siendo dada en cuanto que estoy arraigado en el mundo espiritual nouménico; pero, se halla en mí en un estado de sueño y su despertar exige de mi parte un acto creador. El despertar en mí del espíritu es un despertar a la verdad. El criterio de la verdad está en el espíritu, en la espiritualidad, en el sujeto que es reconocido como espíritu, y no como objeto. La verdad es recibida no desde fuera sino desde dentro. El conocimiento de la verdad me libera»<sup>327</sup>.*

El conocimiento es, por esencia, activo porque el hombre es activo. El conocimiento es una transfiguración creadora:

*«El mundo no penetra en mí sin que mi actividad sea solicitada, pues depende de mi atención, de mi imaginación, de la intensidad de mi conciencia; y esta intensidad no*

---

anteriormente, cuando el Inquisidor se dirige a su interlocutor: *«Tienes razón cuando dices que el secreto de la existencia no consiste sólo en vivir, sino en saber para qué vivir, y si el hombre no lo ve termina eliminando la vida, aunque esté rodeado de panes»* en F. DOSTOEVSKIJ, *Los hermanos Karamazov*, o. c., p. 184.

<sup>325</sup> EME, pp. 53-54.

<sup>326</sup> EME, p. 55.

<sup>327</sup> EME, p. 58. Agustín y Buenaventura, de forma diferente, también plantean la verdad como lo más íntimo a la propia intimidad, sin que por ello se caiga en un subjetivismo o psicologismo ya que el punto de partida es la percepción de que esta verdad no la crea el sujeto sino que le es dada. Esta perspectiva tendrá su importancia para la ética.

*le viene de fuera, sino de dentro. Es la prueba de que el mundo que es propuesto al sujeto depende de él en tanto que hombre, en tanto ser»<sup>328</sup>.*

Con esta afirmación llegamos a uno de los puntos más sugerentes de la concepción filosófica religiosa rusa sobre la relación entre *indicio* e *intuición*. Para que el hombre pueda llevar a cabo toda su actividad, es necesaria una primera receptividad de lo dado, distinto del sujeto, provocando en éste toda la actividad del conocimiento.

Vladimir Solov'ev, en la presentación que hace de la figura de Kant, dentro de su obra *La crisis de la filosofía occidental*, nos da los siguientes elementos de reflexión: Kant distingue netamente entre la esencia (*essentia*) conocida o naturaleza del mundo objetivo y su existencia (*existentia*). Hay toda una actividad del sujeto, descrita anteriormente en sus aspectos intuitivo e intelectual, que permite el conocimiento. Ahora bien, el material para esta actividad del sujeto (las sensaciones o percepciones sensibles) no es producto del sujeto *a priori*, al contrario, es recibido como datos que no dependen de él.

*«Debemos, por tanto, reconocer que este material sensible que está en el origen de cualquier experiencia y conocimiento, en cuanto dado a nosotros pero no dado por nosotros, está condicionado en un modo no bien identificado e incomprensible por parte de esa esfera del ser, independiente de nosotros y por esto mismo, incognoscible, que Kant llamó como cosa en sí (...) El objeto, en cuanto que es conocido, es enteramente puesto por el sujeto que lo conoce, no es más que una representación nuestra y no existe nada que no pertenezca al sujeto; pero en el objeto, en cuanto que existe, hay un cierto elemento independiente o, para ser más exactos, hay un indicio suyo, y consiste en el hecho de la percepción sensible –no en el sentido del contenido de las sensaciones, que es subjetivo como todo el resto, sino en el sentido de su origen, dado que en ellas el sujeto se revela receptivo y no activo»<sup>329</sup>.*

Hay algo que es independiente de nosotros, y este “algo” permanece totalmente desconocido y no puede, en ningún caso, ser objeto de conocimiento por nosotros mismos, a no ser que se dé, se muestre.

Kant pone un ejemplo sencillo para mostrar ese elemento independiente del sujeto: entre un *talero* (moneda de plata de la época) solamente representado y un talero que se tenga efectivamente en el bolsillo, hay una diferencia sustancial e

---

<sup>328</sup> CME, p. 50.

<sup>329</sup> CFO, p. 273 (el subrayado es mío).

inconmensurable en el hecho de que sólo existe el segundo. No estamos hablando de la existencia de los objetos en cuanto tales con todas sus características, algo que ya hemos visto como categoría y esquema de la modalidad (efectualidad o existencia) dentro de nuestra conciencia, sino que nos referimos al hecho mismo de su existencia dentro de la conciencia. Kant –según Solov’ev–, en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* rechaza la confusión de su teoría crítica con un *idealismo fantástico*, según el cual el mundo es creado por el sujeto *sin ningún material dado*. Sin los objetos concretos, independientes del sujeto en un primer momento, para pasar a ser objetos intuitivos, los conceptos del intelecto son solamente formas vacías.

Berdiaev sitúa el *indicio* como signo de lo infinito dentro de lo finito: «*la metafísica es imposible como sistema de conceptos. Tan sólo es posible como simbólica de la experiencia espiritual. El combate del sujeto y el objeto, de la libertad y la necesidad, del sentido y del no-sentido es, en lenguaje metafísico, un combate simbólico que en ‘esto’ da los signos de ‘lo otro’. Detrás de lo finito se oculta lo infinito que se hace presentir por los indicios*»<sup>330</sup>.

¿Qué lugar ocupa la intuición en el conocimiento? ¿Se trata de la forma más alta del conocimiento en cuanto acto creador, o es tan sólo una recepción pasiva de la realidad? Husserl, Bergson y Lossky consideran que es pasiva. Berdiaev piensa que es activa y supone la inspiración. La intuición es activa, no pasiva, por eso es creativa. Dentro de esta penetración en el sentido de las cosas, juega un papel muy importante la *intuición* del ser en la conciencia y de la conciencia en el ser: «*el conocimiento es creación y no reflexión pasiva de los objetos, y toda creación incluye en sí el conocimiento. La intuición no es solamente visión del objeto sino, más aún, penetración creativa en el sentido. Además, la existencia misma del sentido presupone un estado creativo del espíritu*»<sup>331</sup>. Es una ensimismación simpatética, un modo de penetrar en el corazón del mundo, en su sustancia, que presupone la *comunionalidad* [‘sobornost’]

---

<sup>330</sup> EME, 52.

<sup>331</sup> EME, 49. Indicio e intuición están llamados a compenetrarse mediante una ‘co-inspiración’ en el sujeto: la intuición no es creación mía sino respuesta a una pregunta dada, por lo que una parte de la actividad reflexiva consistirá en buscar la pregunta a la que se hace referencia. En los indicios entran en acción dos ángulos, uno infinito y otro finito, donde el infinito sale al encuentro del finito. Toda la iconografía bizantina en torno a la perspectiva inversa, tiende tras de sí toda una concepción sobre el conocimiento humano. Cfr. bibliografía: L. USPENSKIJ, *La teología dell’icona. Iconografia e storia*, Milán, Casa di Matrona 1995; CH. SCHÖNBORN, *L’icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello, Balsamo 2003. G. PARRAVICINI – I. ŠALINA, *Icona: immagini di arte e fede*. Cinisello, Balsamo 2006.

como aspecto social, comunitario del conocimiento. Con ello, Berdiaev va más allá de la consideración kantiana de la intuición como formas puras de la sensibilidad, ya que la asocia a la actividad creativa del hombre en relación al sentido y a la dimensión comunitaria del conocimiento. Entremos en este aspecto.

## **b) Dimensión social del conocimiento: ‘sobornost’ o comunionalidad**

Berdiaev conoce las grandes aportaciones de la filosofía social y la sociología del conocimiento de su época (Max Scheler, Max Weber y otros)<sup>332</sup> y reconoce que la sociedad y la comunidad son determinantes para una comunicación y comprensión, por una parte, y para una validación universal del conocimiento, por otra: *«el conocimiento permite que los hombres se comuniquen, establece un vínculo entre ellos y que se dé la comprensión mutua (...) En el origen del conocimiento, la intuición es íntimamente personal; pone al hombre en el centro del misterio mismo del ser; pero los resultados a los cuales nos lleva este conocimiento son sociales, hechos para la sociedad»*<sup>333</sup>.

Berdiaev nos ayuda a caer en la cuenta del factor social dentro del conocimiento, algo que a Kant se le había escapado: *«Kant estaba inquieto por saber cómo alcanzar la universalidad, la validez universal del conocimiento. Él evitó el tema de la sociología del conocimiento. La intuición primitiva única no es socializada: la conciencia racionalizada está sometida al proceso de la socialización, el conocimiento y la misma percepción del mundo dependen de las relaciones sociales de los hombres, de los grados de su comunidad»*<sup>334</sup>.

Berdiaev señala cómo al principio universal lógico del conocimiento se le añade otro factor, el de la sociedad, por el cual nos encontramos con una ‘lógica social’ que interactúa en los sujetos:

---

<sup>332</sup> Berdiaev afirma: *«el problema es el siguiente: el conocimiento depende del grado de convivencia social entre las personas. La obligación del conocimiento no sólo tiene carácter lógico, sino incluso social. Esto viene determinado por el hecho de que el que conoce no es el sujeto transcendental, ni la razón universal, como enseñaba el idealismo germánico, sino el hombre concreto con su estructura psíquica, que depende de sus relaciones sociales con sus semejantes (...). En definitiva, esto me llevó a la filosofía existencial, y más tarde lo expliqué en mi libro ‘Yo y el mundo de los objetos’. Era necesaria la sociología del conocimiento, y pronto tuve conciencia de ello»* en AE, p. 122.

<sup>333</sup> CME, 84-85.

<sup>334</sup> EME, 84.



*«Lo universalmente válido en el conocimiento, que tanto interesa a los kantianos, tiene un carácter no solamente lógico sino incluso sociológico. Universalmente válido significa relación cognitiva, comunidad de conocimiento con los otros, con todos; ella está dirigida, no hacia el objeto de conocimiento sino hacia los otros, se ocupa de lo que puede persuadirlos. Ya que el grado de validez universal depende, no del aparato lógico, sino de una comunidad en la forma de ver la realidad. La lógica es social (...) Es un error creer que es necesario probar cualquier cosa a uno mismo: es a los otros a los que es necesario probar»<sup>335</sup> .*

Esta lógica social se lleva a cabo mediante el lenguaje: *«el lenguaje es también un fenómeno social y es el medio principal que los hombres tienen de comunicarse entre ellos; es gracias a él que es posible la existencia de la sociedad»<sup>336</sup>*. Pero, del mismo modo que se comunican, también pueden aislarse y volverse incomprensibles: ¡hasta los filósofos no se comprenden!, ya que hablan a menudo lenguajes filosóficos diferentes. Berdiaev sitúa el origen de esta incomprensión en una descomposición y alienación del Verbo-Logos: *«hay una lenguaje filosófico, solidario con el Verbo-Logos gracias al cual la historia de la filosofía no es únicamente historia de las opiniones erróneas: ella desvela también la verdad»<sup>337</sup>* .

Frente al riesgo de un relativismo en el conocimiento o una alienación por parte de determinada conciencia social, Berdiaev apela a la verdad más profunda que se halla en el hombre y que se presenta como una aparente contradicción:

*«El hombre es un microcosmos. Hay una verdad eterna en la doctrina de Nicolás de Cusa por la cual todo está presente en todo (...). Una contradicción fundamental de la existencia humana, que consiste en que el hombre es un ser finito, pero conteniendo dentro de sí mismo un potencial infinito que tiende hacia el infinito»<sup>338</sup>* .

Cuando se tiene presente este factor, la relación del hombre con la naturaleza y con los otros adquiere una profundidad mayor, liberándose de esquematismos sociales del momento.

Con esta perspectiva de lo finito-infinito en el hombre, Berdiaev no quiere reducir la sociología del conocimiento a ciencia social positivista sino que quiere elevarla a disciplina metafísica: *«la sociología del conocimiento está aún por hacerse,*

---

<sup>335</sup> EME, p. 89.

<sup>336</sup> EME, p. 88.

<sup>337</sup> EME, p. 88.

<sup>338</sup> EME, pp. 90-91.

*pero se trata de una sociología totalmente distinta a lo que ha hecho o hace el positivismo, pues es una disciplina metafísica que trata el problema de la sociedad, de la comunión y de la comunidad, como problema final del ser. El ser se presenta, bien como comunión y participación, bien como sociedad y comunicación»*<sup>339</sup>. Si concebimos la sociología del conocimiento como un saber a imitación de la ciencia con sus formas organizadas de la sociedad, no llegaremos a la unidad. La unidad final, con todas sus contradicciones y antinomias del pensamiento y la comunidad humana, no se resuelve más que por un conocimiento apofático, más allá de lo meramente descriptivo. Por ello, para Berdiaev, el problema del conocimiento y el problema de la sociedad están estrechamente unidos.

El reto, por consiguiente, es elevar al rango metafísico la sociología del conocimiento. Si los grados de conocimiento están vinculados a los grados de comunidad, cuanto más auténtica sea la existencia y se viva la comunión, más se ensancha el conocimiento. De este modo, Berdiaev nos introduce en el principio de comunionalidad [‘sobornost’] en cuanto punto de partida, no de llegada. Se trata de la participación en una realidad comunitaria que hace visible, como signo, lo que el hombre busca y desea, una educación que permite entender que lo primero es un “tú” o un “nosotros” antes que un “yo”. Históricamente, Berdiaev identifica la comunionalidad como experiencia en la vida de la Iglesia, donde se hacen presentes los grandes misterios de Dios para el hombre. En la medida en que éste vive y participa de dicha expresión comunitaria, su conocimiento se ilumina y ensancha.

Una última observación existencial respecto al grado de implicación de la libertad y la comunión en función del tipo de conocimiento. Las verdades de las ciencias de la naturaleza son admitidas por todos, independientemente de su edad, cultura, creencia, tipo de relación: *«el creyente y el ateo, el conservador y el revolucionario, están igualmente obligados a reconocer las verdades matemáticas, de la lógica y de la física. Podemos decir lo mismo de la necesidad jurídica»*<sup>340</sup>. En cambio, para el conocimiento filosófico hace falta una sintonía, una comunión o catolicidad. Berdiaev pone el ejemplo de dos amigos en los que su experiencia de amistad les permite reconocer y mirar hacia un mismo punto:

---

<sup>339</sup> CME, p. 72.

<sup>340</sup> EL, p. 127.

*«A un ser que me es querido por el espíritu, a mi amigo, no tengo necesidad de probar ciertas cosas, ni de obligarle a creerlas; nos vemos los dos en una única y misma verdad y nos unimos en esta verdad (...). Con el amigo me uno en la contemplación y en la realización de una única verdad»<sup>341</sup>.*

Los grados de unión espiritual varían según el tipo de enseñanza: si se trata de un saber filosófico (los platónicos, por ejemplo) hace falta una unidad de intuición, mientras que para las verdades morales se requiere una existencia espiritual común (caso del matrimonio). El último grado de conciencia corresponde a las verdades de tipo religioso: *«las verdades de la religión y de la revelación suponen un máximo de comunión espiritual, su último grado, ya que requieren la catolicidad de las conciencias»<sup>342</sup>*. Por consiguiente, a mayor profundidad de significado para la vida, mayor reclamo a una adhesión y comunión entre los hombres respecto a la verdad que se propone.

### **c) El conocimiento como *experiencia espiritual integral***

Los dos elementos descritos anteriormente (relación objeto-sujeto como interacción entre indicio e intuición y la comunionalidad en el conocer) podríamos decir que son condiciones previas para que el sujeto entre en la profundidad del conocimiento, para que suceda el conocimiento. Y lo que sucede tiene la forma de una *experiencia espiritual integral*. Veamos el contenido de estos términos, comenzando por el último.

Para Berdiaev el conocimiento no puede desvincularse del hombre concreto y de la búsqueda de sentido: *«la importancia de la filosofía está determinada por la tensión apasionada del hombre-filósofo, que está presente tras el conocimiento, por la tensión de la voluntad hacia la verdad y el sentido. Es el hombre en su conjunto quien conoce»<sup>343</sup>*. Con ello, pone de manifiesto que es el hombre integral con su razón, emoción, volición quien conoce. El pensamiento, como decía Dilthey, es sólo una función de la vida. No podemos separar el pensamiento de aquél que piensa, ni tampoco podemos reducir lo emotivo a lo ‘subjetivo’ y lo intelectual a lo ‘objetivo’. El

---

<sup>341</sup> EL, pp. 126-127.

<sup>342</sup> EL, p. 128.

<sup>343</sup> EME, p. 48.

conocimiento no es una fría repetición de la realidad sino que conlleva un carácter emotivo-apasionado, es una lucha por el sentido de la vida.

Berdiaev, fiel a la tradición bíblica y oriental, sitúa en el corazón el centro de esta integralidad en el hombre: *«el corazón está en el centro del hombre total. Verdad, ante todo, cristiana. Todo el lado estimativo del conocimiento es afectivo; expresa ‘las razones del corazón’. Los juicios de valor juegan un papel extremadamente importante en el conocimiento filosófico. Ya que el Sentido no puede ser conocido sin juicios de valor, el conocimiento del sentido es, ante todo, un conocimiento del corazón»*<sup>344</sup>. Con ello, Berdiaev se inserta en la tradición de Pascal, Max Scheler, Kieserling integrando lo emocional y lo racional en el conocimiento.

Con estos presupuestos, nuestro autor presenta la metafísica no como un conocimiento abstracto sino como una *‘experiencia espiritual’*:

*«La metafísica no puede ser más que un conocimiento del espíritu, en el espíritu y por el espíritu, en el sujeto, creando valores espirituales, trascendiendo no hacia el objeto sino dentro de una profundidad particular que se desvela. La metafísica es empírica en el sentido de que se basa sobre una experiencia espiritual. La metafísica es la simbólica de esta experiencia. El conocimiento filosófico es más un conocimiento por imágenes que por conceptos»*<sup>345</sup>.

Si yo quiero conocer la vida y su significado, la única forma posible es mediante la experiencia: *«la VIDA no se desvela más que en la experiencia. El espíritu es vida y no objeto y, por consiguiente no puede ser conocido más que en una experiencia concreta, en una experiencia de vida espiritual, en el cumplimiento del destino»*<sup>346</sup>. Berdiaev quiere salir de todas las formulaciones abstractas, de todas las metafísicas racionalistas que objetivizan y cosifican el conocimiento y la realidad. Por ello, parte de un dato de experiencia: *«el espíritu existe, la vida espiritual aparece y se manifiesta. Es un hecho primordial; se constata, aunque no pueda ser probado. La experiencia espiritual es la más grande realidad en la vida de la humanidad. Lo divino se muestra en ello, pero no se demuestra»*<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> CME, p. 21.

<sup>345</sup> EME, p. 49 (las mayúsculas de la palabra ‘vida’ corresponden al autor).

<sup>346</sup> EL, p. 33.

<sup>347</sup> EL, p. 35.

Vemos, entonces, cómo por la experiencia se desvela la realidad como vida, con todos sus elementos. Y ello, adquiere la forma de un conocimiento del hombre en lo más profundo de sí mismo, en su espíritu. Los términos ‘experiencia’ y ‘espíritu’ no pueden disociarse: la experiencia sucede en el espíritu y el espíritu se manifiesta como experiencia. En la experiencia, el hombre se hace consciente de sí mismo, dialoga consigo mismo, toca la profundidad de su espíritu. No hay circunstancia de la vida que pueda impedir al hombre preguntarse: “¿qué me digo a mí mismo?, ¿qué aprendo?”. El conocimiento se vuelve ‘autoconciencia’.

El interés de Berdiaev por recuperar el estatuto epistemológico para la experiencia espiritual se debe a que es «*en ella y en el mundo espiritual, y no en la experiencia psíquica y el mundo natural, donde se juega y se desarrolla el drama del ser, las relaciones entre Dios y el hombre, entre Dios y el mundo*»<sup>348</sup>. Recuperar la *experiencia espiritual* del sujeto es ofrecer la posibilidad de una búsqueda y encuentro respecto a las cuestiones más acuciantes de su vida. Si negamos dicha experiencia el hombre ya no tendrá que soportar la fatiga de buscar y decidir, pero pagando el precio de su libertad.

El empirismo y positivismo niegan cualquier validez a la experiencia espiritual, reduciéndola, en el mejor de los casos, a una experiencia psíquica. Lo hacen partiendo del hecho de que dichas experiencias son inaccesibles a los hombres, de modo que el límite del conocimiento se convierte en el criterio último para establecer la existencia o no de un objeto (lo que no se conoce por experiencia comprobable, no existe). Este razonamiento, llevado a su extremo, imposibilitaría el progreso de la misma ciencia al cerrarse a nuevas hipótesis, posibilidades e interpretaciones ante lo que se conoce de modo incierto.

Berdiaev prefiere situarse en el nivel de la *docta ignorantia*. Se habla de lo que se conoce, no de lo que se ignora (en respuesta a la mentalidad positivista), sabiendo que lo que se ignora también despierta el deseo de su conocimiento. Esta posición humilde permite reconocer cuál es la originalidad y método de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias naturales. Para las ciencias del espíritu, el ser se revela en su naturaleza interior como vida, experiencia espiritual, destino, misterio divino. Lo que

---

<sup>348</sup> EL, p. 44.

define al espíritu es su profundidad, el espíritu se revela en la profundidad, la profundidad es símbolo del espíritu, es el ámbito donde se me da la unidad interior de mi destino, del destino del mundo, del destino de Dios. La vida espiritual no se opone al mundo natural sino que desde un orden distinto se presenta como *simbolización* de la realidad: «*la vida espiritual no es una realidad del mismo orden que la realidad física y psíquica, que la realidad del mundo natural; ella absorbe dentro de sí toda la realidad, considerándola como su 'simbolización', como el reflejo de sus estados, de sus acontecimientos interiores y de su camino*»<sup>349</sup>.

### 3.3. Carácter simbólico de la realidad: apertura al misterio

Desde estos presupuestos sobre el conocimiento, Berdiaev constata que el método sencillo para descubrir y reconocer toda la profundidad de la experiencia es mirar la realidad como signo, símbolo: «*la profundidad de mi yo se adentra en el infinito y la eternidad, y sólo la capa superficial de mi yo es iluminada por la conciencia, es racionalizada, reconocida sobre la base de la oposición del sujeto y el objeto. Pero los signos llegan de la profundidad: allí se encuentran mundos enteros, se encuentra todo nuestro mundo y su destino*»<sup>350</sup>.

Afirmar que *la realidad es simbólica* evita caer en el doble peligro de una objetivación de dicha realidad y de una subjetivación de los procesos del conocimiento. Por ello, Berdiaev propone un *simbolismo realista* como forma de conocimiento, mediante el cual se reconoce que existe un mundo concreto, real, pero que no se agota en sí mismo sino que es expresión de una profundidad, de un misterio mayor; además, el símbolo no se impone sino que se indica, se sugiere a la libertad del hombre para que pueda acercarse, buscarlo, conocerlo, aceptarlo. La conclusión en Berdiaev es que el verdadero simbolismo no es idealista ni subjetivo, sino realista, de naturaleza religiosa:

*«El simbolismo es religioso por su esencia misma. Pero es necesario distinguir el simbolismo realista del simbolismo idealista (...) El simbolismo realista es el único auténtico, el que religa y une dos mundos señalando la existencia del mundo espiritual y de la realidad divina. Los símbolos nos son dados, no las señales*

---

<sup>349</sup> EL, p. 41.

<sup>350</sup> EME, pp. 52-53.

*convencionales de la vida afectiva del hombre, sino los signos indispensables de la vida original del espíritu mismo en su realidad primitiva»<sup>351</sup>.*

Esta naturaleza religiosa constituye y estructura el mismo conocimiento humano. ¿De qué modo? Toda la relación entre sujeto, objeto y ser hace referencia a otra relación aún más profunda, la divino-humana que abre al hombre a una filosofía creativa:

*«Una filosofía extra-antropológica y sub-antropológica no puede ser definida como filosofía creativa, ya que le falta un creador, le falta la superación creativa de la necesidad del mundo por parte del hombre creativo, en ella, incluso el hombre está completamente sujeto a las categorías del conocimiento filosófico que buscan a su vez suprimir al hombre para ocupar su lugar. Solamente un Logos que sea al mismo tiempo Hombre Absoluto no destruye al hombre. Y precisamente por esto es por lo que el Hombre es realmente salvado y afirmado sólo en la conciencia cristo-lógica (Cristo-Logos)»<sup>352</sup>.*

Gracias a la conciencia ‘cristo-lógica’, el criterio de la verdad está en el hombre, pero no nace de él. Por eso, *«el hombre es la medida de las cosas, pero con una medida superior al hombre. San Agustín quizás ha sido el primero que se ha vuelto hacia la filosofía existencial del sujeto. Él plantea el principio de la experiencia interior, de la propia certeza de la conciencia»<sup>353</sup>*. De este modo, toda la reivindicación de la modernidad sobre el lugar central del hombre dentro del mundo queda incorporada a un camino allanado para que el hombre con su libertad pueda sentirse único y protagonista de la historia. Veremos en los siguientes capítulos en qué consiste esta libertad para Berdiaev.

---

<sup>351</sup> EL, pp. 75-76.

<sup>352</sup> SC, p. 77 (el subrayado corresponde al autor).

<sup>353</sup> EME, p. 51.





## Capítulo V

### Dialéctica existencial

Si el primer libro de filosofía que leyó Berdiaev con quince años fue la *Crítica de la razón pura* de Kant, el segundo fue la *Filosofía del espíritu* de Hegel (tercera parte de la *Enciclopedia*), ambos tomados de la biblioteca de su padre. Una buena cualidad de las grandes obras filosóficas es que cuando se releen, siempre se descubren cosas nuevas en función de los interrogantes y experiencias del lector a lo largo de su historia. Berdiaev releyó a estos dos autores hasta situarlos en el conjunto de su obra: hemos visto cómo Kant le ayuda a recuperar el valor y actividad del sujeto en el proceso del conocimiento, a introducir una estructura dual y antinómica de los fenómenos y las cosas en sí, a profundizar en el contenido del “sujeto transcendental” sin perder el nexo con el sujeto existencial. Con Hegel se siente familiar en el uso de términos como “espíritu”, “autoconciencia”, “estructura dialéctica de la realidad y el pensamiento”,

“historia como proceso”..., al tiempo que sabrá marcar sus distancias frente al riesgo de un *panlogismo* en el que todo lo real se reduce al concepto, o frente a toda la preeminencia del estado sobre el individuo.

Para comprender adecuadamente cómo lee Berdiaev a Hegel, qué le aporta en su caminar filosófico existencial, dedicamos este quinto capítulo<sup>354</sup>. Comenzaremos con un primer apartado histórico sobre el impacto que tuvo Hegel en el pensamiento filosófico ruso a mediados del siglo XIX, a través de las figuras de Stankevič y Granovskij en esa permanente tensión entre filosofía especulativa y filosofía política. La evolución posterior de la recepción de Hegel en autores como Bakunin o Lenin, pondrá de manifiesto el frágil equilibrio entre los principios de la dialéctica, cuando ésta se desvincula de la realidad y se convierte únicamente en un principio lógico. Solov’ev, maestro de toda la generación de Berdiaev, nos ayudará a iluminar las categorías hegelianas a partir de la filosofía de la *unitotalidad*, donde la fe y la razón no se excluyen sino que se complementan. Por último, dentro de este primer apartado sobre la recepción de Hegel en Rusia, pondremos a dialogar a Berdiaev con Hegel a partir de los términos *dialéctica* y *espíritu*.

En un segundo momento del capítulo, Berdiaev muestra su *dialéctica existencial de lo divino y lo humano*: con un método existencial-antropológico, saca a la luz las paradojas y contradicciones de la vida, presentes en el conocimiento, la belleza, el amor, la sexualidad, la moral y la sociedad. Con ello, pone de manifiesto que si la dialéctica tiene como objeto la realidad, “el contenido y el método coinciden”. Toda la tensión dramática y, en ocasiones, trágica de los términos que conforman las paradojas y antinomias de la vida, resaltan el factor fundamental: la libertad. Hoy, la libertad ha quedado reducida al terminal último de la moral o al grito desesperado del hombre que, tras pasando cualquier norma o ley y abandonándose a su instintividad natural, quiere sentirse vivo, él mismo. Es, entonces, cuando Berdiaev mira la libertad por su origen y la sitúa al nivel más alto, a la altura del *misterio del Ser*.

---

<sup>354</sup> Mariano Álvarez ha estudiado la figura de Hegel con aspectos concomitantes a Berdiaev en torno a la relación entre experiencia y sistema, y el interés hacia Nicolás de Cusa, como primer filósofo de la modernidad al hablar de la ‘*coincidentia oppositorum*’. Para una profundización sobre el pensamiento hegeliano, remitimos a sus estudios: M. ALVAREZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (1968); *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (1978), *La controversia de Hegel con Kant* (2004), *La filosofía de la Historia a partir de Hegel* (2009), *Liberación y constitución del espíritu. Elementos Hegelianos en el pensamiento contemporáneo* (2010).

El tercer apartado vuelve a situarnos en nuestro problema existencial sobre la ideología, recogiendo los pasos fundamentales de la *crítica filosófica* de los capítulos anteriores: lo que permite responder a la ideología es una *experiencia de libertad*.

### ***1. Aportaciones y límites de la dialéctica hegeliana***

Por todos es conocida la dificultad que entraña la filosofía de Hegel cuando se intenta precisar sus términos. Ahora bien, no podemos olvidar que todo autor tiene su evolución<sup>355</sup> y que, en el modo en que es recibido su pensamiento en otras corrientes y tradiciones se desvela la potencia de su reflexión y las carencias más significativas. Es lo que nos vamos a encontrar con el término dialéctica.

Veamos un ejemplo sencillo, descrito por Planty-Bonjour<sup>356</sup>. “*Todo lo real es racional, y todo lo racional es real*”, afirmación clásica hegeliana que nos encontramos en el prefacio a los *Principios de la filosofía del Derecho*, se interpreta según los intereses del momento:

*«Los lectores de Derecha ponen el acento sobre ‘lo real es también lo racional’, dando a entender que todo lo que existe es necesariamente perfecto. El pobre Bakunin y su amigo Belinskij se creyeron obligados, por fidelidad a Hegel, a tener que cantar las alabanzas de Nicolás I y su régimen policial (...) Los lectores de Izquierda, apoyándose sobre la otra parte de la frase de que ‘todo lo racional es real’, descubrirán en esta sentencia los fundamentos de una actitud revolucionaria»*<sup>357</sup>.

Lo que para estos últimos es una simple justificación teórica y práctica del cambio, para los primeros, como Bakunin, la dialéctica hegeliana no es más que una

---

<sup>355</sup> A principios del siglo XX se publicaron por primera vez los escritos teológico-religiosos de Hegel (*Religión racional y cristianismo, La vida de Jesús, La positividad de la religión cristiana, El espíritu del cristianismo y su destino*) poniendo de manifiesto su influencia en el conjunto de la obra: profundizando en temas religioso-teológicos, Hegel irá descubriendo los ejes de su sistema filosófico. En los escritos teológicos de juventud, la cumbre de la vida espiritual está constituida por la religión y no por la filosofía; posteriormente, invertirá los términos: primacía de la filosofía sobre la religión. Cfr.: G. REALE - D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III “Del romanticismo hasta hoy”, cap. III: ‘Hegel y el idealismo absoluto’. Barcelona, Herder 2002, pp. 99-154.

<sup>356</sup> G. PLANTY-BONJOUR, *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*. La Haye, Martinus Nijhoff 1974. Estudiante francés del hegelianismo en Alemania, Francia, Inglaterra e Italia, dedica esta obra al estudio de la difusión del pensamiento de Hegel en Rusia. Nos serviremos de ella para nuestro capítulo.

<sup>357</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 321.

praxis social de lo existente. Lejos de complicarnos en exégesis interminables sobre el pensamiento hegeliano, la disputa sobre los términos desvelará las encrucijadas filosóficas y las tomas de posición, conforme a la libertad de los autores y protagonistas. Un problema filosófico no se reduce a un análisis lógico de los datos y argumentos, ni a la suma de opiniones o corrientes del momento sino que emerge también en dicho problema, el factor de la libertad personal del autor como posición primera y última frente a la realidad. A este nivel de profundidad quiere llevarnos Berdiaev.

### 1.1. La recepción de Hegel en Rusia

Entre 1830 y 1840 Rusia conoce el pensamiento de Hegel, provocando un gran entusiasmo y fermento en la filosofía rusa. De 1828 a 1830 Kirevskij, Redkin y Nevolin viajan a Berlín para asistir a los cursos de Hegel; en 1837 lo harán Turgenev, M. Bakunin, N. V. Stankevič y Granovskij, para seguir las lecciones de antiguos alumnos de Hegel al haber fallecido su maestro en 1831. La primera mención escrita sobre Hegel aparece en el *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvesčenjia* [Revista del Ministerio de Educación Pública] en 1835, cuando estaba prohibida la enseñanza oficial de la filosofía bajo el reinado del zar Nicolás I.

¿Por qué Hegel suscita un interés tan grande en el pensamiento ruso, especialmente en los jóvenes<sup>358</sup>? ¿Por qué tuvo una influencia mayor que Kant? ¿Qué hizo que sus textos fueran leídos y comentados por generaciones tan dispares como los Eslavófilos y los Occidentalistas, los populistas y los anarquistas, los filósofos religiosos y los marxistas? ¿Cómo es posible que se haya mantenido un interés intelectual durante más de cien años sin quedarse reducido a un autor de moda o del momento? Planty-Bonjour nos da una primera clave de lectura: *«las ideas no viven por*

---

<sup>358</sup> Planty-Bonjour recoge el siguiente testimonio de Herzen, quien tras su exilio se sorprende de la intensidad y seriedad con que los jóvenes intelectuales se interesan por Hegel: *«no había párrafo en el conjunto de las tres partes de la ‘Lógica’, en las dos de la ‘Estética’, en la ‘Enciclopedia’, etc... que no fuese objeto de discusiones apasionadas durante varias noches [...] Todos los folletos más insignificantes que aparecían publicados en Berlín y otros lugares de provincia y distrito de la filosofía alemana, en los cuales Hegel era apenas mencionado, se pedían y en pocos días eran talmente leídos y releídos, de modo que hasta las páginas eran subrayadas, cambiadas o arrancadas de los libros. Todos estos personajes olvidados, los Werder, los Marheinecke, Michelet, Hotho, Vatke, Schaller, Rosenkranz y el mismo Arnold Ruge [se refiere a comentaristas alemanes de Hegel], si llegan a enterarse de qué polémicas y luchas se suscitaron en Moscú entre la calle Marosejka y la Mochovaja, habrían llorado conmovidos»* en A. I. HERZEN, *Byloe i dumy* [Pasado y pensamientos], en *Polnoe sočinej* [Obras completas]. Moscú 1919-1925, t. XIII, p. 12, (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 10).

*sí mismas. Su acogida en una tradición diferente implica cambios, incluso, a menudo giros considerables*»<sup>359</sup>. Entrar en los autores y sus contextos político-culturales nos permitirá delinear la especificidad del hegelianismo ruso, así como los rasgos propios del pensamiento filosófico ruso.

Sobre el contexto político de represión y control de las ideas, por parte del régimen del zar Nicolás I con ocasión de las revueltas de los *decembristas*, ya hemos hecho referencia anteriormente. Señalamos dos notas interesantes respecto al contexto cultural. La primera de ellas es que entre 1825 y 1840, el pensamiento ruso está enteramente dominado por la filosofía de Schelling, al haber lanzado las bases de una nueva metafísica en la que se abraza al mismo tiempo el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu: «*la 'Naturphilosophie' les seducía por su carácter 'científico', por su realismo, por el hecho que prometía un conocimiento 'real' de la 'realidad verdadera', la metafísica realista y vitalista de los schellingianos devolvía al universo su unidad perdida y al hombre, su lugar en el universo*»<sup>360</sup>. Schelling daba la clave para comprenderlo todo: filosofía de la identidad, filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia. En este sentido, un detalle curioso es que quien introduce el pensamiento de Schelling en Rusia será un profesor de agricultura y físico: Paulov. Sus alumnos recibían el conocimiento de la filosofía de la naturaleza antes que la física, burlando así las prohibiciones del momento. Sabemos que Schelling se oponía fuertemente a la filosofía de Hegel por considerarla “un saco vacío que debemos llenar”. Esta polémica tendrá también su reflejo y continuidad en el pensamiento ruso.

El segundo elemento cultural, propio de las academias filosófico-religiosas rusas, será una “afinidad electiva”<sup>361</sup> entre la tradición de los Santos Padres del Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, y la nueva corriente hegeliana a partir de un sustrato

---

<sup>359</sup> Planty-Bonjour, o. c., prefacio p. VIII. Gustav Wetter descubre en los círculos estudiantiles de reflexión filosófica de los primeros decenios del siglo XIX el origen de una filosofía propiamente rusa con ocasión de la recepción del pensamiento de Hegel: «*no se trató de una simple recepción del filósofo alemán, sino de una recepción original y de un debate que puso rápidamente de manifiesto el esfuerzo por superar el pensamiento hegeliano, concebido como formalismo abstracto, dirigiéndose principalmente a lo concreto y a la acción*» en G. WETTER, “Origine e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia”, en H. Dahm, A. Ignatov, *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstad Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996 (trad. italiana *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, dirigida por Renato Cristin y traducida por J. Bednarich, A. Cudin, revisada por G. L. Giaccone), Turín, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli 2005, p. 17.

<sup>360</sup> A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*. París 1929, p. 89, nota 3 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 7).

<sup>361</sup> La expresión es de D. Čiževskij, tomada de su estudio *Hegel bei den Slaven* (Reichenberg, 1934).

común en torno a la filosofía neoplatónica. La tesis es expuesta por Čiževskij y recogida por Wetter: «*gracias al Aeropagita resulta accesible al lector ruso, Procol, el precursor más importante de Hegel, con sus ideas sobre el carácter dinámico del verdadero Ser, y su movimiento místico-dialéctico del espíritu*»<sup>362</sup>. Desde esta perspectiva, el término dialéctica no se entiende como *oposición*, sino principalmente como *totalidad*: «*Dialéctica significa también, por lo tanto, una doble estratificación del mundo, unidad de lo real y lo ideal*»<sup>363</sup>. Interesante perspectiva que nos abre a una nueva comprensión de Hegel, más allá de las lecturas propias del materialismo dialéctico.

#### **a) Stankevič y Granovskij: primeros pasos en el diálogo con el pensamiento hegeliano**

En torno a los años treinta del siglo XIX surgen dos círculos de lectura de Hegel, marcados por los temperamentos e intereses de dos grandes autores: Stankevič, con un sello especulativo, y Granovskij, con una reflexión orientada hacia la historia y la política. En el entusiasmo por la nueva corriente de pensamiento venida de Alemania, el primer interés se centra sobre el elemento especulativo, pero no tardará en desplazarse hacia la historia y la política. Más aún, «*se comienza por Schelling para ir hacia Hegel, no porque éste último resuelva los problemas políticos, sino porque su filosofía aparece como el cumplimiento de la filosofía de la identidad de Schelling*»<sup>364</sup>.

Stankevič (1814-1841) muere con 27 años, dejando una profunda huella en Tourguenev, Tolstoi y en sus compañeros del círculo de estudios como Granovskij, Botkin, Belinskij y Aksakov. Su primer interés no fue por la filosofía, sino por el arte. Por medio de Paulov conoce la obra de Schelling para llegar, posteriormente, a Hegel. De Fichte aprende el valor de la persona. Cuando descubre el pensamiento de Hegel, abandona las posiciones románticas como huida del mundo y descubre en la dialéctica un diálogo entre lo real y lo ideal. Stankevič se expresa en los siguientes términos:

*«Los filisteos, cuando leen las palabras ‘Filosofía de Hegel’, declaran: es seco. Es necesario seguirle para darse cuenta qué vida nace de este edificio en el que la*

---

<sup>362</sup> Cfr. G. WETTER, o. c., p. 4.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 13.

*armonía racional no se comprende más que mediante aquel que la ha visto plenamente. Hace falta estar dentro del sistema para comprenderlo»<sup>365</sup>.*

La filosofía hegeliana no debe ser confundida con el idealismo alemán abstracto y formal sino que, por el contrario, es una filosofía profundamente concreta y llena de vida. Se trata de una filosofía que resuelve los problemas especulativos en relación a experiencias históricas concretas.

El elemento que más le provocó fue esa tensión incansable de Hegel para sacar a la luz la relación entre lo real y lo racional, entre lo finito y lo infinito. Stankevič admite el Dios hegeliano que se realiza y se revela en la naturaleza y en la historia, donde los hombres son seres libres que colaboran con la obra del Creador. Nunca admitió la tesis hegeliana que situaba la filosofía por encima de la religión. Cuando se plantea la relación entre sujeto y estado, concede la primacía a este último como forma que preserva de la arbitrariedad de la subjetividad: gracias a la mediación del estado, la libertad de testarudez se convierte en verdadera libertad espiritual. Nuestro autor ruso recupera su interés por el arte a partir de las observaciones de la estética de Hegel:

*«El pensamiento hegeliano realiza una completa revolución en la estética: el arte, en lugar de perder el significado, adquiere uno mundial. Se libera de la parálisis insensata en la que se encontraba, dividida en géneros diversos. Aparece, entonces como un todo que vive con el espíritu y del espíritu, compartiendo con él sus destinos»<sup>366</sup>.*

La belleza es presentada como la manifestación de la idea, la cual no existe fuera de sus expresiones sensibles.

En la evolución de pensamiento de Stankevič vemos el desarrollo del hegelianismo de los años cuarenta: parte de la contemplación especulativa y termina por poner la vida y la acción por encima de la filosofía. El entusiasmo inicial por la filosofía hegeliana no tardará en dar lugar a un cierto desencanto.

Pasemos a nuestro segundo autor: Timofej Nikolaevič Granovskij (1813-1855). Buen historiador, aceptado por los eslavófilos y los occidentalistas, se separa de las ideas revolucionarias de Bakunin y Herzen. De 1837 a 1839 viaja con su amigo

---

<sup>365</sup> N. STANKEVIČ, *Stichotvorenija. Tragedija. Proza* [Poesía. Tragedia. Prosa]. Moscú, 1890, p. 117 (cfr. Planty-Bojour, o. c., p. 17).

<sup>366</sup> N. STANKEVIČ, o. c., p. 179, *ibid.*, (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 19). El subrayado corresponde al autor.

Stankevič y otros para participar en las lecciones de los fundadores de la Escuela histórica del Derecho y, sobre todo, para conocer a los discípulos de Hegel. A su regreso, sus cursos sobre la Edad Media, a partir de 1844, causan un gran impacto. Atraído por la organicidad de la filosofía hegeliana, manifiesta una profunda aversión frente al pensamiento abstracto, no soportando la impasible imparcialidad de la lógica ni la impasible objetividad de la naturaleza. Rechaza la concepción pragmática de la historia en cuanto contraposición de acontecimientos, proponiendo en su lugar una visión global en la que intervengan otras ciencias auxiliares como la política, el derecho, la filología, la psicología, la economía. Es el fundador en Rusia de la concepción de la *«historia universal, entendida no como la simple suma de historias particulares, sino como un todo único histórico universal»*<sup>367</sup>.

Al mirar la historia como un conjunto podemos observar determinadas leyes que nos permiten salir de un esquema arbitrario y casual; ahora bien, admitir dichas leyes no significa que los acontecimientos sucedan de un modo mecánico: universal y esencial no es sinónimo de *necesario*. Y aquí radica la originalidad del pensamiento de Granovskij, al establecer el vínculo entre necesidad y libertad: *«la historia tiene dos partes: una es para nosotros la creación libre del espíritu humano, y la otra, independiente de éste, son las condiciones dadas por la naturaleza en su actividad»*<sup>368</sup>. Antepone siempre la historia a la filosofía de la historia ya que ésta tiende a reducir de modo inadecuado el lugar que ocupa todo lo contingente. Otra de sus divergencias respecto al pensamiento hegeliano se refiere al lugar que ocupa el individuo dentro del desarrollo de los acontecimientos: *«aquí, la persona interviene no como instrumento, sino independientemente, como autor o adversario de la ley histórica, y toma sobre sí, por derecho, la responsabilidad de toda la serie de acontecimientos por él provocados o impedidos»*<sup>369</sup>. Si en Hegel, el gran hombre es el que refleja el espíritu de su tiempo, en Granovskij, por el contrario, es aquel que como protagonista contribuye al desarrollo de la historia.

---

<sup>367</sup> N. KAREEV, *Istoričeskoe mirosozercanie T. N. Granovskago* [La concepción histórica del mundo de T. N. Granovskij]. Petersburgo 1905, p. 99 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 25).

<sup>368</sup> T. N. GRANOVSKIJ, *O sovremennom sostojanii i značenii vseobščei istorii* [Sobre la situación contemporánea y el significado de la historia universal], en *Sočinenija* [Escritos]. Moscú 1892, t. I, p. 22, (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 26).

<sup>369</sup> T. N. GRANOVSKIJ, *Reforma v Anglii* [Reforma en Inglaterra], en *Sočinenija* [Escritos]. Moscú 1982, t. II, p. 276 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 27).



Planty-Bonjour sintetiza del siguiente modo la obra de Granovskij: «*se esfuerza por evitar dos excesos opuestos, es decir, por una parte la libertad abstracta de la persona y, por otra, el reino de la necesidad lógica*»<sup>370</sup>. Su posición es la de un humanista, donde la historia ayuda al hombre a conocerse, aunque en muchas ocasiones aquélla no sea edificante o didáctica. Esta visión moral de la Historia se explica por su cosmovisión religiosa, diferente en Hegel: entre el Absoluto hegeliano y el Dios providente de Granovskij hay una diferencia considerable.

Lo interesante del encuentro entre estas dos corrientes distintas de pensamiento, en la forma de crítica o de seguimiento, es que se genera un movimiento, no de repetición sino de reflexión a partir de los problemas planteados por el pensamiento hegeliano. Lo hemos visto en Stankevič, entusiasta de Hegel pero sin sacrificar la vida a la necesidad de la idea; o en Granovskij, que encuentra la novedad de mirar los acontecimientos históricos en su globalidad, pero sin eliminar la libertad del individuo como autor o adversario de las leyes históricas.

Poco a poco se van destilando los elementos propios de diferentes corrientes, dentro del pensamiento ruso, conforme a las “afinidades electivas” u opciones de fondo respecto al método y contenido de la filosofía. Čaadaev (1794-1856) lo expresa del siguiente modo en una carta que escribe a Schelling:

*«Usted sabe que en las cuestiones de filosofía nosotros buscamos aún nuestro propio camino, por lo que toda la cuestión es si nos dedicaremos a un orden de pensamiento que sostiene en un alto grado todas las predilecciones personales, o si, fieles al camino que hemos seguido hasta hoy, continuaremos avanzando por las vías de aquella religiosa humildad, de aquella discreción de la mente, que en todas las épocas han sido el trazo distintivo de nuestro carácter nacional y, en último término, el principio fecundo de nuestro desarrollo original»*<sup>371</sup>.

---

<sup>370</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 28.

<sup>371</sup> P. J. ČAADAEV, *Lettre à Schelling*, 20/V/1842, en *Sočinenija i pis'ma* [Escritos y cartas]. Moscú 1913-1914, t. I, p. 246 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 36).

## **b) Evolución posterior: el problema especulativo y respuestas desde la filosofía política y la filosofía religiosa**

Durante todo un siglo, la mayor parte de los pensadores rusos se sienten atraídos por la filosofía hegeliana: *«se trate de Eslavófilo u Occidentalista, Demócrata o Populista, Ortodoxo o Ateo, en ellos aparece necesariamente la filosofía hegeliana. Es un eslavófilo, Samarin, quien escribió hacia 1870 que Hegel sería por mucho tiempo el filósofo al cual será necesario referirse porque plantea los grandes problemas de nuestro tiempo»*<sup>372</sup>.

No olvidemos que el recorrido del pensamiento filosófico ruso es aún muy corto, no mayor a dos décadas, y con grandes dificultades externas por la presión gubernamental. Esta falta de una tradición filosófica rusa, provoca que el encuentro con Hegel suscite un enorme interés considerándolo como el filósofo más grande de todos los tiempos. El vocabulario y las argumentaciones se enriquecen, las ideas se ponen en orden, se analizan mejor los problemas. Todo ello permitirá responder adecuadamente a otras corrientes como el Enciclopedismo francés. Kireevskij, eslavófilo, lo describe del siguiente modo: *«si Rusia no hubiese descubierto a Schelling y Hegel, el dominio de Voltaire y de los Enciclopedistas habría podido destruir la cultura rusa»*<sup>373</sup>.

### **b.1. De 1840 a 1860: Belinskij, Bakunin, Khireevskij, Khomiakov y Herzen**

Este aprender a filosofar con los grandes autores hará que, durante las décadas de los años 1840 a 1860, el interés por Hegel sea principalmente especulativo. El problema sobre la identidad y misión del pueblo ruso, caballo de batalla entre eslavófilos y occidentalistas, encontrará en las categorías hegelianas un lenguaje común de discusión para ambas corrientes. Lo mismo sucederá con otros temas como la relación entre el saber y el ser, Filosofía y Religión, Filosofía e Historia. Los primeros estudios dependen en gran parte de autores alemanes como Haym o Rosenkranz, o bien, se trata de comentarios poco profundos donde el autor se conforma con oponer su propia visión del mundo frente a la de Hegel.

---

<sup>372</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 323.

<sup>373</sup> I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinej* [Escritos completos reunidos]. Moscú 1911, t. II, p. 331. (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 79).

Algunos autores como Belinskij (1811-1848) y Bakunin (1814-1876), van evolucionando conforme asumen las diferentes etapas del pensamiento hegeliano, se confrontan con la propia realidad social rusa o asumen otras corrientes. Ambos son amigos, con temperamentos muy distintos y un recorrido filosófico parecido. La lectura común de Hegel les lleva a descubrir que se trata de una filosofía de lo concreto. Bakunin afirmará: «cuanto más me sumerjo en la filosofía de Hegel, más estoy cierto de la objetividad absoluta de la expresión del contenido de su doctrina. Hegel es la perfecta reconciliación con la realidad»<sup>374</sup>. Belinskij llora de alegría con el nuevo autor: «un nuevo mundo se ha abierto ante nosotros... ¡Dios mío! ¡Qué mundo nuevo, luminoso, infinito!»<sup>375</sup>. Por reconciliación entienden la perfecta armonía entre lo real y lo racional, identificándola con la voluntad divina: «la realidad es la voluntad divina. En la poesía, en la religión y, finalmente en la filosofía se cumple el gran acto de reconciliación con dios. El hombre religioso siente, cree que la voluntad divina es el bien absoluto, único; él dice ‘que se cumpla tu voluntad’»<sup>376</sup>. Para Belinskij, el mundo es la imagen perfecta de lo Absoluto: el cielo aporta la consolación divina que la tierra no sabe dar, y el zar es el vicario de Dios en la tierra.

Poco durará esta lectura conservadora de Hegel. Belinskij sufrirá una rebelión existencial al tomar conciencia de la vida rusa, vil y decepcionante, y al descubrir la lectura de la izquierda hegeliana y el socialismo francés. Si el fiel de la balanza se situaba anteriormente en que “todo lo real es racional”, ahora pasa a la segunda parte del axioma hegeliano: “todo lo racional es real”. Frente a la inmovilidad serena del pensamiento lógico, opone la movilidad inquieta de la existencia humana. Al igual que Dostoevskij, considera que no puede haber armonía universal al precio de la lágrima de un niño. Su conversión es a la praxis, poniendo la acción por encima de la especulación. Abandona la fe por ser expresión del idealismo, y adopta el materialismo y el positivismo. En Bakunin la rebelión es de naturaleza política y con un carácter

---

<sup>374</sup> M. BAKUNIN, *Pis'mo k N. Ch. Ketčeru* [Carta a N. Ch. Ketčeru], XI/1837, en *Sobranie sočinenij i pisem 1828-1876* [Obras completas y cartas 1828-1876]. Moscú 1934, t. II, p. 74 (cfr. Planty-Bonjour, o.c., p. 40). En ocasiones aparece el nombre de Michail Bakunin con la fonética francesa, Bakounine, tratándose del mismo autor. Ahora bien, conviene no confundirlo con Pavel Bakunin, su hermano, partidario del neohegelianismo de finales del siglo XIX frente a las nuevas corrientes materialistas y positivistas.

<sup>375</sup> V. G. BELINSKIJ, *Pis'mo k Stankeviču* [Carta a Stankevič], 29/IX/1839, en *Pis'ma* [Cartas]. San Peterburgo 1914, t. I, p. 348 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 41).

<sup>376</sup> M. BAKUNIN, *Moi zapiski* [Mis escritos], en *Sobranie* [Obras]. Moscú 1934, t. II, pp. 71-72 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 44).

radical: «cuando decimos que la vida es bella y divina, entendemos por ésta que está llena de contradicciones; y no hablamos de contradicciones como una palabra vacía. Estas contradicciones no son puras sombras, sino contradicciones reales, sangrientas»<sup>377</sup>. Rechaza cualquier postura conciliadora o mediadora, y entra en la contradicción dialéctica del pensamiento de Hegel como filosofía de la acción. Ahora bien, va más allá de Hegel al interpretar el momento dialéctico de la negatividad, no en función de una totalidad o positividad sino en el hecho absoluto de negar cualquier cosa. Sus críticas frente a cualquier forma de autoridad (Dios, estado, partido) le llevarán a un anarquismo revolucionario, expresión del propio individualismo.

Otra corriente que se pondrá en contacto con el hegelianismo será el Eslavofismo, formado por filósofos como Kireevskij (1806-1856) y Samarin (1819-1876), teóricos políticos como Aksakov (1817-1860) y teólogos como Khomiakov (1804-1860). Su interés fundamental es tratar de comprender la cultura occidental en relación al pensamiento y la tradición rusa. ¿Es posible conciliar Occidente y Rusia, Hegel y la Ortodoxia? Los dos ámbitos de reflexión y discusión serán la filosofía religiosa y la filosofía de la historia, estrechamente vinculados entre sí.

Al abordar el problema de la relación entre saber y ser, Khomiakov constata que el peso que tiene la existencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, desaparece en su obra posterior de la *Lógica*. Si la lógica clásica tiene el ser por objeto, la lógica dialéctica parte del objeto mental, desprovisto del objeto real. Se invierte la relación entre el ser y el pensamiento, tomando el efecto por la causa: partimos del concepto y, luego, vemos si es real. Pero, el concepto como tal no expresa nada. Es como “*abrir todo un saco de nueces... ¡vacías!*”, usando la imagen del mismo Khomiakov.

La cuestión queda abierta, remitiéndonos a un segundo problema sobre el conocimiento: ¿cuál es el contenido de la razón hegeliana? ¿Acaso es capaz de integrar todas las facultades humanas? Los eslavófilos parten de un “saber vivencial” como expresión de un conocimiento integral. Kireevskij, al traducir los textos de los Santos Padres para el monasterio de Optina, descubre que este conocimiento integral no puede ser obtenido ni por el entendimiento lógico abstracto, ni por el sentimiento, ni por el don estético sino que procede de ese centro interior en el que se unifican todas las

---

<sup>377</sup> M. BAKUNIN, *Pis'mo rodnum* [Carta a la patria], 22/X/1841, en *Sobranie* [Obras]. Moscú 1934, t. III, p. 68 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 62).

fuerzas del espíritu en el alma. Cuando se acercan a la filosofía alemana, constatan que se confunden razón y entendimiento. El carácter abstracto de la razón atomiza las facultades humanas, mientras que si se trata de una razón vital y existencial, podrá descubrir las contradicciones en el objeto, de modo que de la negatividad emerge un nuevo contenido positivo. De esta forma, aparece una cierta sintonía con la naturaleza dialéctica de la razón. Por otra parte, la voluntad juega un papel muy importante en el proceso del conocimiento: no se trata de la acción que conduce a la actividad revolucionaria, como pensarán los Occidentalistas, sino del acto de la voluntad que nos permite entrar en contacto con el mundo real. «*Sin el concurso y la ayuda de la voluntad, la razón sería incapaz de determinar que el 'concepto está en mí, pero no salido [creado] por mí'*»<sup>378</sup>.

Un tercer problema de discusión común entre los eslavófilos y el pensamiento hegeliano es la relación entre la filosofía y la fe. Hegel habla continuamente de Espíritu, pero siempre referido al hombre y no a una transcendencia. Lo Infinito es la negación de la finitud espacio-temporal, sin implicar necesariamente una realidad efectiva. Si Hegel habla de la historia como una revelación divina, es eliminando el factor histórico de la persona de Jesucristo. Es la expresión del racionalismo por el cual la razón se basta a sí misma. Respecto a la Filosofía de la historia, el interés principal de los Eslavófilos no es el problema especulativo sobre el significado de la Historia, sino abordar la situación de Rusia en relación a Europa. La obra de Kireevskij es una tensión en reconocer que Rusia posee sustancialmente los principios de su desarrollo en el depósito transmitido por la religión ortodoxa y, por otra parte, la necesidad de abrirse y asumir los valores occidentales. Khomiakov considera que la historia es una lucha entre el principio de necesidad y el principio de libertad. Plantear la historia a partir de leyes necesarias, elimina lo contingente, diluye la propia responsabilidad y el hombre queda a merced de los imperativos históricos, sin conciencia ni dignidad. La historia pierde la concreción de los hechos y se contenta con principios generales abstractos y arbitrarios.

En definitiva, los eslavófilos ven en la filosofía de Hegel y Schelling el gran servicio que se ha hecho al pensamiento ruso. Hegel les ha dado las categorías de pensamiento, pero se distancian de su racionalismo extremo. En Schelling reconocen el

---

<sup>378</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 106.

intento de reconciliar la fe con la filosofía, pero insuficiente por su posición protestante. Dialogar con ellos ha sido la ocasión para caer en la cuenta del patrimonio propio de la cultura rusa y las aportaciones mutuas que pueden darse entre Oriente y Occidente.

Dentro del Occidentalismo, Aleksander Ivanovič Herzen (1812-1870) ocupa un lugar significativo. Escritor, político, periodista, licenciado en ciencias físico-matemáticas. Su espíritu revolucionario juvenil le obligó a exiliarse del país de 1834 a 1842. Regresa a Moscú y colabora con diferentes periódicos. Nuevamente en 1847 se traslada a Europa viviendo en Ginebra, Niza y, por último, en Londres (1852). Dirige la revista *La campana*, difundándose clandestinamente en Rusia en los años 1856-1867. Es el exponente más claro de la evolución filosófica conforme a las corrientes de mediados del siglo XIX: del socialismo saintsimoniano a las teorías de Feuerbach y Bakunin, se desencanta del occidentalismo al desvelarse el espíritu burgués de las revoluciones europeas de 1848 y pasa al pensamiento eslavófilo, proponiendo una radical transformación del orden social y económico de Rusia. Establece las bases para el desarrollo del populismo. Entre sus obras destacan las siguientes: *¿De quién es la culpa?* (1847), *Desde la otra orilla* (1847-50) -una crítica a las utopías sociales y las ilusiones románticas-, *Pasado y pensamientos* (1867) y *A un viejo camarada* (1869), colección de cartas dirigidas a Bakunin en contra del extremismo destructivo revolucionario y afirmando la necesidad de fuerzas creativas y conscientes, de una libertad interior como presupuesto de la libertad exterior. Propone un 'socialismo del individuo', en cuanto que la fuerza de transformación parte del sujeto y no de lo colectivo. Descubre que el mundo campesino ruso esconde la posibilidad de una armoniosa fusión entre el principio de la individualidad (distinto del burgués) y el principio de la comunidad y sociabilidad.

En relación al pensamiento hegeliano, ve en la dialéctica el método para responder al problema filosófico de la unidad de los contrarios. Mediante la dialéctica se puede superar el dualismo sin caer en las sombras del monismo: «*él sabe que la noción de la dialéctica contiene, a la vez, el sí y el no, que es afirmación y negación; que el sí sin el no excluye la diferencia, que el no sin el sí excluye la identidad*»<sup>379</sup>. Mediante esta doctrina se rechaza toda unilateralidad, que es el pecado capital que

---

<sup>379</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 134.

conduce a todas las antítesis: o el espíritu o el mundo, o el empirismo o el idealismo. La imagen de la “circularidad” impide privilegiar uno de los dos términos de la oposición ya que el fin y el principio coinciden; ahora bien, dicho movimiento circular tendrá como consecuencia el rechazo de cualquier transcendencia vertical (sentido platónico de un doble mundo) y horizontal (dogmatismo de la Cosa-en-sí). Hegel conduce a Herzen hacia el inmanentismo, sin espacio para un dios transcendente<sup>380</sup>.

Herzen se pregunta: ¿qué le ha sucedido al joven Hegel del período de Jena, cuando arriesgaba en difundir su *Fenomenología* –escondiéndola bajo la ropa– durante la época de Napoleón, para llegar a ser el profesor de Berlín que termina justificando el propio régimen prusiano? ¿Cómo es posible que el ideal revolucionario termine en simple Restauración? La explicación es sencilla: Hegel no es un dios, sino un hombre con sus debilidades y defectos.

*«Hegel, a pesar de toda la potencia y grandeza de su genio, no era más que un hombre. Sufría un terrible miedo de expresarse con sencillez en una época donde todo era deformado; tuvo miedo de sacar las últimas conclusiones de sus principios. No tuvo el heroísmo de mostrarse consecuente, ni la abnegación de aceptar la verdad en toda su amplitud, costase lo que costase»<sup>381</sup>.*

Otra aportación interesante de Herzen, respecto al pensamiento de Hegel, la encontramos en su visión unitaria respecto al sistema y método. Planty-Bonjour nos lo describe del siguiente modo:

*«Vemos iniciarse la célebre y arriesgada distinción entre sistema y método en Hegel. Algunos años más tarde, Černyševskij declarará que el sistema es conservador mientras que el método es progresista y dinámico. Pero Herzen está demasiado*

---

<sup>380</sup> Las ideas no pueden desvincularse de las experiencias existenciales: la pérdida de un hijo al nacer lo acepta, sin llegar a perder la fe. Pero, en la época en que comienza sus lecturas de Hegel, Herzen pierde a tres hijos. La fe queda, entonces, como “*convicción subjetiva ilusoria*”. Cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 138-139.

<sup>381</sup> G. I. HERZEN, *Diletantizm v nauke* [Aficionados en la ciencia], en *Polnoe sobranie sočinenij i pisem* [Obras completas reunidas y cartas]. Moscú 1919-1925, t. III, p. 211 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 132). Un juicio parecido nos encontramos en Solov’ev cuando al estudiar la evolución de Platón constata que los ideales de juventud, aprendidos de su maestro Sócrates, quedan diluidos en las últimas obras de las *Leyes* y *El Político*, conniventes con el poder. Y, sin embargo, el juicio de Solov’ev hacia Platón es positivo: la fragilidad de su humanidad no elimina la genialidad de sus intuiciones. Escribe Solov’ev: «*la impotencia y la caída del “divino” Platón son importantes porque subrayan y clarifican, de modo decisivo, que para el hombre es imposible responder plenamente a la propia vocación, llegar a ser un verdadero superhombre, basándose únicamente en las fuerzas del propio intelecto, de la propia genialidad y la propia voluntad: éstas demuestran la necesidad de un dios-hombre que sea real y esencialmente tal*» en V. SOLOV’EV, “Il dramma della vita di Platone”, texto recogido en *Il significato dell’amore e altri scritti*, Milán, Casa di Matrona 1988, p. 217. El subrayado corresponde al autor.

*impregnado de los textos de Hegel para pensar que sea posible separar de este modo el método del sistema»<sup>382</sup>.*

Si método y sistema pierden su unidad, ¿no caeremos en un nuevo dualismo? Además, si no hay relación entre ambos ¿significa que el contenido es meramente formal, es decir, que no afecta a la modalidad operativa de llevarse a cabo? Es, entonces, cuando con un mismo método, independientemente de su sistema, ¿se pueden afirmar contemporáneamente posturas conservadoras y revolucionarias, hegelianismos de derecha y de izquierda? Fieles a la “circularidad dialéctica” donde el principio coincide con el fin, las consecuencias de un problema nos remiten al problema filosófico de origen: «*la piedra de tropiezo de todos los hegelianos de los ‘años 40’, la tesis sobre la racionalidad de lo real, solicita la reflexión de Herzen*»<sup>383</sup>. Para Herzen, la unidad dialéctica del ser y del pensamiento permanece como el principio fundamental sobre el cual descansa toda verdadera filosofía. Su posición es original respecto a los hegelianos de derecha que sitúan por exceso el Logos, es decir, Dios, en el origen del mundo, y respecto a los hegelianos de izquierda que por defecto no admiten ningún tipo de Logos:

*«El hegelianismo teórico de Herzen se presenta como un hegelianismo antropológico que ha borrado lo que el hegelianismo de Hegel podía contener aún de idealismo teológico y apertura posible a lo divino, pero que ha conservado, como el hegelianismo de Hegel, una cierta transcendencia del espíritu por relación al ser. La dialéctica no será suprimida, como en Feuerbach, ni ‘naturalizada’ como en Engels y Černyševskij. Que exista una tensión entre la lógica y la existencia, no es una razón para hacer desaparecer uno de los términos»<sup>384</sup>.*

No deja de llamar la atención el no querer renunciar a “la unidad de los contrarios”. Queda abierta la pregunta por el contenido de este “hegelianismo antropológico” en Herzen.

Toda esta tensión tendrá su traducción vital y existencial en la Filosofía de la historia: «*la lógica es más razonable, la historia es más humana*»<sup>385</sup>. Entre la Lógica y la Historia hay tensión y no identidad. Esta tensión es debida a la contingencia

---

<sup>382</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 153.

<sup>383</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 156.

<sup>384</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 157.

<sup>385</sup> A. I. HERZEN, *Pis'ma ob izučenii prirody* [Cartas sobre el conocimiento de la naturaleza], en *Polnoe...* [Obras...]. Moscú 1919-1925, t. IV, p. 27 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 165).



histórica. La historia tiene sus luces y sus sombras, pero no por ello deja de tener un sentido. El fin de la historia no reside en el pasado ni en el futuro sino que coincide con la realización del presente. Herzen no quiere caer en las seducciones míticas de una futura tierra prometida. Con Hegel, piensa que los grandes hombres no hacen la historia, sino que su papel se limita a presentir las aspiraciones de su época, como el sabio y el artista que desvelan los signos de los tiempos en lo accidental y fugaz. En su concepción política, se distancia de Hegel ya que poner al estado por encima de la persona es propio de una teoría despótica: *«la libertad de la persona es lo más grande; es sobre ella, y solamente sobre ella, como puede formarse la voluntad real de un pueblo»*<sup>386</sup>.

La evolución en el pensamiento de Herzen nos lleva a considerarlo más allá de Hegel: él sabe que la Idea no tiene ningún fundamento fuera del hombre o la naturaleza. Preserva la reflexión especulativa de todo materialismo o mecanicismo, pero, al mismo tiempo, abre lo especulativo a una filosofía de la acción. Ve en la dialéctica “la verdadera álgebra de la revolución”, pero sin caer en los extremos marxistas ni anarquistas. Después de haber sufrido el exilio de Rusia y de haber visto en Europa el fiasco de las revoluciones de 1848, no pierde la fe en la libertad de la persona como motor de cambio. Herzen no repite mecánicamente la filosofía de Hegel, se trata más bien de un hegelianismo reflexivo, pensado, con identidad propia.

## **b.2. De 1860 a 1905: Laurov, Černyševskij, Pléchanov, Lenin y Čičerin**

Si la generación de los años cuarenta fue la de los idealistas, la de los años sesenta será la de los realistas. El clima social y político de la segunda mitad del siglo XIX está marcado por diferentes hechos: la tensión entre las reformas liberales de Alejandro II y la resistencia de la nobleza, el surgimiento de grupos revolucionarios de distinto signo (nihilistas, populistas, anarquistas), el sistema ultraconservador de Alejandro III y el tímido régimen constitucional de Nicolás II.

Dentro de este clima, la filosofía sufre una transformación profunda. Nuevas corrientes se incorporan: la escuela leibniziana con Kozlov, Lopatin, Losskij; los

---

<sup>386</sup> A. I. HERZEN, *S togo berega* [Desde esta orilla] en *Polnoe...* [Obras...], t. V, p. 446 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 174). El subrayado corresponde al autor.

neokantianos como Vvedenskij, Lapšin; la corriente positivista y los sistemas originales como el de Solov'ev. El entusiasmo de los años 40 por Hegel decae, pero no así la tradición hegeliana que se presenta bajo tres modalidades: el grupo que une la dialéctica con el materialismo; los pensadores cristianos que rechazan la visión religiosa de Hegel y promueven su filosofía política; y, por último, la lectura propiamente marxista de Hegel, que radicalizan la tradición rusa del hegelianismo de izquierda.

El populista Laurov (1823-1900) y el demócrata revolucionario Černyševskij (1828-1889) lideran dos corrientes ideológicas opuestas, pero con puntos comunes respecto al hegelianismo. Ambos son herederos de Belinskij, Bakunin y Herzen. Laurov es el fundador de la sociología rusa y se opone a Marx, aunque se sirve de sus análisis económicos. «*La única constante de su pensamiento voluble, es el primado dado a la "persona crítica pensante": todo progreso social e histórico depende únicamente de la cualidad moral del individuo que actúa. El héroe moral es mucho más que un "partero" de la historia: él hace historia*»<sup>387</sup>. El principio unificador del sistema hegeliano ya no es la Razón, sino simplemente el principio antropológico. Hegel ha creado un *panlogismo absoluto* al establecer como postulado el Espíritu que unifica el Sujeto y la Sustancia. Ahora bien, todo postulado, por ser afirmado, no significa que sea una verdad demostrada. Por el hecho de tener que creer en dicho postulado, la filosofía hegeliana se convierte en una nueva religión y el hegelianismo en una escuela religiosa. Laurov denuncia la pretensión de la *Ciencia de la lógica* al desvelarse las consecuencias en los *Principios de la filosofía del Derecho*: un conservadurismo a favor del sistema prusiano, mostrándose como filósofo oficial de la Restauración. La filosofía hegeliana ha fracasado: ella quería unir la razón y la realidad, la lógica y la historia; pero ha olvidado una cosa, dar un lugar verdadero a lo real. No habiéndolo hecho, la vida ha eliminado el sistema.

Černyševskij es el primero que hace una lectura materialista de Hegel. El mismo Marx aprenderá la lengua rusa para poder leer los trabajos económico-sociales de este demócrata revolucionario y que tanto contribuyeron a modificar el pensamiento social de su tiempo. Se inclina hacia el hegelianismo de izquierda, donde se sustituye la lectura metafísica por el compromiso social. Es el primer pensador ruso que opone

---

<sup>387</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 182.

claramente “sistema y método” en Hegel, antes que lo hiciera Engels: si el sistema es conservador, el método es revolucionario, un tema ya abordado por Herzen. El descubrimiento del pensamiento dialéctico fue el gran servicio que Hegel ha hecho a la filosofía. Basta, pues, con conservar este método y aplicarlo a un contenido puramente materialista:

*«Esta diferencia se explica, como hemos dicho, por la dualidad del sistema de Hegel, por la contradicción entre los principios y las conclusiones de este sistema, entre su espíritu y su contenido. Los principios de Hegel eran de una amplitud y de una potencia extraordinarias, las conclusiones limitadas e insignificantes»<sup>388</sup>.*

La dialéctica abandona la ciencia abstracta y se sumerge en la ciencia de la vida. El método dialéctico se especifica en tres momentos: la contradicción dialéctica, la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos y la negación de la negación. Aporta dos elementos para la gnoseología, que serán retomados posteriormente por Lenin: el conocimiento es independiente de las condiciones subjetivas y el conocimiento está vinculado a la práctica social.

*«Es el hombre mismo quien, mediante su vida, hace el juicio. ‘La Praxis’, esta piedra de toque irrefutable de toda teoría, debe ser nuestra guía. Aquí también..., la acción es la verdad del pensamiento. La praxis es la gran justiciera de las mentiras y de las ilusiones, no solamente en el campo de la acción, sino también en el de los sentimientos y el pensamiento»<sup>389</sup>.*

Su socialismo utópico le llevará a forzar las etapas de la dialéctica hegeliana en función de un método hipotético que se interesa por la realidad social, no por lo que ella es sino por lo que debe ser. Al separarse el método del contenido, éste se convierte en una teoría vacía que “anticipa” lo real: cuanto más abstracta es la teoría, más fácilmente se explica la realidad. De este modo, *«la dialéctica toma los caracteres de una ideología»<sup>390</sup>*. Algo parecido nos encontramos en su *realismo estético*, cuya principal

---

<sup>388</sup> N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Očerki gogolevskogo perioda russoj literatury* [Estudios del período de la literatura rusa desde Gogol] en *Izbrannye filosofskie sočinenija* [Obras filosóficas escogidas]. Moscú 1950-51, t. I, p. 662 (cfr. Planty-Bonjour, o. c. p. 194).

<sup>389</sup> N. G. ČERNYŠEVSKIJ, *Očerki*. [Estudios], en *Izbrannye* [Obras escogidas]. Moscú 1950-51, t. I, p. 683 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 198).

<sup>390</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 204. Pléchanov desvelará el equívoco de Černyševskij cuando trate de demostrar la *posibilidad abstracta* de un paso sin transición de la comunidad primitiva a la forma comunista superior, aplicando esta argumentación a todos los países y los pueblos que hayan conservado la propiedad comunitaria del suelo. Afirma Pléchanov: *«la posibilidad abstracta no es aún una probabilidad concreta, menos aún puede dar lugar a argumento definitivo cuando se trate de necesidad»*

preocupación no es la búsqueda de la belleza y su forma ideal sino la reproducción del contenido social. La finalidad del arte consiste en imitar lo real para que el artista pueda dar una explicación que permita comprender dicha realidad; de este modo, el arte está al servicio de una función moralizante y didáctica. En definitiva, nos encontramos con una evolución del pensamiento ruso que se aleja del hegelianismo, pero que será asumida por la filosofía soviética, al considerar a Černyševskij como su verdadero fundador.

A partir de 1890, el movimiento iniciado por Černyševskij encontrará su pleno cumplimiento con Pléchanov y Lenin. Anteriormente, en 1880, un grupo de emigrantes rusos (Axelrod, Zasulič, Dejč y el mismo Pléchanov) fundan en Ginebra la primera organización marxista, “La liberación del trabajo”. El gran debate será con los Populistas rusos y los Socialdemócratas alemanes en torno a las relaciones entre el marxismo y el hegelianismo, sobre el significado de la dialéctica. Michailovskij, populista, afirma el ideal moral de la persona frente a un desarrollo histórico necesario basado en las condiciones económicas; rechaza la tesis de la lucha de clases y piensa que no existe el proletariado en Rusia. Kautsky, demócrata alemán, es contrario al pensamiento dialéctico porque corre el riesgo de sustituir el análisis de los hechos concretos por un método abstracto y vacío. Considera que *El Capital* es una obra utópica porque el autor, utilizando el método dialéctico, prescinde de los hechos y da por adelantado el resultado al que quiere llegar.

Pléchanov, siendo populista, se adhiere al marxismo en 1883. Sus escritos al servicio de Marx y Engels le harán ser considerado el verdadero fundador del marxismo ruso. Algunos marxistas pretenden rechazar el hegelianismo por ser una filosofía idealista, contraria al mismo materialismo. Para responder a esta dificultad, Pléchanov retoma la distinción que, primero Černyševskij y, posteriormente Engels, harán entre sistema y método. El método dialéctico es revolucionario, mientras que el sistema es idealista y, por tanto, conservador. Como un segundo argumento, se apoya en el juicio de los Eslavófilos quienes decían que «*la filosofía hegeliana debía producir naturalmente el materialismo dialéctico. Marx es el heredero legítimo de Hegel: el*

---

*histórica*» en G. V. PLÉCHANOV, *Nos controverses en Oeuvres philosophiques*, Moscú, t. I. p. 106 –el subrayado corresponde al autor– (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 202). Este argumento de Černyševskij será utilizado por Lenin contra Pléchanov en el debate sobre el proceso del materialismo histórico y dialéctico en Rusia: el comunismo se puede aplicar directamente en la sociedad rusa sin pasar por una fase capitalista.

hegelianismo de izquierda no “izquierdiza” el hegelianismo, sino que lo endereza»<sup>391</sup>. Tomando en cuenta el comentario de Khomjakov queda abierta la pregunta sobre si más que de una “evolución natural” del pensamiento hegeliano habría que hablar mejor de un “error de perspectiva” en el punto de partida.

La rehabilitación del hegelianismo, por parte de Pléchanov, será a partir de una insistencia en el método de la dialéctica y, en concreto, sobre la contradicción; ésta ya no se limita a los conceptos sino que afecta a la realidad natural e histórica:

*«Después de Hegel, el pensamiento progresa gracias al descubrimiento y a la solución de las contradicciones contenidas en los conceptos. Conforme a nuestra doctrina materialista, las contradicciones contenidas en los conceptos no son más que el reflejo, la traducción en el lenguaje del pensamiento de las contradicciones que residen en los fenómenos, como consecuencia de la naturaleza contradictoria de base que les es común, a saber, el movimiento»<sup>392</sup>.*

Considera que el pensamiento dialéctico no excluye el pensamiento metafísico, sino que le asigna determinados límites:

*«El conocimiento prosigue su camino, y su progreso consiste en el paso del punto de vista del entendimiento (o punto de vista metafísico) al punto de vista de la ‘razón’, o punto de vista dialéctico. La ‘razón’ no se deja detener por las fronteras que el entendimiento había marcado»<sup>393</sup>.*

La dialéctica no puede ser una simple “evolución”, como pretendían Bernstein y Kautsky, sino que es una “revolución” en función de la novedad y ruptura que se da en el desarrollo de la naturaleza y la historia. No nos hace falta recurrir a la transcendencia

---

<sup>391</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 261. Los eslavófilos consideran que el racionalismo de Hegel, por el cual la razón se basta a sí misma, da lugar a fenómenos contrarios. Por ello, no se extrañan de que la izquierda hegeliana busque una salida en el materialismo, siendo Hegel un idealista. «Por complicado que parezca, este giro hacia el materialismo se comprende muy bien. Basta recordar que los extremos son de un mismo género y que los contrarios se reclaman y engendran mutuamente» en Planty-Bonjour, o. c., p. 102. En palabras del eslavófilo Khomiakov: «una visión unilateral, o mejor, un error unilateral del pensamiento, encierra el pensamiento en él mismo y lo conduce necesariamente al error de la unilateralidad contraria en virtud de la ley de la polaridad» en A. S. KHOMIAKOV, *O sovremennykh javlenijach v oblasti filosofii* [Acontecimientos actuales del campo de la filosofía] en *Polnoe sobranie sočinenij Alekseja Stepanoviča Chomjiakova* [Obras completas de Aleksei Stepanovič Komiakov], Moscú 1900-1907, t. I, p. 303 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 102).

<sup>392</sup> G. V. PLÉCHANOV, “Dialéctique et logique”, en *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 143 y “Kant protiv Kanta” [Kant contra Kant] en *Literaturnoe nasledie G. V. Plechanova* [Obra completa de Pléchanov], Moscú 1934-1940, t. V, p. 131 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 262). Los subrayados corresponden al autor.

<sup>393</sup> G. V. PLÉCHANOV, “No es el cielo lo que truena” en *Oeuvres philosophiques*, Moscú, t. II, p. 756 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 263).

de un mundo del deber-ser, ya que los objetos de la experiencia real en el mundo físico, biológico o social, son momentos de la totalidad del devenir. Desde aquí, Pléchanov ofrece su visión sobre el significado filosófico de las “transformaciones de la cantidad en calidad”. La relectura que hará sobre la filosofía de la historia de Hegel estará determinada por sus convicciones marxistas: los principios del materialismo histórico, las leyes necesarias de desarrollo conforme a la economía, la aparición del proletariado, afirma Pléchanov, pueden encontrarse en Hegel como «*intuiciones anticipadas, pero insuficientemente desarrolladas*»<sup>394</sup>.

Pléchanov permanecerá fiel a la concepción del materialismo dialéctico, incluso tras la ruptura con Lenin en el Congreso de Londres de 1903, a pesar de la acusación de este último a su maestro de “sustituir la sofística por la dialéctica”. Los mencheviques con Pléchanov y los bolcheviques con Lenin, tomarán caminos distintos, no sólo filosóficos sino políticos, hasta llegar al enfrentamiento. Si Pléchanov, fiel al hegelianismo, admitía cierta metafísica que permitiese ser crítico con la revolución, en Lenin sólo es posible “la filosofía de la revolución”<sup>395</sup>.

Con Lenin se da un paso más en la interpretación de la dialéctica hegeliana. Si Pléchanov fue un teórico del marxismo, Lenin lo será de la revolución<sup>396</sup>. Todo estará en función de ella. Para ello recurre a Hegel, descubriendo que el hegelianismo es no sólo potencial sino realmente una filosofía revolucionaria que pone en el centro de su reflexión la noción de contradicción y que se esfuerza en conocer la verdad como totalidad concreta<sup>397</sup>. Lenin se centrará, por consiguiente, en la “contradicción

---

<sup>394</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 269.

<sup>395</sup> Berdiaev aborda este problema en su obra *Las fuentes y el significado del comunismo ruso*, o. c., al igual que Althusser en *Lenin y la filosofía*, México, Era 1969.

<sup>396</sup> Éste es el juicio que da Berdiaev: «*Lenin no es un teórico del marxismo, como lo fue Pléchanov; él es, más bien, un teórico de la revolución. Todo lo que ha escrito no es otra cosa que la elaboración de la teoría y la práctica de la revolución. Él no elaboró nunca un programa, porque su interés se concentró totalmente sobre un único tema (que entre otros estaba en el corazón de los revolucionarios rusos): el tema de la toma del poder y de la adquisición de la fuerza apta para conseguirlo*» en N. BERDIAEV, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, o. c., p. 153.

<sup>397</sup> Durante la primera Guerra Mundial, Lenin se refugia en Suiza y se dedica afanosamente a los estudios filosóficos, con el ánimo de publicar un libro sobre el problema de la dialéctica. Se han conservado los apuntes y notas que tomó durante aquellos años, cuando leía las obras de Hegel en la biblioteca de Berna y que más tarde se publicarían con el título de *Cuadernos filosóficos*. Wetter, especialista en el materialismo dialéctico soviético, nos lo describe con los siguientes términos: «*lo que más nos llama la atención de estos apuntes es la profunda impresión que la filosofía de Hegel causó en Lenin, sobre todo con su dialéctica, con sus teorías del movimiento propio y de la contradicción como fuente de todo movimiento y vitalidad, pensamientos que suscitaron en Lenin un verdadero entusiasmo. La teoría de la dialéctica significaba para Lenin, ante todo, una fundamentación filosófica de la revolución*» en G.

dialéctica” como alma de su reflexión teórica. De Marx tomará su lectura materialista de la historia, a partir de sus análisis económico-sociales, con lo cual evita la crítica de sus contemporáneos hacia la filosofía hegeliana como un formalismo vacío.

La intención de Lenin es utilizar la dialéctica hegeliana para justificar el materialismo dialéctico; pero, ¡la dialéctica idealista no es la dialéctica marxista! Las dificultades no son pocas: si se da mucho peso a la dialéctica hegeliana se caerá en posturas desviacionistas; además, si debemos leer a Hegel, indirectamente estamos reconociendo la insuficiencia de Marx. ¿Cómo conciliar, entonces, una doctrina idealista con otra materialista? No faltará quien diga que el idealismo es “teoría dialéctica” y que la dialéctica une “teoría y práctica”. Planty-Bonjour describe el problema y una posible solución, con los siguientes términos:

*«El materialismo es una cosa, y el idealismo otra; pero el pensamiento dialéctico y el pensamiento metafísico son actitudes filosóficas tan importantes que bastará atribuir ‘metafísica’ al materialismo y ‘dialéctica’ al idealismo para que el fiel de la balanza se incline a favor del idealismo dialéctico. Ya que, según los términos propios de Lenin, el idealismo dialéctico está más cercano al materialismo dialéctico que al materialismo metafísico»<sup>398</sup>.*

No podríamos vincular términos tan opuestos si no se vaciasen primero de su contenido. De hecho, un dato interesante sobre la diferente lectura que Marx y Lenin hacen de Hegel la encontramos en que Marx parte de la *Fenomenología del Espíritu* mientras que Lenin de la *Ciencia de la Lógica*. ¿Por qué? «[Lenin] toma el libro donde Hegel describe en estado puro, prácticamente sin referencias a lo concreto, el método dialéctico porque es más fácil de integrar con su concepción materialista»<sup>399</sup>, a diferencia de Marx que con la *Fenomenología* entra en los particulares para su análisis político y social.

¿Cómo define Lenin el materialismo? El materialismo es el primado del ser sobre el conocer, mientras que el idealismo es el primado del conocer sobre el ser. «*La única ‘propiedad’ de la materia cuya admisión define el materialismo filosófico es la*

---

WETTER, “La evolución del materialismo dialéctico en la Unión Soviética”, *Arbor*, Madrid, n. 26 (1948), pp. 245-246.

<sup>398</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 287.

<sup>399</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 285.

*propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia»*<sup>400</sup>. Lenin busca en la *Ciencia de la Lógica* los argumentos para probar que la filosofía se enraiza en el dato del ser natural y que ella es una superación dialéctica de la inmediatez de este dato. Con su teoría del primado del ser sobre el conocer, da lugar a un *realismo absoluto* en el que la razón, producto de la materia, no tiene otra función que reflejar la realidad natural y liberar las leyes. El error de Kant, según Lenin, es haber distinguido entre mundo del fenómeno y mundo del noumeno. Resuenan aquí las doctrinas de Černyševskij y Pléchanov sobre el conocimiento.

La consecuencia de este monismo no se hace esperar: para la filosofía marxista-leninista, la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento forman una unidad indisoluble. Todo se vuelve una “Totalidad” en función de un proyecto, de una acción, de un poder. En 1917, Lenin escribe *Estado y revolución*, un libro que recoge la organización de la revolución y del poder que nazca de ésta. Lo que más llama la atención no son sus formulaciones teóricas y prácticas (dictadura del proletariado reducida a la dictadura del partido, selección de un pequeño grupo que guía y dirija las acciones, régimen de terror y miedo, aplicación de los principios revolucionarios a todos los ámbitos sociales del país por medio del estado); lo que sorprende es que lo haya realizado tal y como lo había previsto. No hay espacio a la crítica, no puede haber fisuras<sup>401</sup>. Nos encontramos con la expresión máxima, teórica y práctica, de la *ideología totalitaria*: la dialéctica hegeliana sufre las convulsiones de las interpretaciones de Marx, Engels y Lenin a través del materialismo dialéctico y el materialismo histórico<sup>402</sup>.

---

<sup>400</sup> V. I. LENIN, *Materializm* [Materialismo] en *Polnoe sobranie sočinenij* [Obras completas], Moscú 1960-1965, t. XVIII, p. 275 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 285). El subrayado corresponde al autor.

<sup>401</sup> Los dos postulados metodológicos característicos del auténtico leninismo en materia filosófica y que determinarán el futuro del pensamiento soviético, serán: «en primer lugar, el postulado de la conservación de una unidad indestructible entre la teoría y la práctica, y, en segundo término, el postulado del “partidismo” en toda la labor teórica y, por consiguiente, también en la filosófica» en G. WETTER, “La evolución del materialismo...”, a. c., p. 247. Por “partidismo” Lenin entiende la concepción del partido como tropa de choque del proletariado, postulado de la concepción materialista de la historia.

<sup>402</sup> Los estudios pormenorizados de Wetter nos ayudan a tener una visión de conjunto de los términos y los problemas filosóficos, desvelando equívocos y reduccionismos: de la concepción materialista de la historia no se puede deducir el materialismo filosófico; crítica al materialismo histórico por su determinismo de las leyes necesarias; crítica al economicismo y crítica a la concepción dialéctica de la historia. Cfr. G. WETTER, *Il materialismo storico sovietico* (pro manuscrito). Roma, CISIC 1962; *Le matérialisme dialectique*. París, Desclée de Brouwer 1962; *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. París, Payot 1965; *Fondamenti della filosofia marxista*. Milán, F.lli Fabbri 1965-66, vol. I y II (obra en colaboración con especialistas internacionales).



Hacia 1890, un grupo de pensadores retoma a Hegel para oponerse a todas las nuevas tendencias del materialismo, el positivismo y el marxismo. Es la corriente del *neohegelianismo*, cuyo representante principal será Čičerin, junto con Debol'skij, traductor ruso de la *Ciencia de la Lógica*, y Pavel Bakunin, hermano del célebre revolucionario anarquista.

Čičerin es el fundador de la Escuela histórica del Derecho ruso, en la que sus miembros se sitúan entre los Eslavófilos, con posiciones fijas, y los Hegelianos de izquierda quienes defienden un cambio de carácter revolucionario. «*Ni inmovilismo ni ruptura, sino lenta evolución. Éste es el ideal*»<sup>403</sup>. El origen de esta posición, Čičerin la ve en la filosofía hegeliana que permite deducir las categorías del ser a partir de la dialéctica:

*«Podemos decir que sin dialéctica no hay filosofía. El que rechaza la dialéctica no comprende los principios primeros del pensamiento filosófico. Nada atestigua mejor el declive actual de la filosofía como el desdén en el cual se tiene actualmente a la dialéctica»*<sup>404</sup>.

Ofrecerá una visión particular de la dialéctica en cuatro momentos: unidad original, separación de opuestos, universal abstracto y singular abstracto, unidad final. La dialéctica es el principio de una sencilla alternancia: un momento sucede a otro momento, donde la reconciliación conlleva paciencia y dolor. Posee una visión de la historia como continuidad orgánica, tratando de integrar al individuo y al estado. Su sentido agudo y profundo del valor de la persona le lleva a afirmar que no existe la sociedad como tal, sino las personas como principio fundamental de toda sociedad humana. Ahora bien, para que ello pueda ser efectivo hace falta el estado. Al final, su visión moral y política está integrada por el kantismo y el hegelianismo: la moral externa se funda sobre el estado, y la moral interna depende de la conciencia. La forma ideal de gobierno es la de una Monarquía constitucional, ya que con ella se evitan los excesos del estado en la sola monarquía, del individuo en el anarquismo y del pueblo en el socialismo. Defender estas ideas frente al zar Alejandro III le costó el cargo de alcalde de Moscú. Siempre consideró que la revolución era un mal porque rompía el

---

<sup>403</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 250.

<sup>404</sup> B. ČIČERIN, *Istorija političeskich učenij* [Manual de historia política], Moscú 1869-1902, t. IV, p. 575 (cfr. Planty-Bonjour, o. c., p. 248).

desarrollo orgánico de la historia. Pero, las nuevas corrientes marxistas de Pléchanov y Lenin terminarían imponiéndose.

### **b.3. Solov'ev: una relectura interesante de la dialéctica hegeliana**

Planty-Bonjour presenta dos momentos distintos del pensamiento de Solov'ev respecto a Hegel: *«en sus primeros escritos, consideraba este sistema como una filosofía abstracta. Hacia el final de su vida, comienza a percibir el carácter realista de la dialéctica hegeliana»*<sup>405</sup>. La influencia de Schelling y de los primeros eslavófilos (Khomiakov, Kireevskij), así como la preocupación por cuestiones religiosas le habrían llevado a ver en el hegelianismo el cumplimiento del racionalismo occidental como un *panlogismo* en el que la dialéctica disuelve sujeto y objeto; rechazando el principio de identidad, Hegel funda su doctrina en la contradicción dialéctica con el fin de suprimir la oposición entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el mundo. Solov'ev, solamente al término de su vida, *«presa de la duda y el abatimiento, pues su actividad para fundamentar una teocracia acabó en fracaso»*<sup>406</sup>, juzga al hegelianismo con menos severidad: el ser se revela como filosofía, y el antiguo principio lógico abstracto es, ahora, Dios mismo.

Respetando esta lectura evolucionista de Planty-Bonjour sobre Solov'ev, encontramos otra visión más completa si nos fijamos en los grandes debates filosófico-religiosos del momento. Solov'ev, en una serie de artículos sobre filósofos occidentales modernos (Comte, Hartmann, Hegel y la escuela hegeliana, Kant), escritos al final de su vida y publicados en la Enciclopedia Brokhaus-Efron, se expresa del siguiente modo respecto a Hegel:

*«La gran originalidad de la filosofía hegeliana consiste en la plena identidad del método y del contenido. El método es el proceso dialéctico del concepto que se autodesarrolla y el contenido no es otro sino este proceso dialéctico universal»*<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 240.

<sup>406</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 238.

<sup>407</sup> V. SOLOV'EV, "Hegel", *Sobranie Sočinenij* [Obras completas], t. X, pp. 301-321. Traducción al italiano en *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*. Milán, Casa di Matriona 1989, p. 246 (introducción, traducción y notas de A. Dell'Asta). Planty-Bonjour también recoge esta aportación: *«Solov'ev insiste sobre la unidad entre forma y contenido, lo que le permite transcender la falsa alternativa del dogmatismo y el criticismo»* en Planty-Bonjour, o. c., p. 239.

Antes que un problema sobre qué contenido dar a los términos Absoluto, espíritu, dialéctica..., la verdadera cuestión es determinar cuál es la relación entre contenido y método. Según se plantee su unidad (Herzen fue el primero en defenderla, y posteriormente Pléchanov) o su separación (Černyševskij, Engels y Lenin), la visión del hombre, de la política y del estado variarán considerablemente. La separación provoca que uno de los términos se imponga sobre el otro en la forma de confusión y, posteriormente, de negación de uno de dichos términos. Lo hemos visto con Bakunin, cuando convierte la negación en “negatividad absoluta”, olvidando que la negatividad está en función de una totalidad o positividad. La opción por una filosofía de la acción en el campo político, será en detrimento de una verdadera gnoseología: la filosofía se vuelve “esclava” del partido, sin posibilidad de una autocrítica.

Solov’ev en *La crisis de la filosofía occidental* (1874), un escrito de juventud como tesis de defensa de licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de Moscú, afirma lo siguiente:

*«Aunque se pueda y se deba distinguir el fenómeno de lo que se manifiesta, distinción no es separación; y así, por ejemplo, en cualquier objeto se debe distinguir la forma del contenido, pero ninguno, que esté en sus cabales, pensará que la forma del objeto podría existir por sí misma, separadamente del contenido y que el contenido, a su vez, podría existir por sí mismo, separadamente de la forma»<sup>408</sup>.*

El método que utiliza Solov’ev para poder realizar su análisis crítico sobre la filosofía occidental parte siempre del principio de la *unitotalidad*. Se trata de un principio, dado a los hombres para que puedan tener la luz que posibilita el conocimiento y la transformación de la realidad: usando el símil de la luz, podríamos decir que, porque existe la luz como principio unitario, emergen los colores en una interacción objeto-sujeto; la luz está presente tanto en el objeto como en el sujeto y sin ella nada se ve, nada se entiende. Solov’ev tiene la genialidad de centrar la crítica a la filosofía occidental no haciendo intervenir un principio (el divino) extrínseco a la misma filosofía, sino centrando la atención en las mismas categorías de la filosofía occidental (razón y naturaleza) y mostrando cómo en su desarrollo terminan contraponiéndose a sí mismas y negándose, al perder el punto originario de unidad.

---

<sup>408</sup> V. SOLOV’EV, *La crisi della filosofia...*, o. c., p. 73.

Solov'ev resume en dos silogismos la evolución de la filosofía occidental con sus dos corrientes: el racionalismo y el empirismo<sup>409</sup>. Para el racionalismo afirma:

1. *Major* del dogmatismo: lo que verdaderamente es, es conocido en la conciencia apriórica.
2. *Minor* de Kant: en el conocimiento apriórico se conocen sólo las formas de nuestro pensamiento.
3. *Conclusio* de Hegel: *Ergo*, las formas de nuestro pensamiento son aquello que verdaderamente es.

Para el empirismo afirma:

1. *Major* de Bacon: lo que verdaderamente es conocido, es conocido en nuestra experiencia real.
2. *Minor* de Locke: pero en nuestra experiencia real se conocen solamente los diversos estados empíricos de la conciencia.
3. *Conclusio* de Mill: *Ergo*, los diversos estados de conciencia son aquello que auténticamente es.

Solov'ev identifica en el formalismo la raíz común del racionalismo y el empirismo:

*«Los resultados extremos de ambas corrientes contrapuestas –la racionalista y la empirista– se encuentran en un punto esencial, es decir, en el hecho que ambas niegan el propio ser tanto de lo conocido como del cognoscente y atribuyen toda la verdad al acto mismo del conocimiento; en este sentido el racionalismo y el empirismo, en su sentido propio, constituyen dos aspectos del único concepto genérico del formalismo (de hecho, si no existe ni cognoscente ni conocido queda tan sólo la forma del conocimiento)»<sup>410</sup>.*

Más aún, la inconsistencia de los dos principios va a provocar, por su desarrollo posterior, que se transformen en su principio opuesto:

*“Cada una de estas corrientes da vida en un modo natural a todo un sistema metafísico. En el ámbito racionalista, el espiritualismo abstracto, y en el interior del*

<sup>409</sup> *La crisi della filosofia*, o. c., pp. 130-131.

<sup>410</sup> *La crisi della filosofia*, o. c., pp. 131-132. Los subrayados corresponden al autor.

*empirismo, el materialismo (...) Si el espiritualismo abstracto traiciona inconscientemente el principio racionalista en cuanto que a la propia sustancia lógica absoluta le atribuye una existencia real, es decir, empírica, el materialismo, por el contrario, traiciona el principio empírico (de modo inconsciente) en cuanto que generaliza el propio objeto empírico real (la materia) y le atribuye de este modo un significado universal y necesario, es decir, lógico (...). El resultado definitivo de estas corrientes es que entre ambas logran la negación del mismo objeto de la metafísica*”<sup>411</sup>.

Como si se tratase de una fuerza de gravedad interna, la afirmación de un extremo conlleva a su contrario, pero en una relación desenfocada desde el principio<sup>412</sup>. Ninguno de los dos principios logra mantenerse fiel a sí mismo: el idealismo (hijo del racionalismo) no es fiel a sí mismo porque acaba afirmando una existencia concreta y empírica a la idea, cuando dicha existencia corresponde al principio de la naturaleza. Y, por el contrario, el materialismo traiciona el principio empírico al generalizar el propio objeto empírico real (la materia), atribuyéndole un significado universal y necesario, es decir, lógico, sabiendo que la lógica corresponde al principio de la razón.

La crítica de Solov’ev al racionalismo y al empirismo, como podemos ver, no hace referencia a Dios ni a cuestiones teológicas o morales, sino que partiendo de sus mismos presupuestos muestra sus contradicciones. ¿Por qué sucede esto?, se preguntará nuestro autor. Por una cuestión de método muy sencilla: por haber querido separar, se ha terminado por confundir. La distinción es un ejercicio necesario para comprender mejor, pero si se convierte en separación el resultado es la confusión. Si somos capaces de mantener el resultado positivo del descubrimiento de la importancia del sujeto, por un lado, y de la importancia del objeto, por otro, superando absolutizaciones abstractas, formales y unilaterales, podremos recuperar plenamente la unidad de lo humano, lo natural y lo divino.

---

<sup>411</sup> *La crisi della filosofia*, o. c., pp. 134-135.

<sup>412</sup> Comenta Adriano dell’Asta: «al espiritualismo se le reprochará que, después de haber descubierto el papel fundamental del sujeto, lo ha absolutizado, ha reducido todo el pensamiento abstracto del sujeto y, por tanto, por no arriesgar el perder completamente la relación con la realidad, se ha visto obligado a atribuir al pensamiento las categorías del objeto; viceversa, al materialismo se le reprochará que, después de haber descubierto el objeto, lo ha absolutizado a su vez y por no arriesgar en renunciar cualquier razonabilidad de lo real, se ha visto obligado a atribuir al objeto lo que es propio del sujeto» en *La crisi della filosofia*, o. c., Introducción, p. 28.

Identificadas las fisuras, fracturas y rupturas a lo largo de la filosofía occidental, podemos volver con confianza al conocimiento del ser metafísico gracias al *espíritu unitotal*:

«Se supone una identidad sustancial de la esencia metafísica con el cognoscente, es decir, con nuestro espíritu; esta esencia puede, en este sentido, ser definida como espíritu unitotal, respecto al cual nuestro espíritu se revela como su manifestación particular o imagen, de modo que nosotros, a través de nuestra experiencia interior, podamos conseguir verdaderamente un conocimiento efectivo del ser metafísico»<sup>413</sup>.

Si reducimos la dialéctica a un método formal, terminaremos en los polos opuestos. Mientras que si la dialéctica tiene como punto de mira la realidad en su totalidad, se desvelará la tensión entre lo finito y lo infinito, el conocimiento y la acción, el sujeto y el objeto, el individuo y la comunidad. Los primeros eslavófilos como Kireevskij y Khomiakov relacionan la dialéctica con el pensamiento de los Santos Padres como el PseudoDionisio y Máximo Confesor; Solov'ev, con su *filosofía de la unitotalidad*, nos da los criterios que nos permitan integrar, sin separación ni confusión, cualquier doctrina filosófica o aspecto de la realidad; Florenskij, al afirmar que «la dialéctica es relación viva con la realidad (...), un experimento ininterrumpido con la realidad para llegar a lo más profundo de su intimidad»<sup>414</sup>, vincula los términos “dialéctica y experiencia”; Berdiaev nos presentará su *dialéctica existencial* de lo divino y lo humano<sup>415</sup> como permanente tensión de una búsqueda de respuesta ante el sufrimiento, el mal, la muerte.

Estos autores, pertenecientes al pensamiento filosófico religioso ruso, harán una lectura de Hegel que vaya más allá del mismo Hegel, ya que su interés era responder a los grandes retos intelectuales y existenciales del momento. Haciendo un nuevo uso de las categorías hegelianas, vehiculadas por la tradición de los Santos Padres, los grandes dogmas y la propia experiencia de fe, abren el espacio a una reflexión que va más allá de lo especulativo de la derecha hegeliana o lo político-práctico de la izquierda hegeliana.

---

<sup>413</sup> *La crisi della filosofia*, o. c., p. 36.

<sup>414</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*. Macerata, Quodlibet 2011, p. 49. El manuscrito es de 1918, siendo reelaborado de modo definitivo en 1922. Con el título de *Dialektika*, Pavel A. Florenskij lo incorpora como parte de la obra *U vodorazdelov mysli. Čerty konkretnoj metafiziki* [En el partearguas del pensamiento. Lineamientos para una metafísica concreta]. Moscú, Mysl' 1999.

<sup>415</sup> N. BERDIAEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. París, J. B. Janin 1947.

El debate permanente con tantas corrientes de pensamiento ha permitido “destilar” algunos elementos comunes en el pensamiento filosófico religioso ruso<sup>416</sup>. Planty-Bonjour señala algunos de ellos:

En primer lugar, la preeminencia del realismo sobre el intelectualismo: *«intérpretes occidentalistas, eslávofilos, marxistas, por una vez reunidos, retoman a coro la misma antífona. Para ellos, pensar sobre el pensar no es pensar lo real. Se nota la tendencia espontáneamente realista de los Rusos (...) Sitúan la sensación en el comienzo de toda comprensión existencial»*<sup>417</sup>.

En segundo lugar, la experiencia y el conocimiento integral: los esclavófilos, en su pugna contra las expresiones racionalistas o materialistas hegelianas, afirman que *«es más una Lebenserfahrung [Experiencia de vida] lo que permite alcanzar la plenitud del objeto en su totalidad viviente, que una evidencia lógica necesariamente superficial y exterior»*<sup>418</sup>.

En tercer lugar, el valor de la persona<sup>419</sup>: como si se tratase de un humus cultural religioso, patrimonio de generaciones, llama la atención el valor dado a la persona en autores de tradiciones diferentes y opuestas. Para Granovskij, el individuo asume “la responsabilidad de toda la serie de acontecimientos por él provocados o impedidos”; Khomiakov considera que plantear la historia a partir de leyes necesarias provoca que el hombre quede a merced de los imperativos históricos, sin conciencia ni dignidad; Herzen afirma con rotundidad que poner al estado por encima de la libertad de la persona es propio de una teoría despótica; Laurov acuña la expresión “persona crítica

---

<sup>416</sup> Zenkovsky aborda el tema en su obra *Histoire de la Philosophie russe*, mostrando cómo si en el mundo Antiguo los dos factores que posibilitaron el nacimiento de la filosofía fueron una concepción religiosa del mundo y una experiencia de libertad, en el caso del pensamiento filosófico religioso ruso hay que añadir un tercer factor: la confrontación con el pensamiento filosófico de Occidente, con sus aspectos positivos y negativos. Cfr. V. ZENKOVSKY, *Histoire de la Philosophie russe*, París, Librairie Gallimard 1954, 2 vols., p. 6-7.

<sup>417</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 319

<sup>418</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 326.

<sup>419</sup> Zenkovsky responde a las críticas de que la filosofía rusa no es madura al carecer de una teoría del conocimiento o una metafísica, mostrando su originalidad en el antropocentrismo: *«nuestra filosofía no es teocéntrica (aunque ella sea profunda y esencialmente religiosa en gran número de sus representantes), ni cosmocéntrica (si bien la filosofía de la naturaleza atrajo rápidamente su atención); ella se preocupa principalmente por el tema del hombre, de su destino y su camino, del sentido y finalidad de la historia. De hecho, en todo (incluso en los problemas abstractos) prevalece una perspectiva moral: es una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso»* en *Histoire della philosophie...*, o. c., pp. 10-11. El subrayado corresponde al autor.

pensante”; el mismo Pléchanov, da espacio a una “autocrítica” que será censurada inmediatamente por Lenin.

Por último, la historia como verificación: todos los autores que hemos visto se han confrontado con la *filosofía de la historia* de Hegel, pero no por un interés intelectual sino como verificación de las cosas dichas<sup>420</sup>.

## 1.2. Berdiaev dialoga con Hegel

¿Cómo es posible que Berdiaev, un filósofo existencial de la libertad que afirma el valor último de la persona como expresión de su fe cristiana, se interese por Hegel? Si en la Antigüedad la filosofía era “*peripatética*”, es decir, fruto de un diálogo que se realizaba caminando “en torno a un perímetro”, Berdiaev es libre de ponerse a dialogar con cualquier maestro que le ayude a entender qué sucede en su tiempo y a encontrar instrumentos para su propio camino personal. Nos centramos en dos cuestiones: la dialéctica y el espíritu.

### a) En torno al término *dialéctica*

Berdiaev lee con más gusto la *Fenomenología del Espíritu* que la *Ciencia de la Lógica*. ¿Por qué? Porque ve en el hegelianismo una filosofía del espíritu que le permite respirar frente a los positivismos y materialismos de su tiempo. Planty-Bonjour nos da dos razones respecto a la sintonía entre Hegel y Berdiaev: «*por una parte, este cristiano piensa que las fuentes de la dialéctica hegeliana se encuentran en la experiencia religiosa de Hegel y no en la experiencia política*»<sup>421</sup>. Para ello, cita el siguiente texto de Berdiaev:

---

<sup>420</sup> Nuevamente Zenkovski: «*la inseparabilidad de la teoría y de la práctica, del pensamiento abstracto y de la vida, dicho de otro modo, el ideal de la “integridad” constituye efectivamente una de las aspiraciones capitales del pensamiento ruso (...) Es precisamente en el ser histórico, antes que en el estudio de la naturaleza o en los conceptos puros del pensamiento abstracto, cómo el principio de integridad deviene inevitable y necesario. De hecho, por su antropocentrismo, la filosofía rusa busca constantemente la “explicación” de la integridad que nos es “dada y propuesta”*» en *Histoire della philosophie...*, o. c., p. 12.

<sup>421</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 241.



*«Se dice de Hegel que ha sustituido la Trinidad por una triada puramente filosófica sin ninguna significación religiosa. Sería más exacto decir que Hegel ha tomado prestada su triada filosófica de la experiencia religiosa cristiana y le ha dado una expresión filosófica»<sup>422</sup>.*

*«La segunda razón que permite este diálogo, es que el hegelianismo es menos un panlogismo que un realismo auténtico»<sup>423</sup>*, entendiendo por éste un realismo original, existencial, trágico:

*«Sería inexacto decir que la dialéctica de Hegel es puramente lógica. Por el hecho que ella reconoce la identidad del pensamiento y del ser, la dialéctica lógica deviene una dialéctica del ser o, por utilizar un término a favor de ciertos movimientos filosóficos de nuestros días, una dialéctica “existencial”»<sup>424</sup>.*

La imagen a la que recurre Berdiaev para mostrar este carácter existencial en la filosofía hegeliana es la del “amo y el esclavo” como conciencia personal infeliz, antes que social y política. En dicha contradicción ve una nueva expresión de las antinomias que continuamente definen la vida y que plantean el problema filosófico en su ámbito más existencial.

Es el tema de las antinomias el que aúna el interés de Berdiaev por Kant y Hegel, reconociendo sus diferencias: en Kant, la distinción entre fenómeno y noumeno abre el espacio a la libertad y a lo trascendente, mientras que en Hegel se subraya más el aspecto de la contradicción como condición de desarrollo. Ahora bien, ninguno de los dos termina de dar una respuesta convincente al problema de las antinomias, al faltar un tercer factor que entre en juego:

*«La paradoja reside en el hecho de que ante la ausencia de una perspectiva del fin, todo se vuelve finito. La eternidad no se revela más que a través de la perspectiva de*

---

<sup>422</sup> N. BERDIAEV, *Dialectique existentielle*, o. c., p. 61. El contexto de esta afirmación es la constatación de que el pensamiento europeo, especialmente el alemán, vive el drama de no reconocer el misterio que constituye la unión de la naturaleza divina y humana. Se trata de un drama en tres actos: primero, el monismo de la mística alemana de Eckhardt donde lo divino absorbe lo humano hasta llegar con Lutero a negar la razón y la libertad en el hombre; en el segundo acto, la filosofía idealista alemana, con Hegel y Fichte, generan el extremo opuesto: la razón humana se ensalza hasta llegar a ser razón divina; en el tercer acto, Feuerbach y el materialismo, despojan al hombre de cualquier atributo divino quedando reducido a su materialidad social e histórica. Cfr. *Dialectique existentielle...*, o. c., pp. 41-51. Citamos esta obra con las siglas DEx.

<sup>423</sup> Planty-Bonjour, o. c., p. 241.

<sup>424</sup> DEx, p. 237.

*un fin, y la dialéctica de las antinomias es irresoluble en los límites de nuestro eón cósmico, que se encuentra bajo el signo de la objetivación»<sup>425</sup>.*

Lo que Berdiaev llama espíritu objetivo engloba el espíritu objetivo y el espíritu absoluto según Hegel, que sustituyen indebidamente a la persona libre. El impersonalismo, la pérdida de la conciencia humana y autonomía personal tendrán su consecuencia última en el estatismo, expresión política y social del problema de la objetivación. La paradoja consiste en que, planteando adecuadamente el problema de la contradicción trágica, se da una respuesta en falso:

*«Pero Hegel no admite un fin, no encontramos en él la escatología propiamente dicha. La dialéctica de lo Finito y lo Infinito es, de un extremo al otro, una dialéctica de compromiso, y no de conclusión, de cumplimiento. Es por esto por lo que ha podido llegar a una conclusión tan escandalosa como el absolutismo del Estado prusiano»<sup>426</sup>.*

Berdiaev acepta el punto de partida de Hegel sobre la dialéctica existencial, pero quiere darle un horizonte más profundo donde entre en juego todo: las luchas interiores, las angustias y los sufrimientos, las esperas, el hombre, el mundo, Dios, en definitiva, el drama que se presenta en cada momento:

*«La experiencia religiosa (...) enriquece nuestro conocimiento e ilumina la filosofía. Pero para penetrarse de esta verdad, hay que admitir una relación distinta entre la filosofía y la religión a la que habitualmente se acepta. La verdadera filosofía es hostil a lo abstracto; busca, por el contrario, lo concreto. Es a lo que también tendía Hegel, sin haberlo conseguido completamente. La dialéctica que nosotros seguiremos en este libro no es una dialéctica lógica sino una dialéctica existencial, vital»<sup>427</sup>.*

Con estas palabras entendemos mejor el título *Dialéctica existencial de lo divino y lo humano*. Es en la existencia concreta donde percibimos toda la tensión dramática, toda la dialéctica vital de la vida del hombre, que juega su existencia entre la objetivación alienante o ser sujeto libre y creador.

---

<sup>425</sup> DEx, p. 238.

<sup>426</sup> DEx, p. 237.

<sup>427</sup> DEx, pp. 11-12.

## b) En torno al espíritu

A la hora de abordar el término “*espíritu*”, Berdiaev recoge las dos grandes tradiciones de la filosofía griega y la concepción bíblica:

*«La diferencia entre la concepción bíblica, evangélica, apostólica del Espíritu y la de la filosofía griega es clara. En la primera, el Espíritu aparece como fuerza condescendiente que pasa del mundo divino al mundo humano; en la segunda, el espíritu es el fundamento ideal del mundo, la razón elevándose por encima de mundo sensible»*<sup>428</sup>.

Para Berdiaev, el pensamiento filosófico europeo está más próximo a la filosofía griega que a la concepción bíblica, se siente más cómodo con el *nous* que con el *pneuma*<sup>429</sup>.

Hegel es de los primeros pensadores modernos que trata de hacer una síntesis entre ambas concepciones:

*«Hegel fue el primero en intentar construir una filosofía integral del espíritu. Esta filosofía sintetiza el universalismo intelectualista de los Griegos con la concepción del espíritu como libertad, como dinamismo, como una aportación cristiana a la historia del espíritu»*<sup>430</sup>.

Tiene grandes intuiciones al hablar que el conocimiento más elevado del espíritu es, al mismo tiempo, conocimiento de sí; la religión y la filosofía son posibles porque el hombre es espíritu; la libertad es la esencia del espíritu. Pero, su *filosofía del espíritu* fracasa:

*«Hegel no supo construir una filosofía concreta del espíritu, ni sobrepasar el plano de un universalismo abstracto. Ciertamente, sobrepasa el objetivismo prekantiano, pero, en razón de sus principios, el espíritu objetivo que cree alcanzar no es verdadero espíritu. Añadamos que la concepción hegeliana del espíritu está impregnada de evolucionismo, es decir, de determinismo, lo que le hace incompatible con la concepción del espíritu como libertad»*<sup>431</sup>.

---

<sup>428</sup> N. BERDIAEV, *Esprit et réalité*, o. c., p. 32. Citamos esta obra con las siglas ER.

<sup>429</sup> Escribe Berdiaev: «según se considere el espíritu desde un punto de vista religioso o desde un punto de vista filosófico, se llega a definiciones diversas: la filosofía entiende, principalmente, el espíritu como razón, como inteligencia; las religiones la consideran como fuerza de una vida superior que es inspirada al hombre por Dios, -esta última es una concepción más integral-» en ER, p. 24. Zubiri recupera para la historia de la filosofía el concepto de “noología”, el espíritu como nous. Al comienzo de *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980), aparece el término con el objetivo explícito de distanciarse de la primacía moderna de una Teoría del conocimiento (saber y realidad son en su raíz «estricta y rigurosamente congéneres»); pero, al mismo tiempo, busca un término que pueda abarcar la intelección en toda su amplitud, sin que quede reducida a una de sus funciones.

<sup>430</sup> ER, p. 36.

<sup>431</sup> ER, pp. 36-37.

Hegel es un universalista. Ignora los misterios de la persona y las relaciones de espíritu personal a espíritu personal. Como señalamos anteriormente, pesa demasiado la tendencia monofisita de la mística alemana, secularizada y adaptada a la filosofía del siglo XIX. Aún con todo, Berdiaev reconoce el esfuerzo hecho por Hegel al plantear una filosofía del espíritu en un «*un mundo que tiende a negar la realidad del espíritu*»<sup>432</sup>.

Berdiaev parte de una concepción tripartita del hombre como ser conjunto espiritual, psíquico y corporal; por medio del espíritu, alma y cuerpo pueden acceder a un plano superior, el de la existencia espiritual. El espíritu no es que sea una realidad diferente, sino que da un sentido a la realidad.

*«No podemos elaborar un concepto de espíritu. Pero podemos captar las características del espíritu. Podemos decir que la libertad, el sentido, la actividad creadora, la integridad (totalidad), el amor, el valor, la tendencia hacia un mundo superior y divino y la unión con él, figuran entre las características. Esta serie de características engloba el pneuma del Espíritu Santo y el nous de la filosofía griega»*<sup>433</sup>.

El espíritu tiene un origen divino y misterioso que no podemos racionalizar y que debemos expresar mediante mitos y símbolos. Es inmanente y transcendente:

*«El espíritu no es el ser, sino el sentido del ser, la verdad del ser. El espíritu es igualmente inteligencia, pero una inteligencia integral. El espíritu es tanto transcendente como inmanente. El espíritu no es idéntico a la conciencia, pero la conciencia se construye por medio del espíritu, y el espíritu también trasciende los límites de la conciencia, alcanzando al supraconsciente»*<sup>434</sup>.

Fácilmente se confunden espíritu y alma, lo espiritual y lo psíquico. El espíritu tiene un carácter axiológico mediante la verdad, la belleza, la bondad, el significado y la libertad, de modo que permite que el alma recupere su unidad e integridad: «*es el espíritu quien introduce la integridad, la unidad, el significado en la vida psíquica y*

---

<sup>432</sup> ER, p. 5.

<sup>433</sup> ER, p. 41.

<sup>434</sup> ER, p. 44.

*psico-corporal del hombre. El alma es siempre fragmentaria, dividida, sólo el espíritu es integral y universal»<sup>435</sup>.*

Con el mismo criterio, Berdiaev presenta la relación entre espíritu y cuerpo:

*«El hombre es un ser integral, un organismo espiritual, psíquico y corporal. El cuerpo forma parte de la persona humana, contribuye a su propia estructura, a su rostro. El rostro del hombre es el más alto resultado de la vida cósmica, victoria sobre el caos. Lo ‘espiritual’ no se opone a lo ‘corporal’ o a lo ‘material’; significa la transfiguración de estos, permite que el hombre integral llegue a su máxima expresión de realizar su persona»<sup>436</sup>.*

Con esta unidad integral entre espíritu, alma y cuerpo, Berdiaev critica al idealismo alemán que sacrifica la persona humana por el espíritu absoluto en cuanto espíritu abstracto:

*«Pero el hombre, el hombre vivo y concreto se rebela contra esta concepción del espíritu. La reacción de Feuerbach contiene un elemento sano, recuerda la existencia del hombre, que Hegel parece haber olvidado. En su doctrina sobre el imperativo categórico y la voluntad moral pura, Kant se comprometió en el camino de negación de lo psíquico, negación del hombre concreto y vivo. La norma y el valor ideales aplastan al hombre, borran su vida emocional. La vida espiritual es verdad, pero es también vida del hombre, del hombre integral»<sup>437</sup>.*

¿A qué se debe el que el espíritu objetivo arrastre sobre el subjetivo, lo universal sobre lo personal? La razón se halla en un reduccionismo y separación entre lo personal y lo universal:

*«Se concibe generalmente el espíritu subjetivo y personal de una forma psicológica, [y] el espíritu objetivo y universal de una forma ontológica (...) Lo que es objetivo, lo que llega a ser objeto no tiene una existencia interior. Sólo el sujeto tiene existencia interior, es ‘yo’, ‘tú’, ‘nosotros’ quienes tenemos una existencia interior»<sup>438</sup>.*

Llegamos a hipostasiar el espíritu objetivo, cuando en realidad no es más que una creación del pensamiento y que tomamos por una realidad independiente. Puede

---

<sup>435</sup> ER, p. 50.

<sup>436</sup> ER, p. 51.

<sup>437</sup> ER, p. 52.

<sup>438</sup> ER, p. 56.

llegar a tomar la forma de espíritu colectivo, creando en el hombre la ilusión de una conciencia.

## **2. Paradojas y antinomias de la vida: dialéctica existencial de lo divino y lo humano**

Hemos visto anteriormente que el término “*dialéctica*” no es únicamente un método filosófico sino que ofrece un contenido cuando se parte de lo concreto. La vida misma manifiesta una lucha de contrarios, tensión hacia la unidad, evolución y novedad, coincidencia del inicio y el fin. Método y contenido se acompañan cuando el horizonte filosófico es la propia existencia concreta con toda su altura y profundidad.

En la tradición iconográfica rusa los iconos no son simples cuadros sino expresión de una realidad *antinómica, apofática y comunional* [‘sobórnica’]. Es lo mismo que podemos expresar del hombre en relación con la realidad: dimensión antinómica porque se manifiesta una estructura polar de lo particular y lo universal, la forma y la luz, la libertad finita y la libertad infinita. Cuanto más se observa el hombre en esta polaridad más cae en la cuenta de su dignidad, su vitalidad y su consistencia, siendo objeto de un asombro y estupor que le dejan sin palabras (dimensión apofática). El hombre, entonces, se percibe como parte de un misterio que, por estar dentro y fuera de él, no le es extraño; un Misterio que se desvela y vela al mismo tiempo y que, si el hombre decide entrar en comunión con él (dimensión comunional), descubre toda la novedad de su vida como libertad personal y comunitaria, lanzándose a la aventura de ser protagonista en la historia.

El mejor icono de Berdiaev para expresar la dialéctica existencial de lo divino y lo humano es su obra *El sentido de la creación*<sup>439</sup>, cuyo subtítulo –*Ensayo de justificación del hombre*– pone de manifiesto la intención del autor: dar los instrumentos necesarios para que el hombre, libre de reduccionismos teóricos y fragmentaciones socioculturales, pueda verse a sí mismo reflejado en el *Cristo-hombre*. Berdiaev llama a

---

<sup>439</sup> N. BERDIAEV, *Smisl tvorčestva. Opit opravdanija človeka* [El sentido de la creación. Ensayo de justificación del hombre]. Moscú, G. A. Leman y S. I. Sacharov 1916. *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*. Milán, Jaca Book 1994 (traducción del original ruso por A. dell'Asta). Citaremos esta obra con las siglas SC.

esta obra una *Antropodicea*: el hombre como camino para descubrir los grandes misterios de la vida y para descubrirse a sí mismo en comunión con el misterio de Cristo:

*«El misterio último de la humanidad es el nacimiento de Dios en el hombre. El misterio último de Dios es el nacimiento del hombre en Dios. Se trata de un único misterio. De hecho, no es sólo que el hombre tenga necesidad de Dios, sino también Dios quien tiene necesidad del hombre. Éste es, en efecto, el misterio de Cristo, el misterio del Dios-Hombre»<sup>440</sup>.*

Estas palabras de la *Introducción* a la obra mencionada, escritas en febrero de 1914 en Moscú, en el mismo año del estallido de la Primera Guerra Mundial y a tres años del golpe de estado de octubre de 1917, son una mirada positiva hacia toda la potencia de creatividad y humanidad que el hombre contiene dentro de sí. Lo que le inspiraría esta obra será su viaje a Italia en 1912, acompañado de su mujer Lidia y su cuñada Eugenia, entrando en contacto con la cultura medieval y renacentista de Florencia y Roma, con la vida y obra de san Francisco, al tiempo que con una sociedad que reflejaba el final de una época.

Berdiaev quiere introducirnos en la experiencia de las cosas, por ello el método no puede ser únicamente descriptivo-fenomenológico, sino que ha de ser integral en cuanto método existencial-antropocéntrico y espiritual-religioso:

*«Yo no creo en el método fenomenológico, que puede ser fecundo en psicología y ayudarnos a comprender lo metafísico y lo metahistórico; el único método que admito, suponiendo que pueda llamársele método, es el método existencial-antropológico y espiritual-religioso. Husserl quiso aplicar el método fenomenológico al estudio de las esencias y Heidegger al de las existencias. Pero este método hace desaparecer las existencias, y produce una objetivación que oculta el misterio de la vida humana, del mundo y de Dios»<sup>441</sup>.*

Con dicho método entra en los particulares de cada ámbito de la vida, poniendo de manifiesto la antinomia o contradicción de las partes, dejando espacio hacia una mirada de “perspectiva inversa” a partir del misterio, y abriéndose a una nueva comprensión en lo que sucede y que se vuelve novedad, creatividad. Esta última palabra

---

<sup>440</sup> SC, p. 42.

<sup>441</sup> DEx, p. 10. El misterio del hombre y el misterio del ser van de la par: «Los filósofos, por lo general, están obligados a tomar conciencia del hecho que disolver el enigma del hombre significa, al mismo tiempo, disolver el enigma del ser. Conócete a ti mismo y conocerás el mundo» en SC, 85.

es la que encabeza cada capítulo, relacionándolo con cada aspecto o dimensión de la vida. No abordamos toda la temática sino que hacemos una selección de ella, como ilustración del contenido de la dialéctica existencial de lo divino y lo humano.

## 2.1. Creatividad y belleza

La primera contradicción que se experimenta en la creación artística es la no correspondencia, incómoda, entre el objetivo y la realización de la obra. Siempre los artistas saben que el fin de cualquier obra artística es incomparablemente mayor que su propia realización. Esta desproporción puede llegar a ser trágica, ya no sólo en la obra sino en la vida del mismo autor (baste recordar el final desesperado de hombres como Borromini, Van Gaugh y otros...).

Por otra parte, la esencia de la creatividad artística consiste en una lucha y victoria respecto al mundo de la necesidad, de modo que el hombre sale de sí (inmanencia), reconociéndose en algo fuera de sí (trascendencia) y experimentando una liberación en el propio artista al considerar sus obras como criaturas, “hijas” suyas. Otras veces, esta tensión se manifiesta en formas muy distintas de plantear el origen y finalidad del arte; por ejemplo, el Renacimiento muestra la contraposición entre el arte clásico-pagano que parte de un canon inmanente a la propia naturaleza humana para definir la perfección de la belleza, y el arte cristiano que introduce un nuevo criterio trascendente, por medio de símbolos, para expresar el verdadero valor del arte y la belleza. Berdiaev señala de un modo agudo el doble origen del Renacimiento:

*«En el desarrollo de la creatividad que caracterizó al Renacimiento, los principios paganos y cristianos de la naturaleza humana se enfrentaron con una fuerza nunca vista. Y éste es, precisamente, el significado universal y eterno del Renacimiento. Éste hizo evidente la influencia de la naturaleza pagana del hombre en la creatividad y, al mismo tiempo, también hizo evidente la influencia de su naturaleza cristiana»<sup>442</sup>.*

Para salir de esta dicotomía, Berdiaev nos sitúa en el punto de partida al afirmar que “la finalidad de la belleza no es sólo el arte sino la vida”:

*«La belleza no es únicamente el fin del arte, sino también el objeto de la vida. El fin último no es la belleza como valor cultural, sino la belleza como ser realmente*

---

<sup>442</sup> SC, p. 284.



*existente, es decir, la transformación de la fealdad caótica del mundo en la belleza del cosmos»<sup>443</sup>.*

De este modo, la creatividad artística tiene una naturaleza ontológica y no psicológica. Se trata de un gran misterio que para conocerlo debemos “vivir en la belleza”:

*«La naturaleza de la belleza es ontológica y cósmica. Ahora bien, todas las definiciones de la belleza son formales y particulares. La belleza, en su esencia última es indefinible; la belleza es un gran misterio. Se debe ser hechos partícipes del misterio de la belleza, ya que fuera de esta participación la belleza no puede ser conocida. Es necesario vivir en la belleza si se la quiere conocer»<sup>444</sup>.*

La acción del hombre en colaboración con el misterio, con Dios, la acción como creación divino-humana recibe el nombre de *teúrgia*. No se trata de un producto cultural más, sino de una vida dentro de la belleza, de un arte con el poder de transfigurar este mundo en un nuevo cielo y en una nueva tierra. El objetivo no es dar un contenido religioso al arte sino el favorecer su profundo sentido religioso. Como ejemplos, Berdiaev presenta a dos autores profanos, Ibsen y Baudelaire, cuya obra expresa este sentido religioso:

*«En el fondo mismo de la actividad teúrgica se revela algo ontológico en sentido religioso, se revela el significado religioso del ser. La teúrgia no puede ser para el arte una norma impuesta o una ley. La teúrgia es el límite de las aspiraciones interiores, es el límite de su acción en el mundo. Quien confunde la teúrgia con la tendencia religiosa del arte, simplemente no sabe qué es la teúrgia»<sup>445</sup>.*

La teúrgia es acción en colaboración con Dios, que pasa a través del sacrificio y la renuncia al mundo establecido, en nombre de una vida diferente. El arte simbólico es un puente, un camino, que nos lleva hacia el arte teúrgico. La teúrgia es una llamada a la creatividad religiosa, donde la trascendencia cristiana se transforma en inmanencia. La belleza, vivida de este modo, es una gran fuerza que salva el mundo.

---

<sup>443</sup> SC, p. 300.

<sup>444</sup> SC, p. 301.

<sup>445</sup> SC, p. 304.

## 2.2. Creatividad y amor

La promesa de unidad y eternidad que se experimenta en el origen del amor decae con el tiempo. Muchas veces *«existe una profunda y trágica no correspondencia entre el amor de la mujer y el amor del hombre, con la sensación de una extraña incomprensión y una tormentosa lejanía»*<sup>446</sup>. Berdiaev describe en qué consiste esta falta de correspondencia: si el hombre sabe distanciarse de las circunstancias contingentes, la mujer invierte todas sus energías y amor a lo eterno en esos determinados instantes; si la mujer es capaz de donarse plenamente al amor (con todas las energías de su propia naturaleza, en un modo totalizante, universal), el hombre, por el contrario, vive el amor con una distancia que se convierte en medida respecto a la vida; si el hombre se siente turbado ante este amor universal de la mujer, como si se tratase de un océano, la mujer se ve no entendida porque aquél no puede satisfacer ni corresponder a toda la profundidad de sus deseos; si él busca en la mujer la belleza a la cual divinizar, ella no puede siempre presentarse con dicha eternidad, por lo que el hombre se decepciona por la falta de correspondencia entre su mujer y lo eterno femenino.

*«El significado superior y místico del amor no consiste en la adoración y en la divinización de la mujer, entendida como una belleza que está fuera de nosotros, sino en la incorporación a la feminidad, en la fusión de la naturaleza masculina y femenina en un único ser a imagen y semejanza de Dios, en el andrógino»*<sup>447</sup>.

Si falta este amor matrimonial, las consecuencias se ponen de manifiesto en la familia al quedar reducida a una institución mundana y positivista, destinada a mantener el orden, a dar cauce a los impulsos biológicos y a responder a las condiciones y necesidades económicas del mundo.

Después de esta descripción, provocadora por su actualidad, Berdiaev nos levanta la mirada al situarnos en el único punto de partida: *el misterio del amor como revelación del hombre*.

*«El misterio del amor, el misterio matrimonial se sitúa en el plano del Espíritu, en la época de la creatividad, en la religión de la creatividad. El misterio del amor matrimonial es una revelación para el hombre, una revelación creativa. El misterio del matrimonio no es la familia, no es el misterio natural de la procreación y*

---

<sup>446</sup> SC, pp. 270-271.

<sup>447</sup> SC, p. 273.

*continuación del género humano; el misterio del matrimonio es el misterio de la unión en el amor. Sólo el amor es un misterio sagrado»<sup>448</sup>.*

Este carácter sagrado del amor permite mirar al otro como misterio que me desvela mi propia humanidad. El amor no es una pretensión sino un camino de revelación de toda la profundidad humana. Cuando no amamos, conocemos de un modo superficial a las personas, no descubrimos su misterio último como sucede en el acto sexual despersonalizado:

*«La mortal tristeza del acto sexual depende del hecho que en su impersonalidad se acaba con perder y desfigurar el misterio de la persona, el misterio de la persona que ama y de la que es amada»<sup>449</sup>.*

Quien ama entiende verdaderamente a la persona, intuye su genialidad. No se trata de una técnica psicológica sino de un verdadero y propio conocimiento del amor humano como lugar de la manifestación del amor de Cristo,

*«El misterio del amor no puede ser conocido a la luz de la psicología individual. El amor se inserta en la jerarquía cósmica universal, une cósmicamente en la imagen lo que había sido separado en el orden de la naturaleza. El amor es el camino a través del cual cada uno de nosotros redescubre en sí mismo al hombre-andrógino»<sup>450</sup>.*

¿Qué es lo que depende del hombre y de la mujer para que la promesa del amor eterno se cumpla? La disponibilidad al sacrificio de la propia vida:

*«La cosa más grande del amor, lo que conserva su secreta santidad es la renuncia a toda forma vivible, la disponibilidad al sacrificio de la vida. Toda forma de creatividad exige este sacrificio; también el amor creativo, por tanto, pide un sacrificio. El bienestar de una vida cómoda, el bienestar de la familia son la tumba del amor. Precisamente, es la disponibilidad a sacrificar la propia vida hasta perderla lo que da al amor el sello de eternidad»<sup>451</sup>.*

---

<sup>448</sup> SC, p. 264.

<sup>449</sup> SC, p. 267.

<sup>450</sup> SC, p. 267. Para Berdiaev el hombre-andrógino es una forma de llamar a Cristo como verdadero Hombre.

<sup>451</sup> SC, p. 265.

### 2.3. Creatividad y sexualidad

La sexualidad manifiesta la tensión continua entre una sed de unidad del hombre y la mujer, y al mismo tiempo la insatisfacción y división interior que ambos experimentan. Toda la sensación de éxtasis de unidad en el acto sexual resulta fugaz, cuando al dar un paso atrás se produce una nueva separación, con una dolorosa extrañeza. Lo mismo ocurre en el acto de engendrar una nueva vida donde, mediante la sexualidad, misteriosamente están unidas la vida y la muerte. Lo que genera la vida, lleva consigo la muerte.

*«En la profundidad misma del acto sexual y de la unión de los sexos se esconde una tristeza mortal. En la vida generativa del sexo, se da ya el presentimiento de la muerte. Lo que genera la vida lleva consigo la muerte. La alegría de la unión sexual es siempre una alegría envenenada. Este veneno mortal del sexo es siempre percibido como un pecado»<sup>452</sup>.*

Cuando el hombre no vive el verdadero significado de la sexualidad, instintivamente busca la repetición continua de esos instantes fugaces cayendo en una depravación de la sexualidad y de sí mismo:

*«La depravación es una forma de separación, y transforma siempre el objeto de la atracción sexual en un medio, sin conseguir nunca considerarlo como un fin (...). La depravación puede ser vencida, únicamente si se devuelve a la sexualidad su significado universal y se la vincula, así, con el sentido de la vida (...). El problema de la depravación no es un problema moral sino metafísico»<sup>453</sup>.*

El nuevo punto de partida para Berdiaev es considerar la sexualidad como misterio ya que es en ella donde al hombre se le desvelan las raíces metafísicas de su ser:

*«El sexo es el punto de encuentro de los dos mundos que componen el organismo del hombre. Y en este punto de encuentro que es el sexo, está escondido el misterio del ser. No se puede eliminar el sexo»<sup>454</sup>.*

La sexualidad no se reduce a una función particular del organismo sino que es mirada como una dimensión que afecta al hombre en su globalidad, en su integridad.

---

<sup>452</sup> SC, p. 244. Berdiaev sitúa el pecado no tanto en sus consecuencias morales sino en su origen existencial como fragmentación, pérdida de la unidad recibida.

<sup>453</sup> SC, pp. 268-269.

<sup>454</sup> SC, p. 230. Cuando habla de dos mundos se refiere a lo divino-humano presente en el hombre.

Por ejemplo, la virginidad es una forma de vivir la sexualidad sin identificarla con el acto sexual, donde no se niega el sexo sino que se manifiesta de otro modo toda la unidad del ser integral del hombre<sup>455</sup>.

Berdiaev considera la diferenciación entre lo masculino y lo femenino como principios de actividad-pasividad presentes en el misterio del hombre y del cosmos, utilizados en la misma simbología cristiana. Ahora bien, para Berdiaev esta diferenciación es consecuencia de la caída de Adán puesto que, por sí misma, no resuelve, no responde a toda la tensión del hombre llamado a ser imagen y semejanza de Dios. Prefiere utilizar otra categoría, la de *andrógino* con la bipolaridad de “virgen-niño”. Si con la mujer-Eva comenzó el dominio del pecado y de la naturaleza femenina sobre el hombre caído, será a través de la Virgen María como se inicie la liberación del hombre de este poder natural, cuando acoge en su seno al Logos, al Nuevo Adán, al niño Jesús, al Hombre Cristo<sup>456</sup>.

Para Berdiaev la tarea del hombre es mostrar toda la novedad y positividad de la sexualidad transfigurada, toda la revelación del hombre nuevo en Cristo. Una transfiguración que no elimina el sexo ni se somete pasivamente a él sino que es fuente de creatividad y que permite restaurar *el androginismo* originario, a imagen y semejanza de Dios. Una nueva creación en Cristo, revelada en el sacrificio del Gólgota, a partir del cual ya no hay distinción entre judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer.

## 2.4. Creatividad y moral

El mundo cristiano aparece contaminado por una moral utilitarista que se adapta a los criterios e intereses de este mundo, garantizando su buen funcionamiento y estabilidad

*«La moral oficial del mundo cristiano se ha adaptado totalmente a este mundo, a su pesadez, y entre las formas de relación que caracterizan este mundo ha elegido*

---

<sup>455</sup> El término español “virginidad, castidad” en ruso se dice *celomudrie*, cuyo significado literal es “sabio [*mudrie*] integral [*celo*]”.

<sup>456</sup> Berdiaev recoge esta concepción del Hombre-Andrógino a partir de algunas referencias a Máximo el Confesor y a los místicos alemanes J. Böhme y F. Baader, para los cuales la finalidad última es recuperar la unidad del hombre a partir del misterio del nacimiento virginal de Cristo (ref. SC 234-240). Lo que Berdiaev no explica es si Dios crea al hombre y a la mujer como seres diferenciados, ¿por qué introduce una división desde el principio? Dejando la cuestión abierta, creo que Berdiaev confunde el plano existencial con el salvífico.

*adaptarse a las más elementales. Es una moral del miedo, utilitarista. En ella se niega la naturaleza seráfica del hombre, la divinidad natural del hombre»<sup>457</sup>.*

Todo ello bajo la forma de una obediencia a la ley que denuncia el pecado. Kant y Tolstoi, sin conocer los verdaderos misterios de la fe, se han convertido en los brillantes portavoces de la moral cristiana como moral de obediencia pasiva a la ley. La gran intuición kantiana de la autonomía moral de la persona termina en el sometimiento de la libertad creativa a una ley universalmente obligatoria. Paradójicamente, este planteamiento reduccionista tendrá consecuencias muy graves para el mismo cristianismo ya que la moral cristiana, en nombre de la obediencia al deber, justifica este mundo inmerso en el mal. La categoría moral fundamental que define esta posición se llama *burguesismo*:

*«El burguesismo es una forma de adaptación a lo dado del mundo, y su objeto no es otro que conseguir en este mundo una posición estable, tranquila y al resguardo de cualquier peligro (...). Es burgués todo lo que valora al hombre, no en función de su cualidad sino en base a la posición que ocupa y al ambiente que lo rodea»<sup>458</sup>.*

Considera que se ha olvidado la verdadera naturaleza de la moral cristiana. El cristianismo es revelación de la gracia, de la libertad y del amor, no es una moral legalista. A través de la redención el mundo llega a una nueva moral, a la moral creativa de la juventud, no la juventud pagana, sino la juventud en el Espíritu de Cristo. *Cristo, el Hombre Absoluto, es eternamente joven.*

¿En qué consiste el eterno valor de la moral cristiana? ¿Cuál es su aportación a la futura ética de la vida, de la creatividad? En reconocer que la *dignidad del hombre* reside en su comunión con Dios, en su participación de la vida divina. Esta ayuda no es algo extrínseca y extraña a su naturaleza sino que es algo intrínseca, revelándose su naturaleza hecha a imagen y semejanza de Dios, partícipe de la vida divina. Cristo no está fuera de nosotros, está dentro de nosotros, como Hombre Absoluto haciéndonos partícipes de la vida trinitaria. Por ello, la moral cristiana es una *moral de seguimiento a Cristo* en un abandono total y absoluto. Desde aquí es como hay que entender la moral

---

<sup>457</sup> SC, p. 308.

<sup>458</sup> SC, p. 310.

cristiana como moral de sacrificio en cuanto rechazo de cualquier posición burguesa en razón de la disponibilidad para seguir a Cristo.

La crisis de la moral se expresa en un *amoralismo*, como una de tantas formas del nihilismo. Ya no sirven nuevas leyes que terminan homologando al hombre según los valores en alza y haciéndole depender de una moral heterónoma, ajena a su propia naturaleza. La respuesta a la crisis moral viene por una nueva revelación del hombre como persona, en relación a lo divino, superándose el ingenuo altruismo de tantos cristianos:

*«La revelación del hombre será la superación del hombre como único valor humanista, ya que será la revelación del hombre divino. El intento de atribuir al cristianismo un carácter altruista y utilitario representó una grave caída para la conciencia cristiana. Mirándolo bien, de hecho, cualquier altruismo, por su misma esencia, es una forma de utilitarismo camuflado, una verdadera y propia religión del bienestar humano. El altruismo es, en todos los sentidos, la moral burguesa, la moral de los valores burgueses»<sup>459</sup>.*

La *moral creativa* responde al problema de la homologación subrayando cómo la tarea moral de cada uno es irrepetiblemente individual:

*«La tarea de cada uno de nosotros es irrepetiblemente individual. Por este motivo es por lo que la valoración moral no puede ser reducida a una moral mecánica de tipo cuantitativo, sino que implica, más bien, una ensimismación con el misterio del individuo»<sup>460</sup>.*

Ante el burguesismo utilitarista y altruista, la moral cristiana propone la libre responsabilidad del hombre frente a su destino y el del mundo

*«La moral creativa es individual y cósmica; en ella, la energía creativa de la individualidad revierte en el cosmos y el cosmos se llena de la individualidad. En la moral creativa, lo que es personal es vivido como universal y lo que es universal se vive como personal»<sup>461</sup>.*

---

<sup>459</sup> SC, p. 324.

<sup>460</sup> SC, p. 326.

<sup>461</sup> SC, p. 325.

## 2.5. Creatividad y sociedad

¿Cómo articular la relación entre la sociedad y el individuo sin caer en una negación o confusión entre ambos? Berdiaev mira los siglos XIX y XX como una época marcada por formas que expresan agudamente el sentido de la sociedad y del individuo, pero, al mismo tiempo, incapaces de ofrecer una relación armónica entre ambos. El sociologismo dominante y la soledad individualista de la persona son situaciones extremas que delatan una misma carencia:

*«El sociologismo y el individualismo están profundamente vinculados entre ellos, son dos aspectos del único e idéntico estado de división que caracteriza al mundo, las dos manifestaciones de aquel idéntico estado del mundo que podría ser definido como un estado de acosmicidad»<sup>462</sup>.*

Cuando la política olvida su origen y finalidad, su raíz última y profunda en relación al ser, termina por convertirse en algo ilusorio, incapaz de crear un mundo y una vida nueva. Por ejemplo, el estado cuando censura el origen y la naturaleza del poder cae en la tentación imperialista convirtiéndose en un reino absoluto, enemigo de todo movimiento creativo. Lo mismo le sucede a las revoluciones políticas y sociales que, al ser únicamente exteriores y no una auténtica revolución del espíritu, degeneran en movimientos reaccionarios frente al pasado, incapaces de generar algo nuevo.

Cuando se olvida el principio cósmico-ontológico que sustenta la vida social y política, surgen formas sociales aparentemente contrarias, pero idénticas por su principio común. Es el caso del estatalismo extremo y el anarquismo absoluto, o el del capitalismo burgués individual y el socialismo burgués universal:

*«El estatalismo, por su dialéctica interna, no puede evitar los ataques del anarquismo: ambos se sitúan, de hecho, sobre el mismo plano superficial y se generan mutuamente. La falsedad de los excesos que caracterizan al estatalismo le vuelve incapaz para denunciar la falsedad de los excesos que caracterizan al anarquismo: en ambos, las mentiras nacen de un único caos (...). La mentalidad socialista y la mentalidad burgués-capitalista nacen del mismo e idéntico terreno. El socialismo es de la misma carne y la misma sangre que la burguesía. Los ideales del socialismo son los ideales burgueses»<sup>463</sup>.*

---

<sup>462</sup> SC, p. 331.

<sup>463</sup> SC, p. 340.



Para Berdiaev la naturaleza cósmica-ontológica de la sociedad y el individuo es la *comunidad*. El hombre, por sí mismo, no puede alcanzarla por lo que le debe ser dada, revelada, a través del misterio creativo del hombre en Cristo.

*«La creación de una nueva forma de comunidad presupone una revelación antropológica, la revelación de la divinidad: una cristología del hombre. El misterio creativo de la sociedad, el misterio de la comunidad humana y de la comunidad cósmica, que no podía ser descubierto antes de que fuese revelado el misterio creativo del hombre y de la humanidad»<sup>464</sup>.*

El camino que lleva a esta vida nueva pasa a través del sacrificio y la ascesis personal y colectiva, en cuanto rechazo de la seguridad y comodidad de la vieja mentalidad social-burguesa de este mundo:

*«No sólo la persona, sino también la sociedad cristiana debe pasar a través de la verdad sacrificial de san Francisco. Este sacrificio es ya una liberación del peso excesivo de este mundo, del poder de la necesidad natural»<sup>465</sup>.*

Sin olvidar que el hombre pertenece a dos mundos, la Nueva Jerusalén se realizará en la tierra y se manifestará en la carne transfigurada. La Ciudad Nueva es la Iglesia, creada en el Espíritu, que con formas nuevas inicia el Reino de Dios en la tierra.

Lo que más llama la atención en el recorrido que hemos hecho es, en primer lugar, la actualidad de los juicios culturales de Berdiaev escritos hace un siglo: la desproporción entre la obra y el artista, la no correspondencia y extrañeza del amor entre el hombre y la mujer, la grandeza y fragilidad de la sexualidad, el formalismo de las diferentes morales (autónomas, heterónomas y cristianas), la raíz común de expresiones sociales contrarias ('sociologismo' e individualismo, estatalismo y anarquismo, capitalismo y socialismo). En segundo lugar, lo interesante es que sitúa los problemas por encima de una clave moral, es decir, los pone en el origen y fin, en su dimensión metafísica, o con otra expresión suya, en la "metahistoria". Esta metahistoria toca lo más profundo del hombre, como conciencia de sí, iluminada por los grandes misterios de la vida y la fe, moviendo al hombre a recorrer un camino de libertad: "*para*

---

<sup>464</sup> SC, p. 345.

<sup>465</sup> SC, p. 343.

*conocer la belleza uno debe vivir en la belleza*”, la pérdida del significado de la sexualidad hace que el hombre se desfigure, la insustituible responsabilidad personal del hombre frente a su destino y el del mundo.

No se trata de un voluntarismo o heroísmo, sino de reconocer el misterio profundo presente en todas nuestras contradicciones y que cuando se acepta, nos abre a una nueva comprensión de nosotros mismos, como cuando nos ha hablado de que *“la disponibilidad al sacrificio de dar la propia vida hasta perderla, da al amor el sello de eternidad”*. El hombre, desfigurado por su época y sus errores, gracias al encuentro con el Hombre-Cristo, hará un camino que le permitirá ir redescubriendo sus propias facciones y rasgos personales.

### **3. Ideología, dialéctica y creatividad**

Después de todo el recorrido histórico que hemos hecho en torno a la recepción de Hegel en el pensamiento filosófico ruso, de 1830 a 1917, sorprende el gran debate de ideas y experiencias entre las diferentes corrientes y autores. La figura de Hegel resulta providencial ya que ayuda a formular con más precisión los problemas y, casi sin darse cuenta, a expresar los rasgos propios de un pensamiento filosófico ruso.

El término *dialéctica* adquiere una profundidad que sobrepasa el uso reductivo del materialismo dialéctico de Engels y Pléchanov, y desvela la absolutización de la negatividad en Bakunin, como principio de su anarquismo político. El parteaguas del uso de la *dialéctica* está en su origen, no en sus consecuencias. Dependiendo si *“sistema y método coinciden”* –como han expresado Herzen, Khomiakov, Solov’ev y Berdiaev–, o si *“contenido y método pueden separarse”* –como han defendido Černyševskij, Engels y Lenin–, el rumbo de la filosofía y la política serán totalmente distintos. El carácter formal del pensamiento, una tentación de la que ninguno está exento, es una consecuencia de esta escisión. Prueba de ello será la fluctuación de posturas extremas: del idealismo al materialismo, del estatalismo al anarquismo, del sociologismo al individualismo. La ideología, entonces, encuentra su caldo de cultivo para que comience

a reproducirse como una forma más de cosmovisión, pero con un efecto letal por sus consecuencias sociales y personales.

Berdiaev nos ha ayudado a recuperar toda la positividad del término *dialéctica* al situarla en el terreno de la realidad antinómica, de la libertad humana y del horizonte del misterio. Todas sus descripciones sobre las diferentes dimensiones o aspectos de la vida cotidiana han sido para provocar al hombre en lo más profundo de su conciencia, de modo que, mirando nuevamente la realidad, pueda poner en juego su libertad, su creatividad.

El uso del término *creatividad*, dentro del contexto filosófico de la ética política, es la punta de lanza, su aportación más genuina al plantear cualquier problema, teórico o práctico, en el campo de la libertad. La vida deja de ser una tragedia o una comedia para convertirse en un drama que obliga al hombre a poner en juego su libertad, a entender su vida como una obra de arte. Pero, ésta no es un concepto vacío o formal, un juego de azar en las posibilidades o circunstancias de la vida. La libertad es *creatividad* porque es respuesta a lo dado en el hombre y la naturaleza, respuesta al Misterio. Al igual que el artista puede crear por sus dones naturales y su mirada profunda hacia la realidad, del mismo modo, el hombre participa de toda una vitalidad que le hace ser. Más aún, la creatividad es la ruptura de todo lo establecido, fijado, definido. Abre al hombre a sí mismo y a los otros. Es el antídoto de la ideología. Los regímenes totalitarios siempre han temido dos cosas: la fe y la investigación científica, ya que ambas ofrecen un juicio distinto sobre la “realidad oficial”, se preguntan y llegan a expresar como experiencia lo que el hombre busca y desea. Por ello, sólo una “experiencia de libertad como creatividad” puede hacer frente a la ideología.

Nuestra segunda parte sobre “Ideología y crítica filosófica” llega a su término. Hemos hecho un camino largo en autores, corrientes y términos. Algunas cosas nos van quedando claras o, por lo menos, diferenciadas: la ideología lleva dentro un dinamismo de confusión, separación y sustitución de la realidad, que hace que por sí misma sea totalitaria; el *problema de la objetivación* nos ha ayudado a desvelar la raíz gnoseológica de la ideología, ya que si se niega el sujeto o el objeto en el proceso del

conocimiento todo queda desenfocado. Berdiaev ha apuntado a la necesaria implicación mutua entre la “indicación” del objeto y la “intuición” del sujeto, mediante su propuesta de *realismo simbólico*: el conocimiento se muestra entonces como existencial, significativo. La segunda raíz filosófica de la ideología se halla en la libertad humana que cede y consiente a los dictados culturales. Para ello, mostrar cómo está complicada en todo el proceso nos ayuda a entender mejor la propuesta de una filosofía creativa. ¿Cómo saber que esta creatividad responde a los retos del momento y a las exigencias profundas del hombre? Sólo en el camino de una experiencia y una historia podemos verificar en concreto cualquier propuesta. Éste será el contenido de nuestra tercera parte: experiencia e historia.

### III PARTE

## EXPERIENCIA E HISTORIA

Nuestra tercera parte se centra en los términos '*experiencia*' e '*historia*', escogidos no casualmente sino al hilo de toda nuestra reflexión anterior. Lo que responde a la ideología no es una nueva idea sino la experiencia de libertad como creatividad, en cuanto respuesta a las exigencias y los problemas de los hombres; ahora bien, esta libertad debe ser algo visible, concreto, existencial, histórico. Es en la historia donde podemos verificar la validez de las ideas, pero no como aplicación de éstas sino como ámbito o '*campo*' –en terminología de Althusser– donde se articula la totalidad, la integridad de los factores que entran en juego. Cuando Berdiaev conoce la vida y la obra de León Bloy<sup>466</sup>, se identifica inmediatamente con él: es en la experiencia donde el

---

<sup>466</sup> León Bloy (1846-1917), a través de la literatura, crítica el burguesismo, entra en los recónditos lugares del alma y plantea las grandes cuestiones filosóficas y morales en clave existencial. Su estilo contestatario se asemeja al de sus contemporáneos como Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevskij y Baudelaire. Su conversión al catolicismo con 23 años, marcará su obra, situándose en la perspectiva crítica de Péguy y Bernanos. Influye en la conversión de su mujer, una protestante danesa, de Van der Meer y de Maritain. Su obra más conocida, un relato semibiográfico, es la novela *El desesperado* (París, 1987). Berdiaev se

hombre ensancha su propia conciencia, como hecho vivido que le trasciende a sí mismo al ser portador de un sentido que otros pueden reconocer y vivir<sup>467</sup>.

Después de haber abordado todo el problema de la objetivación del ser, Berdiaev quiere liberar a la metafísica de una construcción abstracta, formal, lógica, dándole toda la fuerza de lo existencial, vital, escatológico. Por ello, centra el contenido de la metafísica no en el ser sino en la libertad, con la intuición de que “*la libertad es anterior al ser*”. De la mano de los místicos alemanes, especialmente Böhme, entraremos en la profundidad y origen del misterio de la libertad, no para explicarlo sino para mostrar toda la tensión dramática entre lo teogónico y lo cosmogónico. Tras bucear en estas profundidades, volveremos a la superficie de lo concreto y lo cotidiano que ofrece cualquier experiencia humana. La opción preferente de Berdiaev por la *persona*, iluminará de forma diversa los problemas relacionados entre el individuo, la sociedad y el estado donde la comunionalidad es el eje que vertebra dichas realidades. Éste será el contenido del capítulo VI, *Metafísica de la experiencia de libertad*.

Si el hombre es libre, la consecuencia inmediata es que se convierte en protagonista de la historia. Ahora bien, no para inventarla sino para re-crearla, recogiendo el testigo de las generaciones anteriores y sabiendo responder a los retos del momento. La forma de llevar a cabo este desafío es a través de la cultura, con la paciencia de un campesino (‘cultura’ deriva del término ‘cultivar’) que ve crecer las cosas y las personas. Berdiaev sitúa el riesgo y amenaza de la cultura en la técnica como reducción del hombre a un mecanismo, seducido por un poder que le simplifica la vida pero, al mismo tiempo, le sustituye y vacía. Sólo si el hombre despierta a su vocación personal y comunitaria, puede llegar a construir la historia. Será interesante ver cómo Berdiaev presenta la tarea y misión del pueblo ruso en relación al resto de los pueblos. Todo ello lo abordaremos en el capítulo VII, *Historia y cultura*.

---

interesa por Léon Bloy, escribiendo un artículo en 1914 con el título *Rycar' niščety* [Il cavaliere della povertà], en «Sofiĵa» [La Sofia], n. 6, 1914, pp. 49-78, dándole a conocer por primera vez en Rusia. Estando en París, Berdiaev conoce a la viuda de Léon Bloy, quien a su vez le presenta a Jacques Maritain, un anarquista y materialista, convertido al catolicismo gracias a su encuentro con Léon Bloy, su padrino en la fe. Cfr. *Autobiografía espiritual*, cap. X, “Los años del exilio”, o. c., pp. 245-246.

<sup>467</sup> Afirma Berdiaev: «en su libro *El Pelegrino de lo Absoluto*, Léon Bloy dice: “Sufrir pasa, haber sufrido no pasa nunca”. Es necesario dar a este relevante aforismo el sentido más profundo. Podemos superar pruebas de la vida, pero la experiencia vivida no es propiedad exclusiva del hombre sino que ensancha su vida espiritual. No hay ninguna posibilidad de borrar el hecho vivido. Lo que ha sido continúa existiendo bajo una forma transfigurada» en N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*. París, Editions “Je sers” 1933, p. 13.

## Capítulo VI

### Metafísica de la experiencia de libertad

#### *1. Metafísica de la libertad*

Puede chocarnos la expresión '*metafísica de la libertad*', acostumbrados a distinguir el ámbito del ser y sus propiedades respecto a las implicaciones morales que conlleva mediante la libertad humana. Berdiaev arriesga al plantear una nueva concepción, quiere situar la libertad en el origen de todo, previa al ser, como fundamento metafísico. Es la intuición filosófica que le ha acompañado en su recorrido intelectual y vital. Así se expresa en una de sus últimas obras, la *Autobiografía espiritual*:

*«La idea metafísica fundamental a la que llegué como resultado de mi itinerario filosófico y de mi experiencia espiritual es la idea de la primacía de la libertad sobre el ser. Ello significa también la primacía del espíritu, el cual no es ser, sino libertad»<sup>468</sup>.*

---

<sup>468</sup> AE, p. 102.

La metafísica que nos propone va más allá de su sentido clásico y tradicional. Se sitúa en la línea del pensamiento de Dostoevskij, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Böhme, San Agustín..., en cuanto metafísica existencial. Aunque quizás el nombre más adecuado sea '*metafísica escatológica*', puesto que él quiere «*examinar todas las cuestiones a la luz escatológica, a la luz del fin*»<sup>469</sup>. El hombre y todo lo que la realidad provoca en su conciencia son algo vivo, no cerrado en sus definiciones, conceptos e imágenes. Es una posición, una mirada de campesino que ve el fruto ya en la semilla, de médico que por experiencia ve ya la curación del paciente en los primeros síntomas de mejoría, de madre que no se detiene en los errores del hijo.

Es una metafísica integral, aunque el estilo de Berdiaev sea aforístico y fragmentario. Él mismo nos explica su forma de reflexionar: «*mi pensamiento filosófico no tiene una forma científica, no es lógico racional, sino intuitivamente vivo; se apoya en una experiencia espiritual, tiende apasionadamente hacia la libertad*»<sup>470</sup>. El centro de atención ya no es el objeto y sus conceptos sino que se desplaza hacia la experiencia del sujeto donde se desvela una profundidad misteriosa, fuente de valores:

*«La metafísica no puede ser más que un conocimiento del espíritu, en el espíritu y por el espíritu, en el sujeto, creando valores espirituales, trascendiendo no hacia el objeto sino dentro de una profundidad particular que se desvela. La metafísica es empírica en el sentido de que se basa sobre una experiencia espiritual. La metafísica es la simbólica de esta experiencia. El conocimiento filosófico es más un conocimiento por imágenes que por conceptos»*<sup>471</sup>.

### **1.1. En el horizonte del idealismo de la libertad, con un carácter existencial**

Berdiaev conoce la obra de Dilthey y hace uso de su terminología: «*Dilthey propone establecer tres tipos de filosofías: naturalismo, idealismo objetivo, idealismo de la libertad. En esta clasificación convencional, me vinculo netamente al idealismo de la libertad*»<sup>472</sup>. Define el propio pensamiento como filosofía del sujeto, del espíritu, de la libertad, dualista-pluralista, dinámico-creadora, personalista y escatológica.

---

<sup>469</sup> EME, p. 5.

<sup>470</sup> EME, p. 5.

<sup>471</sup> EME, p. 49.

<sup>472</sup> EME, p. 62.



La primera observación de nuestro autor consiste en mostrar las formas diferentes de orientar la estructura de la conciencia, como expresión de la libertad: *«siempre hubo entre los filósofos tipos diferentes, determinados por la divergencia de estructura de sus conciencias, de donde provienen diversas direcciones del espíritu»*<sup>473</sup>. ¿Por qué esta insistencia en la estructura de la conciencia? En el prefacio de la obra que estamos comentando, nos da la respuesta: *«sólo un cambio radical en la conciencia puede conducir a modificaciones vitales»*<sup>474</sup>.

La segunda observación la refiere al carácter integral del conocimiento donde se implican todas las facultades y dimensiones:

*«La elección de un determinado tipo de filosofía está determinada por el espíritu integral del filósofo, por la voluntad y la emoción más que por la inteligencia. Pero, incluso la inteligencia del hombre es inseparable de la existencia del hombre entero, de su elección volitiva y su experiencia emotiva»*<sup>475</sup>.

El conocimiento no puede desvincularse del hombre concreto y de la búsqueda de sentido: *«la importancia de la filosofía está determinada por la tensión apasionada del hombre-filósofo, que está presente tras el conocimiento, por la tensión de la voluntad hacia la verdad y el sentido. Es el hombre en su conjunto quien conoce»*<sup>476</sup>. Con ello, pone de manifiesto que es el hombre integral con su razón, emoción, volición quien conoce. El pensamiento, como decía Dilthey, es sólo una función de la vida. No podemos separar el pensamiento de aquél que piensa, ni tampoco podemos reducir lo emotivo a lo 'subjetivo' y lo intelectual a lo 'objetivo'.

La tercera observación de carácter metodológico muestra la correlación entre implicación del sujeto y descubrimiento del sentido, ya que el conocimiento no es una fría repetición de la realidad. *«En realidad, el conocimiento conlleva un carácter emotivo-apasionado, es una lucha por el sentido de la vida»*<sup>477</sup>. *«El conocimiento es creación y no reflexión pasiva de los objetos, y toda creación incluye dentro de sí el conocimiento. La intuición no es únicamente visión del objeto sino, aún más,*

---

<sup>473</sup> EME, p. 61.

<sup>474</sup> EME, p. 7.

<sup>475</sup> EME, p. 63.

<sup>476</sup> EME, p. 48.

<sup>477</sup> EME, p. 47.

*penetración creativa en el sentido»*<sup>478</sup>. Este particular de la implicación del sujeto le hará distanciarse de la fenomenología, optando por una filosofía de carácter existencial: *«la filosofía fenomenológica exige la pasividad del sujeto; la filosofía existencial exige, por el contrario, su actividad y su pasión»*<sup>479</sup>.

## 1.2. Condición trágica de la libertad y apertura al misterio insondable

La experiencia más inmediata, para quien vive en libertad, es la de una *autodeterminación* que sale desde lo más profundo del hombre, oponiéndose a cualquier determinación exterior. Es el “querer”, que define a la libertad como libre arbitrio. Este ámbito, por sí mismo, no es suficiente para explicar toda la profundidad misteriosa de la libertad, pero resultará fundamental, como veremos más adelante, para el desarrollo de la libertad creativa:

*«La cuestión de la libertad no es de ningún modo la cuestión de la libertad de querer según la definición que dan de ella una psicología naturalista y una pedagogía moralizante. Es la cuestión del principio fundamental del ser y de la vida. La percepción misma del ser depende de la libertad, la cual es anterior al ser. La libertad es una categoría espiritual y religiosa, y no naturalista y metafísica»*<sup>480</sup>.

Berdiaev arranca su visión de la libertad a partir de la distinción que san Agustín establece entre *libertas minor* y *libertas maior*. La primera de ellas, *libertas minor*, es la libertad irracional, inicial, que precede al bien y al mal determinando su elección; es la ‘*libertad de*’, como libre arbitrio, punto de partida, sin reparar aún en su objetivo ni contenido. La segunda, *libertas maior*, es la libertad inteligente, final por su relación al bien y a la verdad, y que recibe el nombre de ‘*libertad para*’<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> EME, p. 49.

<sup>479</sup> EME, p. 49.

<sup>480</sup> EL, p. 137.

<sup>481</sup> La perspectiva de Berdiaev sobre la libertad es vital, existencial, escatológica en cuanto definitiva. Por eso hablará de ‘*drama humano*’, un drama fácilmente comprensible por todos los acontecimientos de su época. Otra visión posible es la de quienes plantean las condiciones de posibilidad sobre la misma libertad, la necesidad de llegar a un punto de acuerdo en el uso de la libertad, como es el caso de Isaiah Berlin cuando usa los términos clásicos ‘*libertad de*’ y ‘*libertad para*’ con un contenido diferente. Libre de interferencias externas, libre para una autodirección en la vida. Partiendo de dos tradiciones diferentes, Berdiaev y Berlin coinciden en algunos puntos, sobre todo cuando se habla de ‘*el peso de la libertad*’: *«tales personas están dispuestas a cambiar el penoso privilegio de decidir –‘el peso de la libertad’– por la paz, la comodidad y la relativa innecesariedad de tener que pensar, que lleva consigo una estructura autoritaria o totalitaria»* en I. BERLIN, *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza 1988 (trad. J.

¿Cuál es la relación entre ambas?

Una libertad sin contenido ni objetivo, formal, en cuanto que afirma el querer de la libertad por la libertad, nos conduce al vacío<sup>482</sup>. Como del mismo modo, una libertad dada en la verdad que no se acoge libremente sino que es impuesta, se convierte en una tiranía, en una organización del espíritu<sup>483</sup>. Estos dos riesgos están presentes en la historia de la humanidad, en la filosofía y en el mundo de las religiones, en la sociedad y en la cultura contemporánea.

La libertad inicial no garantiza, por ella misma, que el hombre siga el camino del bien y de la verdad, puesto que puede elegir la división y el odio. Dentro de la libertad inicial hay oculto un veneno destructor, que se reconoce en la propia experiencia y en el destino de los pueblos que han sufrido las revoluciones y tiranías; toda una serie de fuerzas infinitas de bien y de mal se encuentran en estado latente dentro de la primera libertad. También la libertad segunda posee un destino y dialéctica fatal cuando no tiene en cuenta la primera libertad: la verdad se vuelve obligación impuesta y el bien se percibe como algo mecánico; son situaciones que han ocurrido en la historia por medio de sociedades autoritarias, bien de tipo teocrático, o bien bajo la forma de los totalitarismos. ‘Autonomía’ y ‘heteronomía’, para Berdiaev, son términos jurídicos que expresan ambas libertades en una división insuperable para el hombre.

¿Cómo salir de esta situación trágica de una “libertad sin verdad”, o de una “verdad sin libertad”?

Para responder adecuadamente, Berdiaev nos introduce en el abismo insondable, en la experiencia original de la vida, en una profundidad mayor que el ser. Después de todo el recorrido que hemos hecho sobre el problema de la objetivación del ser, no nos

---

Bayón), capítulo “Dos conceptos de libertad” p. 230 (el texto original fue publicado en Oxford, 1969). Isaiah Berlin (1909-1997), nacido en Riga (Letonia), de origen judío y emigrado a Inglaterra, desarrolló su actividad intelectual y docente en la Universidad de Oxford. Llegó a conocer personalmente a los poetas rusos Anna Ajmátova, Boris Pasternak y Joseph Brodsky, quienes sufrieron las consecuencias del totalitarismo por atreverse a pensar y decidir por sí mismos.

<sup>482</sup> En el capítulo “Creatividad y libertad”, Berdiaev se explica en los siguientes términos: *«la libertad entendida de forma exclusivamente formal, sin objetivo ni contenido, es la nada, el vacío, el no ser. La libertad que entró en juego en el momento del pecado original fue, precisamente, una libertad de este tipo, negativa, formal, la libertad del vacío y del no ser, la libertad por la libertad, es decir, una libertad “de” y no una libertad “para”»* en SC, p. 191.

<sup>483</sup> Berdiaev siempre mira las cosas en su conjunto: *«si nosotros no admitimos más que la libertad dada por la verdad, dada por Dios, y rechazamos la libertad de elegir y recibir la verdad, seremos fatalmente arrastrados hacia la tiranía, de modo que la libertad de espíritu quedará sustituida por la organización del espíritu»* en EL, p. 144.

extraña que la tesis fundamental de Berdiaev sea que *la libertad es anterior al ser*. Él quiere recuperar toda la fuerza y contenido espiritual que posee la libertad, para no dejarse determinar por una concepción abstracta del ser donde la libertad es un apéndice moral que aplica y repite lo que ya se conoce. El misterio de la libertad fundamenta toda creatividad, por lo que ambos términos son inseparables<sup>484</sup>. El misterio de la libertad es abismal e insondable, es un pozo sin fin, más profundo que cualquier ser. La libertad escapa a cualquier concepción racional, propia de la naturaleza, ya que su ámbito es el “no-ser”<sup>485</sup>. Es la experiencia original de la libertad irracional e insondable, como fuente oscura de la vida, la que nos introduce en una profundidad mayor que el ser, puesto que dicha libertad determina el ser. Libertad irracional no significa arbitraria o carente de contenido<sup>486</sup>.

Al situarnos en la perspectiva del origen, el término misterio queda referido tanto a Dios como a la libertad:

*«Dios es misterio, pero un misterio con el cual es posible una comunión. Dios no está en la cotidianidad del orden del mundo objetivo. Él se encuentra a través de la penetración de la cotidianidad. La libertad tiene la primacía del ser, el espíritu tiene la primacía sobre toda naturaleza estereotipada. Pero la libertad es misterio, no está sometida a la racionalización. Lo misterioso en la libertad consiste en que crea una nueva y mejor vida»*<sup>487</sup>.

¿En qué consiste este misterio? ¿Podemos conocer algo de él sin que deje de ser misterio? Para responder a estas preguntas, Berdiaev recurre a la mística alemana y, en concreto, a Jacob Böhme.

---

<sup>484</sup> Berdiaev relaciona estrechamente libertad y creatividad: *«la creatividad es inexplicable. La creatividad es un misterio. El misterio de la creatividad es el misterio de la libertad. El misterio de la libertad es abismal e insondable, es un batarro. Y del mismo modo, abismal e insondable es el misterio de la creatividad»* en SC, p. 188.

<sup>485</sup> Berdiaev va llevándonos, con sus términos, a la profundidad original: *«la libertad no se eleva hacia la naturaleza sino hacia la idea divina, hacia el abismo anterior al ser. Ella está enraizada en el no-ser. El acto de la libertad es inicial y completamente irracional; toda concepción racional que se da, la identifica con los fenómenos de la naturaleza»* en EL, p. 142.

<sup>486</sup> Berdiaev precisa su lenguaje: *«la falta de un fundamento, la profundidad abismal, no significan arbitrariedad. La libertad no puede ser racionalizada y no puede ser conocida en base a criterios dictados por las categorías del intelecto, y, sin embargo, lleva consigo la viva razón divina. La libertad es una capacidad creativa positiva y no una arbitrariedad negativa»* en SC, p. 190.

<sup>487</sup> EME, p. 178.

### a) Böhme y la doctrina mística del Ungrund

Berdiaev toma de Böhme la doctrina sobre el 'Ungrund' [abismo] para expresar esta primacía de la libertad sobre el ser. No se trata de una doctrina racional sino de una visión en la que, a través de símbolos y mitos, se aproxima al secreto de la libertad, al origen del mal y a la autogénesis de la divinidad misma. El 'Ungrund' es previo a Dios, como "Nada", en un estado de libertad potencial como si se tratase de hambre, de sed, o de un ojo, que necesitan y tienen nostalgia del objeto que cumpla su deseo<sup>488</sup>. Para Berdiaev, Böhme describe de una manera anafática y antinómica el misterio que se produce en esta profundidad del ser, relacionándola con la profundidad de la Divinidad<sup>489</sup>. La primacía de la libertad sobre el ser, le lleva a considerarla como no creada, diferente a la naturaleza, pero teniendo en sí y ante sí el bien y el mal, el amor y el odio, la luz y las tinieblas.

El paso del no ser al ser se da cuando el fuego se alumbra, partiendo de la libertad. Böhme ha sido el fundador del voluntarismo metafísico. La voluntad, la libertad es el comienzo de todo. El 'Ungrund' es la nada libre del Dios primordial, fuera del mismo Dios. Con ello afirma la primacía de la libertad sobre el ser. La libertad de la voluntad tiene en sí el bien y el mal, el amor y el odio; también tiene en sí la luz y las tinieblas. Berdiaev es consciente de la novedad radical que está planteando: *«esta forma de entender la primacía de la libertad aterrorizaría tanto a los filósofos griegos como a los escolásticos de la Edad Media. De este modo se hace posible una teodicea y una antropodicea totalmente diferentes»*<sup>490</sup>.

En definitiva, la libertad en Böhme no es fundamento de la responsabilidad moral del hombre, ni regularización de relaciones del hombre hacia Dios y el prójimo, sino explicación de la génesis del ser y, al mismo tiempo, de la génesis del mal; ella es misterio cosmológico:

---

<sup>488</sup> Berdiaev cita a Jacob Böhme con las siguientes palabras: *«fuera de la naturaleza está la Nada; es decir, un ojo de la eternidad, un ojo insondable que no ve nada, pues es sin fondo (Ungrund), y este mismo ojo es una voluntad, entendida, una nostalgia de la revelación, una nostalgia de encontrar a la Nada»* en EME, p. 123.

<sup>489</sup> En palabras de Berdiaev, comentando a su maestro: *«el Ungrund es también la Divinidad de la teología apofática y, al mismo tiempo, abismo, la nada libre del Dios primordial y fuera de Dios. En Dios, la naturaleza es el principio diferente a Él. La Divinidad primera, la Divinidad-Nada, está más allá del bien y del mal, de la luz y las tinieblas. El Ungrund divino precede el nacimiento en la eternidad de la trinidad Divina. Dios se engendra, se realiza él mismo partiendo del Nada-Divino»* en EME, p. 125.

<sup>490</sup> EME, p. 128.

*«Todo nos lleva a constatar que el ser no es la profundidad última, que hay un principio anterior al ser con el cual la libertad está en relación. La libertad no es óntica sino meónica. El ser es producto secundario, libertad estereotipada, fuego apagado y enfriado. Pero, en su origen la libertad es fuego. La objetivación es, del mismo modo, este enfriamiento del fuego, esta congelación de la libertad»<sup>491</sup>.*

Frente a los metafísicos profesionales, centrados sobre el aspecto intelectual de la vida, el ser se entendía como idea, pensamiento, razón, *nous*, *ousia*, *essence*, al tratarse ya de un producto de la razón, del pensamiento, de la idea. Y, sin embargo, pasión y voluntad transcendentales pueden transformarse y girarse de un lado a otro, descubrir el mundo en la profundidad del sujeto, en la conciencia ante su racionalización y objetivación. Los dos ejemplos que pone Berdiaev son el del sufrimiento y el deseo:

*«El sufrimiento puede destruir, pero en él hay una profundidad que puede perforar el mundo estereotipado de la cotidianidad. El fuego es el símbolo físico del espíritu. Para Heráclito y Böhme el mundo está rodeado por el fuego; el mundo es volcánico para Dostoevskij. Este fuego existe en la vida cósmica y en la profundidad del hombre. A Böhme se le reveló el deseo, el deseo que tiene la nada de llegar a ser algo, la voluntad primaria que sale del abismo»<sup>492</sup>.*

Adriano dell'Asta, estudioso y crítico de Berdiaev, considera esta visión sobre el *Ungrund* «inquietante, poco habitual e inconsistente»<sup>493</sup> al querer racionalizar el misterio sobre el origen del mal, de la libertad y de Dios. Por no querer atribuir a Dios directamente el mal, sale del monismo para construir un dualismo (Dios-Nada abismal) que complica aún más las cosas.

Ahora bien, no olvidemos nuestro punto de partida existencial, antropológico: el hombre, en su libertad primera, experimenta toda la tensión y capacidad de bien y de mal, de amor y de odio, en estado latente; además, la Verdad que se le ofrece reclama su libertad. Evdokimov, recogiendo el pensamiento de los Santos Padres, valora la reflexión y el esfuerzo de Berdiaev sobre el '*Ungrund*' (el abismo de la libertad frente al ser) a partir de «*la misteriosa impotencia de Dios frente a la insondable libertad del*

---

<sup>491</sup> EME, p. 130. Meónica se traduce por “no-ser”, dentro del contexto al que Berdiaev está refiriendo la libertad.

<sup>492</sup> EME, p. 132.

<sup>493</sup> A. DELL'ASTA, *La creatività a partire da Berdiajev...* o. c., p. 126-127.

*hombre, como riesgo y abandono, rechazo de Dios»*<sup>494</sup>. Es la debilidad de Dios, su *kénosis*, en la posibilidad real de que el hombre no lo reconozca. El misterio de la libertad hace al hombre distinto de su Creador, con una diferencia mínima e infinita al mismo tiempo, donde Dios lo puede todo, excepto obligar al hombre a que sea amado.

Todos los estudiosos y comentaristas, incluido el mismo Berdiaev, coinciden en señalar el equívoco del término *Ungrund* para expresar el origen de la libertad y el misterio del mal<sup>495</sup>. Y, sin embargo, no quiere renunciar a una visión de conjunto donde entren en juego todos los factores, ya que le resultan demasiado fáciles las respuestas de los monismos o dualismos que diluyen al hombre en la divinidad, o que niegan cualquier dependencia en nombre de una libertad absoluta del hombre. Como el alpinista que llega a la cima de una montaña, pensando que es la última cumbre, en un momento determinado se descubre rodeado de toda una cordillera con cumbres más altas que la suya. Como el espeleólogo que cree pisar terreno firme, cuando no es más que el borde de una nueva sima. La lucha infatigable por abrir nuevas vías no son más que el signo de la permanente exigencia de una respuesta.

## **b) Exigencia de una respuesta: la vía cosmogónica y la vía histórica**

¿Cómo podemos conocer esta realidad primera, originaria? Berdiaev responde a nuestra pregunta: *«la realidad primera, la vida primera se revela a nosotros bajo dos formas: bajo la del mundo de la naturaleza y la del mundo de la historia»*<sup>496</sup>. Y de estas dos, la primacía le corresponde a la historia en cuanto que la naturaleza es una parte de la historia, pero sobre todo, porque *«en la historia se revela el destino y el*

---

<sup>494</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*. París, Editions du Cerf, 1986, p. 165.

<sup>495</sup> A los ya referidos anteriormente, como Evdokimo o Dell'Asta, añadimos los siguientes autores: F. DÉCHET, *L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*. Milán, Marzorati Editori 1969, pp. 131-139; J. L. SEGUNDO, *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*. París, Aubier 1963, pp. 40-58. O. CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France...* o. c. pp. 225-242. El mismo Berdiaev reconocerá que *«la vía seguida por Böhme no ha sido suficientemente ortodoxa y su doctrina fue un problema»* en EL, p. 351. Cuando Berdiaev habla de libertad increada, en cuanto anterior al ser, si nos situamos en una perspectiva cosmogónica se crean más problemas que soluciones (el origen del mal, la existencia de una naturaleza "in-creada" fuera de Dios), mientras que si lo hacemos en una perspectiva histórica, se realiza todo el drama y misterio de la libertad en cuanto que el hombre, por su libertad anterior al ser y al amor que Dios ofrece, puede rechazar toda la obra salvífica. Todos los aforismos provocativos de Dios sufriente, trágico, nostálgico, rompen la visión del *deus ex machina* del ateísmo moderno para que el hombre, contemplando el misterio de la pasión de Dios en Cristo, pueda responder libremente.

<sup>496</sup> EME, p. 134.

*sentido de la vida del mundo»*<sup>497</sup>. No podemos olvidar lo dicho anteriormente sobre la originalidad de la filosofía rusa, cuya preocupación fundamental es el hombre y su destino, encontrando en la historia el principio de integridad que le da sentido, antes que en el estudio de la naturaleza o en los conceptos puros del pensamiento abstracto.

Podemos considerar el mundo bajo dos puntos de vista: por su aspecto cósmico, como fue el caso de los griegos dando lugar a una visión cosmocéntrica; o bien, por su aspecto histórico, como lo fue para los hebreos dando lugar a una visión antropocéntrica de la historia.

Berdiaev nos lanza una serie de preguntas: *«¿la historia humana es una parte subalterna del proceso cósmico, o más bien, éste es un capítulo anexo a la historia humana? ¿El sentido de la existencia humana se revela en el torbellino de la vida cósmica o en el cumplimiento histórico?»*<sup>498</sup>. Desde una filosofía de la historia con una conciencia escatológica-mesiánica (fuentes irano-judeo-cristianas), afirma que la realidad siempre es histórica, que vivimos dentro del tiempo histórico y que la historia tiene un sentido. Este presupuesto nos abre a nuevos interrogantes: *«¿es posible aún una novedad en la historia del mundo y de los hombres? ¿Cómo conocer el sentido de la historia en estas condiciones? ¿La historia puede desvelarse antes de que llegue a su fin?»*<sup>499</sup>.

Todas estas preguntas, conducen a una única: ¿cuál es esta concepción de la historia para Berdiaev? *«La filosofía de la historia, que no existió para la filosofía griega, no puede no ser cristiana. La historia tiene un sentido porque en ella ha aparecido el Sentido, el Logos, en ella se ha encarnado el Dios-hombre y porque camina hacia el reino divino-humano»*<sup>500</sup>.

Después de haber planteado el problema de la exigencia de una respuesta a los interrogantes primeros y últimos del hombre, hablar de revelación de sentido es razonable si con ello se iluminan dichas exigencias e interrogantes. Además, si la revelación sucede como hecho, es en la historia donde podemos verificar su plausibilidad. El tema de la historia lo abordaremos en profundidad en el siguiente

---

<sup>497</sup> EME, p. 134.

<sup>498</sup> EME, p. 223.

<sup>499</sup> EME, p. 224.

<sup>500</sup> EME, p. 135.



capítulo. Ahora, nos interesa mirar al hombre a partir de los grandes misterios de la revelación, dentro de dos ámbitos: el de la naturaleza teándrica y el de la experiencia.

### c) La revelación de la naturaleza teándrica del hombre

Berdiaev es consciente del contexto cultural e histórico en el que vive. Sabe que, durante gran parte de la historia de la conciencia europea, se han enfrentado la creencia en Dios y la creencia en el hombre.

*«Esta oposición corresponde a un momento de la dialéctica de la conciencia. En un grado más elevado de la conciencia, el hombre comprende que la creencia en Dios supone la creencia en el hombre y la creencia en el hombre la creencia en Dios (...) La fe en Dios sin la fe en el hombre es una forma de idolatría (...) Contrariamente a Schleiermacher, podríamos decir que la religión no es un sentimiento de dependencia del hombre, sino un sentimiento de independencia de éste en relación al mundo, y esto en virtud de la presencia en el hombre de un principio divino, de una hipóstasis divino-filial»<sup>501</sup>.*

Como si se tratase de un amanecer que gana en intensidad y luminosidad, este principio divino en el hombre le desvela su naturaleza teándrica como permanente tensión: *«el hombre es un ser finito, limitado, que contiene en él el infinito; es un ser temporal que contiene en él la eternidad, pidiendo la eternidad. La metafísica se vuelve inevitablemente escatológica»<sup>502</sup>*. Todas las paradojas que hemos descrito en torno al amor, la belleza, la sociedad, el arte, la cultura... son los ámbitos donde sucede esta naturaleza teándrica del hombre, perteneciente a dos mundos: el humano y el divino. Berdiaev llega a ello por medio de la experiencia: *«la verdad teo-ándrica no es una*

---

<sup>501</sup> EME, p. 262. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo y filósofo alemán. Con una formación calvinista se interesa por la filosofía kantiana y el romanticismo. Su ecumenismo le llevo a abogar por la unión de las iglesias calvinista y luterana en Prusia. Frente al racionalismo ilustrado de su época y al formalismo de los dogmas eclesiásticos, encuentra en el sentimiento y la intuición una vía de conocimiento para la religión, definiéndola como *«sentimiento de total dependencia del hombre hacia el misterio divino»* en los que Cristo y la Iglesia, como comunidad humana, son buenos ejemplos de dicha dependencia absoluta. Distingue entre el Jesús histórico de los evangelios sinópticos y el Jesús de la fe del evangelio de san Juan. Su racionalismo, le lleva a negar la existencia de los milagros. Se le considera el padre de la hermenéutica moderna al proponer un método de comprensión donde el intérprete entra en la circularidad (el círculo hermenéutico) de las intenciones, formas de pensamiento, contexto histórico del autor, dando lugar a una comprensión comparativa y adivinatoria, mediante la intuición y el sentimiento. El problema que se plantea es cómo responder a las posibilidades infinitas de interpretación.

<sup>502</sup> EME, p. 259.

*fórmula dogmática, ni una doctrina teológica, sino una verdad experimental, una verdad que brota de una experiencia espiritual»<sup>503</sup>.*

¿Cómo es posible que ambos mundos no se diluyan el uno en el otro? Lo que sostiene esta unidad sin separación ni confusión es el principio de la *divinohumanidad*, un término propio de la reflexión teológica de los Santos Padres que expresa, por una parte, el don de la creaturalidad del hombre al haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios, y, por otra, la tarea de la permanente realización de lo que ha recibido (*theosis*):

*«La divino-humanidad, donde la unión no borra la diferencia, es la que únicamente hace posible la deificación (‘theosis’) del hombre, sin que la naturaleza humana desaparezca en la naturaleza divina. La deificación supone una diferencia entre Dios y el hombre, de las relaciones y los diálogos dramáticos entre el hombre y Dios»<sup>504</sup>.*

Berdiaev precisa aún más qué entiende por *‘theosis’*:

*«No es una identidad mística con Dios, ni una humillación del hombre y del mundo creado. La ‘theosis’ hace al hombre divino, le hace penetrar en la vida divina, sin suprimir lo humano. La persona humana no es anulada, se hace semejante a Dios y a la Trinidad divina»<sup>505</sup>.*

Pero esto sólo es posible gracias al misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, sin confusión ni separación. Quien entra en relación con él descubre la dignidad de su ser humano en cuanto persona:

*«Esta permanencia de la persona no es posible más que en Cristo y por Cristo. El misterio de la persona está relacionado con el misterio de la libertad y del amor. El amor y la misericordia no son posibles más que de persona a persona»<sup>506</sup>.*

La sorpresa de Berdiaev, al dejar que entre la luz de la revelación, es descubrir una nueva formulación de los problemas, donde el hombre se ve implicado mediante su libertad.

---

<sup>503</sup> ELH, p. 49.

<sup>504</sup> ER, p. 186.

<sup>505</sup> ER, p. 187.

<sup>506</sup> ER, p. 187. Dejamos apuntado el tema de la persona que abordaremos más adelante.

El ontologismo deifica el ser y define a Dios como ser. La teología catafática ha racionalizado la idea de Dios, a diferencia de la teología apofática de Plotino, el pseudo-Dionisio Aeropagita, Eckhart y Nicolás de Cusa, para quienes Dios es misterio, misterio que funda todas las cosas<sup>507</sup>. Las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre no pueden pensarse según las categorías del ser y la necesidad, hace falta considerarlas en un pensamiento integral, situarse más allá de toda objetivación, de toda fuerza objetiva, de todo poder, causa, exterioridad, vivir el espíritu y la libertad. Y esto no se puede expresar más que en símbolos.

Un ejemplo que Berdiaev nos da sobre la correlación entre pensamiento catafático y apofático es el del término Absoluto. La filosofía presenta el concepto absoluto como límite del pensamiento abstracto, pero es a través de la revelación como podemos descubrir una significación más profunda, sin eliminar la anterior:

*«El Dios de la Biblia no es Absoluto. Podríamos decir de modo paradójico que Dios es relativo, pues está en relación con su Otro, con el hombre y el mundo, conoce una relación de amor. La perfección de Dios es perfección de su relación; paradójicamente hablando es la absoluta perfección de esta relación. El Absoluto es aquí predicado y no sujeto»<sup>508</sup>.*

La expresión máxima del misterio teándrico es que Dios hace al hombre partícipe de su obra creadora. La libertad creativa es la respuesta a la necesidad que Dios del hombre.

Todas estas referencias a los misterios revelados podrían parecernos añadidos respecto al discurso filosófico en torno a la libertad. Berdiaev se encontró con esta misma dificultad cuando se presenta como “filósofo religioso”, antes que teólogo, sabiendo que *«la filosofía religiosa es un producto eminentemente ruso, y los cristianos*

---

<sup>507</sup> La teología apofática o negativa (verbo griego ‘apofasko’, negar), propia de la teología oriental es la vía de acceso al conocimiento de Dios mediante negaciones de los atributos de Dios, sacados del mundo sensible e inteligible. La teología catafática o positiva, presente en la teología occidental, afirma que es por medio de las criaturas como se llega a la Causa Primera o Dios. En la segunda mitad del siglo IV, Eunomio representaba la corriente de pensamiento que, apelando a la filosofía aristotélica, identificaba a Dios simplemente con el ser, de modo que, conocer a Dios significaba conocer el ser. Los padres capadocios (Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Basilio) afirman que el Dios de los filósofos, alcanzado a través de la razón, no podía ser el de la revelación, que el Dios revelado era total, lo distinto, absolutamente gratuito como experiencia, ya que su naturaleza era la de ser trinitario, es decir, absolutamente comunal. Por consiguiente, el apofatismo se presenta como la respuesta a un reduccionismo racionalista del cristianismo y a una tendencia panteísta que excluye la comunión personal con el Misterio. Cfr. V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona, Herder 1982.

<sup>508</sup> EME, p. 119.

*occidentales no siempre la distinguen de la teología»*<sup>509</sup>. Esta forma integral del pensamiento oriental, donde lo teológico se entrelaza con lo filosófico, puede resultarnos extraña para nuestra mentalidad occidental. Si sabemos distanciarnos de los prejuicios de cada época y de los reduccionismos culturales en torno a la fe y a la razón, abriéndonos a nuevas formas de pensamiento y experiencias, poco a poco, se irá vislumbrando cómo la fe aporta también un conocimiento al hombre, de modo que “la inteligencia de la fe se convierte en inteligencia de la realidad”. Dejamos el tema abierto, retomándolo en las conclusiones.

## **2. La experiencia de la libertad como creatividad**

Llegamos a uno de los puntos centrales del pensamiento de Berdiaev. Toda su pasión por la libertad del hombre es para que éste llegue a su cumplimiento y realización. La libertad es algo dado, como hemos visto en el punto anterior de la naturaleza teándrica del hombre. Ahora bien, la respuesta a sí mismo y a las provocaciones de la realidad con todas sus circunstancias es personal, única, intransferible, sabiendo que está llamada a construir la vida de los hombres. Entremos en los rasgos del acto creativo humano, del acto creador<sup>510</sup>.

### **2.1. Acto creador como transfiguración**

Berdiaev nos ayuda a entender la naturaleza del acto creador, qué es y qué no es:

*«El acto creador del hombre no es solamente un reagrupamiento y una nueva repartición de la materia del mundo, no es únicamente una emanación, un flujo de la materia primordial del mundo, no es una simple puesta a punto de la materia en el sentido de una superposición a la que se le impondrían formas ideales. Lo que define al acto creador es un elemento nuevo, que no ha existido nunca, que no está incluido en el mundo dado, en su constitución; un elemento que no tiene su origen en las*

---

<sup>509</sup> AE, p. 315.

<sup>510</sup> Berdiaev utiliza indistintamente los términos ‘acto creativo’ y ‘acto creador’. Terminológicamente, se suele reservar ‘acto creador’ para Dios y ‘acto creativo’ para el hombre en cuanto participación del acto creador de Dios. Ahora bien, si el acto del hombre genera algo nuevo y forma parte del designio divino, Berdiaev no se hace ningún problema en llamar ‘acto creador’ a las acciones del hombre.

*formas ideales eternamente dadas, sino en la libertad, no como libertad oscura sino iluminada»<sup>511</sup>.*

Con ello, el poder creador del hombre pone de manifiesto que éste pertenece a dos mundos y que ha sido llamado a una condición regente en el mundo. «Pascal pronunció una frase muy profunda al decir que el hombre que tiene conciencia de su nada es signo de su grandeza»<sup>512</sup>. Kant y Fichte afirmaban que el poder creador no puede ser deducido del ser objetivo.

El acto creador presupone la naturaleza, pero al mismo tiempo la transfigura gracias al espíritu, dando lugar a la escultura, a la música, a la poesía, al conocimiento, a la moral, a la belleza:

*«Hay algo maravilloso en la transfiguración artística de la materia. Lo maravilloso se encuentra también en las formas de belleza de la naturaleza, donde actúan fuerzas de enemistad, disgregación, caos. De la piedra informe o de la arcilla sale la bella imagen de la estatua; del caos de los sonidos surge la sinfonía de Beethoven; del caos verbal manan los versos encantadores de Pushkin; de las sensaciones y percepciones desprovistas de sentido brota el conocimiento; de los instintos y las pasiones elementales, subconscientes, nace la bella imagen moral; de un mundo deforme brota la belleza. Desde el punto de vista del mundo, de un mundo empírico dado, hay algo de maravilloso. El poder creador adelanta la transfiguración del mundo»<sup>513</sup>.*

¿A qué se debe esta capacidad de transfiguración? Se debe al elemento escatológico, presente en el acto creador. «Es el fin de este mundo y el comienzo de un mundo nuevo. El mundo es creado no solamente por Dios, sino también por el hombre; es obra teándrica»<sup>514</sup>. Hay en el hombre algo más que le hace salir de sus propios límites<sup>515</sup>, un *transsensu*s. Siempre imagina otra cosa, más alta, mejor, más bella que lo que es dado. Este nacimiento de otra imagen es una fuerza misteriosa en el hombre que no puede explicarse únicamente por la acción del entorno cósmico.

---

<sup>511</sup> EME, p. 197.

<sup>512</sup> EME, p. 198.

<sup>513</sup> EME, p. 200.

<sup>514</sup> EME, p. 200.

<sup>515</sup> Jaspers es el primer filósofo que plantea las situaciones límite (*Grenzsituation*) como ámbito de conocimiento del propio sujeto y de la realidad: la angustia, el temor, la impotencia son circunstancias que desvelan una profundidad aún mayor. En nuestro primer capítulo (nota 11) tuvimos oportunidad de hacer referencia a ello.

## 2.2. Perspectivas y dimensiones del acto creador

Ahora bien, la imaginación creativa puede crear una idealización verdadera o una idealización falsa, puede ser un acto real de amor o un acto ilusorio, dando lugar a terribles decepciones. Aquí volvemos a la naturaleza del acto creador: no se trata únicamente de una fuerza o capacidad del hombre sino la expresión de dos mundos o realidades a las que el hombre pertenece. A la naturaleza se le añade el don, la gracia.

En el acto creador hay una tensión entre inspiración y realización, que se explica por el hecho de situarse en una doble perspectiva: *«la doble perspectiva del acto creador: 1º el fin de este mundo, el comienzo de otro mundo y, 2º el perfeccionamiento y la consolidación de este mundo; perspectiva escatológico-revolucionaria y perspectiva evolutiva-constructiva»*<sup>516</sup>.

Se trata de un doble movimiento en el acto creador, hacia lo alto como experiencia personal de éxtasis creador y hacia lo bajo como comunicación de dicha experiencia a los hombres. En el acto creador aparecen unidas la dimensión personal y la dimensión social-educativa:

*«El acto creador primordial según la línea ascendente, es un éxtasis creador, un vuelo, una intuición primera, la visión de otra realidad, un descubrimiento, una evocación maravillosa de imágenes, una gran idea, un gran amor, una atracción de cimas, una ascensión, un fuego creador (...) Pero el poder creador es también otra cosa: una actitud de cara a los hombres, de cara a la sociedad, de cara al mundo, una atracción del acto creador hacia lo bajo. El hombre debe ser hábil no solamente en el plano propiamente artístico sino también en la ciencia, en la creación social y la moral, en la técnica de la vida»*<sup>517</sup>.

Ante el problema del mal, la libertad se presenta como concepto-límite. Todo intento de conocer el mal por la razón conduce siempre a justificarlo o a negarlo. El mal es irracional y sin fundamento. Originariamente se vincula a la libertad, no a la causalidad. *«La libertad es el último misterio. La libertad es irracional. Da igualmente nacimiento al mal y al bien, no elige, engendra (...). Es lo que se llama un concepto-límite. El mal es sin causa, sin razón de ser, nace de la libertad»*<sup>518</sup>.

---

<sup>516</sup> EME, p. 210.

<sup>517</sup> EME, pp. 208-209.

<sup>518</sup> ER, p. 143.

En el misterio de la libertad nos encontramos el misterio del mal y el misterio del acto creador. *«Estamos, entonces, en presencia de la tragedia divina, de un choque, de una lucha y de un diálogo, de una respuesta del hombre a Dios. El Ungrund del gran visionario y adivino J. Böhme es precisamente la libertad»*<sup>519</sup>. Lo que podría dejarnos suspendidos en el ‘abismo’ (Ungrund) por tan gran responsabilidad que se otorga a la libertad, Berdiaev con su estilo antinómico, lo completa con la siguiente afirmación: *«Dios mismo sufre, Dios es crucificado, porque la libertad existe. El amor y el sacrificio divinos responden al misterio de la libertad que está en el origen del mal y del sufrimiento. El amor y el sacrificio divinos son igualmente libertad»*<sup>520</sup>.

### 2.3. Autorrealización y novedad

Las meras capacidades no garantizan la realización humana, ya que es necesario un camino que va del “tener” al “ser”:

*«El hombre no ‘es’ todavía lo que él ‘tiene’. Tiene una razón, pero no es razón; tiene el amor, pero no es amor; tiene una cualidad, pero no es cualidad en sí; tiene una idea, pero no es la idea misma. La realización última de la persona humana consiste en ser lo que tiene, en definirse menos por lo que tiene que por lo que es. El ser es realidad, realización, tener la posesión no es más que signo, símbolo (...). El hombre tiene el espíritu, pero debe llegar a ser espíritu, ser espíritu, ser un espíritu encarnado»*<sup>521</sup>.

Pero, ¿qué significa “tener” un espíritu? *«Ser definitivamente espíritu es alcanzar la ‘theosis’, la penetración en la vida divina»*<sup>522</sup>.

Esta penetración es la que nos permite entender por qué hay un vínculo indisoluble entre el espíritu y la inspiración. Berdiaev, con ello, nos introduce en la naturaleza del acto creador:

*«El acto creador constituye el problema fundamental de la nueva espiritualidad (...) El acto creador comprende dos elementos: el elemento de la gracia, es decir, una inspiración que viene de lo alto, la posesión del hombre de un genio, de un don; y el elemento de la libertad que no puede ser deducido de nada, ni determinado por nada y que constituye la novedad del acto creador. El acto creador no es solamente una*

---

<sup>519</sup> ER, p. 145.

<sup>520</sup> ER, p. 146.

<sup>521</sup> ER, pp. 213-214.

<sup>522</sup> ER, p. 214.

*acción recíproca entre el hombre y el mundo, sino también entre el hombre y Dios. Podríamos decir que el hombre comunica al mundo su diálogo con Dios»<sup>523</sup>.*

El test último del acto creador es esta novedad que introduce en el mundo. Berdiaev abre un nuevo frente de batalla frente a los sistemas filosóficos monistas:

*«Para la ontología monista es una dificultad no solamente el problema del mal sino también el de la novedad. ¿Cómo lo que no existía entra en el ser, se vuelve existente? (...) ¿Cuál es la fuente del movimiento, del cambio: la potencia o el acto?»<sup>524</sup>.*

Revisa las categorías clásicas de potencia y acto a partir del movimiento y la novedad: *«podemos situarnos desde un punto de vista fundamentalmente opuesto al aristotélico y escolástico, y admitir que en el poder hay más riqueza que en el acto, en el movimiento que en la inmovilidad, en la libertad que en el ser»<sup>525</sup>.*

Libertad y creatividad van de la mano, según nuestro autor, por lo que *«la novedad creadora no tiene causa»<sup>526</sup>*. Este tema ya lo tratamos al hablar del problema de la relación entre libertad y causalidad en Kant. Berdiaev afirma que *«es mejor pensar la libertad fuera de la serie causal y perteneciendo a un orden diferente»<sup>527</sup>*. El ejemplo gráfico y personal que pone es el del sufrimiento.

*«Hay una novedad en toda realidad vivida fuerte e intensamente, de modo que la experiencia es inefable. ‘Sufrir pasa, haber sufrido permanece’ (L. Bloy). La novedad nace de un sufrimiento profundamente vivido. Pero esto quiere decir que en lo que se había vivido había un elemento creador, una actitud creadora, cara a cara, frente al sufrimiento. Y esto es inexplicable por la sucesión objetiva de relaciones causales»<sup>528</sup>.*

El acto creador tiene tal fuerza de novedad que es capaz de transformar el tiempo y la historia. La novedad supone el tiempo, aparece en el tiempo. Sin el tiempo, no hay cambio. El tiempo existe porque el movimiento y la novedad existen. La novedad creadora auténtica se cumple en el tiempo existencial, de modo que la metahistoria entra en la historia. En el capítulo siguiente tendremos oportunidad de

---

<sup>523</sup> ER, p. 214.

<sup>524</sup> EME, p. 181.

<sup>525</sup> EME, p. 182.

<sup>526</sup> EME, p. 182.

<sup>527</sup> EME, p. 183.

<sup>528</sup> EME, p. 185.



profundizar en el significado de la metahistoria y el tiempo existencial a partir del acto creador.

### 3. *El tiempo de la persona*

¿Quién es el sujeto de esta libertad creativa? ¿Dónde sucede el primer movimiento del acto creador? ¿De dónde nace la fuerza para ser libre frente al poder totalitario? ¿Qué hay dentro del hombre para poder cambiar el curso de la historia de todo un pueblo, nación y época?

Berdiaev responde a estas preguntas en su obra *El yo y el mundo de los objetos. Ensayo de una filosofía de la soledad y la comunidad*<sup>529</sup>, publicada en 1934. En la tercera y quinta meditación realiza una descripción fenomenológica existencial del yo, ayudándonos a descubrir los factores y elementos que lo constituyen, y el camino que le permite al hombre ser consciente de sí mismo y de su tarea en el mundo.

#### 3.1. Yo, tú, nosotros

Una atenta observación a la conducta del hombre, permite detectar en él “algo” previo a sus decisiones, “algo” que le acompaña siempre, como un centro por el cual pasan todos los radios y segmentos que componen la esfera de la vida. Este “algo” Berdiaev lo identifica con el ‘yo’:

*«El yo es primigenio; no se deduce de nada y no se reduce a nada. Cuando digo “yo”, no enuncio ni adelanto alguna doctrina filosófica. Yo, el yo, no es la “sustancia” de la metafísica o de la religión (...). El yo es ante todo existente, pertenece al campo de la existencia»<sup>530</sup>.*

El yo no es la conciencia, es anterior a ella. Podemos definirlo de modo antinómico en cuanto inmutable en vías de cambio, unidad permanente que está

---

<sup>529</sup> N. BERDIAEV, *Ja i mir ob'ektov. Opît filosofii odinočectva i občšenija* [Yo y el mundo de los objetos. Ensayo de filosofía de la soledad y la comunidad], París, YMCA-Press 1934. La traducción francesa aparece con el título *Cinq meditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. París, Aubier 1936. Citamos esta obra con las siglas CME.

<sup>530</sup> CME, p. 93.

presente en todos los cambios; personal y social, al mismo tiempo, ya que mi yo es inseparable de la existencia de los otros; inmanente y trascendente, donde la apertura al tú, al próximo, le hace ser él mismo.

¿De qué forma el hombre cae en la cuenta de su propio “yo”? ¿Cuándo sucede la experiencia de poder decir “yo”? Berdiaev considera que una de las situaciones que mejor iluminan la propia conciencia del “yo” es la soledad: *«cuando yo estoy sólo, me siento sólo en un modo doloroso y agudo, pruebo mi personalidad, mi originalidad, mi singularidad, mi irreversibilidad, mi diferencia respecto a quien existe y lo que existe en el mundo»*<sup>531</sup>.

Distingue entre una soledad negativa, solipsista, cerrada a los otros, enfermiza y que conduce al infierno del no-ser y, por otra parte, una soledad positiva cuando se separa de la banalidad cotidiana y social:

*« [La soledad] debe ser considerada positiva cuando desvela una condición más alta del yo, elevándose por encima del mundo común, genérico, objetivo. En este caso nos separa no de Dios ni del mundo de Dios, sino del “tram-tram” social de todos los días, que no es más que un mundo degenerado. Ella desvela progresivamente el alma»*<sup>532</sup>.

De este modo, *«la soledad es una fase en el desarrollo por el cual la persona toma conciencia de sí misma»*<sup>533</sup>. Paradójicamente, es en la experiencia de soledad cuando se experimenta la necesidad, la nostalgia de la comunión, donde no son suficientes los objetos ya que la verdadera necesidad es la de un ‘tú’, de un sujeto, de un amigo:

*«En el interior del yo se vive la profunda necesidad de ser exactamente reflejado por otro, de recibir su propia afirmación y confirmación. El yo aspira a ser entendido, a ser mirado. El narcisismo tiene un origen más profundo del que se cree: está vinculado a la esencia del propio yo. El yo se mira en el espejo y busca su reflejo en el agua, a fin de confirmar su existencia en “el otro”; pero, en realidad, no es en el espejo, no es en el agua como él quiere ser reflejado, sino en otro yo, en un tú, en un acto de comunión. Aspira a encontrar otro yo, aquel que sea un amigo, no un objeto, y*

---

<sup>531</sup> CME, p. 98.

<sup>532</sup> CME, p. 99. Traduzco el término de la edición francesa, “train-train” por “tram-tram”, expresando en modo figurado y onomatopéyico lo que es la rutina de la vida social.

<sup>533</sup> CME, p. 119.

*que le adopte definitivamente, le confirme el sentido de su belleza, le entienda; es decir, le refleje. Éste es el significado profundo del amor»<sup>534</sup>.*

Llegar a la conciencia de esta necesidad provoca un sufrimiento ya que uno, por sí mismo, no puede responderse, no puede darse a este otro amigo. «*La soledad es trágica: el yo quiere superar esta tragedia, pero al mismo tiempo no deja de experimentar su imposibilidad; una contradicción dolorosa cada vez mayor entre la imposibilidad de superar la tragedia de la contradicción y la necesidad de llevarla a cabo*»<sup>535</sup>. Y, sin embargo, uno no queda abandonado a su propia suerte, sino que, al mismo tiempo, hay “algo providencial” en todo lo que sucede. La experiencia del “exilio providencial”, del que ya hablamos al presentar su biografía, seguramente estaba presente al escribir las siguientes palabras:

*«La relación del yo con el mundo es doble. Por una parte, prueba el sentimiento de la soledad, experimenta la extrañeza del mundo, se siente desorientado en un mundo que no le parece ser el suyo; por otra parte, de modo contrario, el yo descubre que la historia del mundo no es otra cosa que su cimiento más profundo, que todo lo que sucede le llega de un modo personal, formando parte de su destino. En efecto, unas veces todo me parece como extraño y lejano; y otras, por el contrario, todo se presenta como formando parte de mi propia experiencia»<sup>536</sup>.*

La expresión vital y existencial de la soledad aparece con la nostalgia. «*La nostalgia de la comunión, de la familiaridad, la nostalgia de un alma próxima, de un alma hermana, verdadero reflejo del yo en el otro yo, ninguna sociedad es capaz de calmar*»<sup>537</sup>. Es esta nostalgia la que mueve al yo a buscar una respuesta por diferentes caminos: «*existen algunos caminos por los cuales el yo se esfuerza en vencer la soledad: por el conocimiento, por la vida sexual, por el amor y la amistad, por la vida social, por los actos morales, por medio del arte, y otros*»<sup>538</sup>.

Pero, muchas veces, la tarea parece imposible por lo que se prefiere olvidar o reducir el yo a un rol, a un personaje que le permita entrar en la “escena social”:

---

<sup>534</sup> CME, pp. 101-102. Vuelve a aparecer la imagen del “espejo”, a la cual hacíamos referencia como modo sencillo de describir a la ideología en cuanto representación y posterior sustitución de la realidad. En la línea de la reflexión de Berdiaev, la respuesta a la ideología no puede venir de ella misma, puesto que lo único que hace es repetir de modo infinito su propia imagen. Es sólo por el encuentro con la experiencia de otro tú, de un sujeto, cuando se deshace el equívoco.

<sup>535</sup> CME, p. 101.

<sup>536</sup> CME, p. 103.

<sup>537</sup> CME, p. 199.

<sup>538</sup> CME, p. 101.

«En la sociedad, el hombre preserva su ‘yo’ jugando tal o cual rol donde no tenga que ser él mismo. En cualquier condición social donde se encuentre, juega siempre un personaje, el de rey, aristócrata, burgués, hombre de mundo, padre de familia, funcionario, revolucionario, artista, y así todo lo demás (...) En la sociedad, el hombre está siempre en escena, se conforma a lo que ha recibido por su condición social; y cuando ha asumido bien su papel, él mismo con dificultad llega a tocar su propio ‘yo’. Considerado de este modo, el instinto escénico es una de las formas de objetivación. El hombre vive en diferentes mundos a la vez; y en cada uno juega un personaje diferente, se objetiva de una manera diversa»<sup>539</sup>.

Berdiaev se inspira en la obra de Heidegger, Jaspers y, sobre todo, de Martin Buber para toda la reflexión en torno al yo y el tú<sup>540</sup>. Si Buber se plantea el problema fundamentalmente en la relación del hombre con Dios, Berdiaev quiere ampliar el horizonte al problema de la metafísica social humana, al *nosotros*:

«Existe una clase diferente de comunión de las conciencias: por participación en el ‘nosotros’. El ‘nosotros’ para el yo, no es el “esto”, el objeto, no es un dato exterior. El ‘nosotros’ es un contenido cualitativo inmanente al yo, pues todo yo contiene siempre una relación, no solamente con el tú, sino también con la multiplicidad humana. Es sobre esta relación que se basa la idea de la Iglesia»<sup>541</sup>.

No sólo el yo y el tú, sino también el nosotros nos son inmediatamente dados. No puedo decir ‘yo’ sin afirmar, al mismo tiempo, el ‘tú’ y el ‘nosotros’. Entendido de este modo, «la sociabilidad es una propiedad del yo, constitutiva de su existencia íntima»<sup>542</sup>. El término ruso para expresar esta comunionalidad dentro del hombre es ‘*sobornost*’ [comunionalidad]<sup>543</sup>.

---

<sup>539</sup> CME, p. 104-105.

<sup>540</sup> Afirma Berdiaev: «un filósofo religioso, judío, Martin Buber, en un libro importante, Ich und Du, Moi et toi, establece una distinción fundamental entre el “Ichsein”, el “Dusein” y el “Essein”, el yo, el tú y el esto. La relación primera entre el yo y el tú es para él la relación entre el hombre y Dios. Esta relación es dialógica o dialéctica. El yo y el tú están en presencia el uno del otro, cara a cara. El tú no es un objeto, no es una cosa para el yo. Cuando se cambia en objeto, se convierte en “Essein”, en esto. Podemos decir, relacionando mi terminología con la de Buber, que el “Essein”, esto, es el resultado de la objetivación» en CME, p. 111. Sobre la implicación existencial del ‘yo’ y el ‘tú’ como filosofía del diálogo, véase: M. BUBER, *Yo y tú* (Leipzig, 1923); K. JASPERS, *Filosofía y existencia* (Berlín, 1938); E. LEVINAS, *Totalidad e infinito* (La Haya, 1961).

<sup>541</sup> CME, p. 112.

<sup>542</sup> CME, p. 113.

<sup>543</sup> El autor ruso que más ha profundizado sobre la *sobornost* [comunionalidad] como principio del conocimiento ha sido A. S. Khomiakov, uno de los maestros de Berdiaev, a quien dedicará una de sus primeras obras. Cfr. N. BERDIAEV, *Aleksej Stepanovič Chomjakov*. Moscú, Put’ 1912. Para una visión de conjunto sobre Khomiakov, nos remitimos a la obra de A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov (1804 - 1860): l’homme et la pensée*. 2 vols. París, Ed. du Cerf, 1939. Sobre la influencia del oriente cristiano en el

En presencia de otro 'yo', que me es un 'tú', salgo de la soledad y accedo a la comunión. Gracias a la existencia de la vida espiritual puedo entrar en relación con el otro: «*la intuición de la vida espiritual del otro yo es una comunión con este yo*»<sup>544</sup>. Una comunión que comporta una *reciprocidad*, una implicación activa por ambas partes, ya que no existe una comunión unilateral.

¿Cómo sucede esta comunión? «*Nosotros conocemos y percibimos la vida del otro, no solamente con la ayuda de lo que nos descubre, sino también de lo que nos vela*»<sup>545</sup>. A esta parte oculta y misteriosa del otro llegamos, señala Berdiaev, no por un método analítico, como hace el psicoanálisis freudiano, sino por una *participación* en la realidad primera del 'yo' (si no implico mi propio 'yo' difícilmente conoceré el 'yo' del otro) y por una *comunicación* mediante símbolos y signos que desvelan exteriormente la vida interior. El ámbito humano donde ambos factores de participación y comunicación se interrelacionan mayormente son el del amor y la amistad, caminos privilegiado de comunión.

### 3.2. La “propuesta” de la persona

Berdiaev propone una distinción interesante entre el 'yo' y la 'persona': si el primero es “puesto”, dado en la naturaleza humana, con un carácter indiferenciado, en el caso de la persona, ésta es “propuesta” en cuanto camino de realización.

*«El problema de la persona es el problema fundamental de la filosofía existencial. Yo digo “yo” antes de ser reconocido como persona. El yo es primero e indiferenciado; no supone una doctrina de la persona. El yo es “puesto” inicialmente; la persona es “pro-puesta”. El yo tiene la tarea de realizar en sí la persona, y esta realización es una lucha incesante»*<sup>546</sup>.

Una lucha dolorosa ante la cual muchos, incapaces de permanecer en el sufrimiento, prefieren perder su propia personalidad.

---

pensamiento occidental, cfr. T. SPIDLIK, *La spiritualità dell'oriente cristiano: manuale sistematico*. Roma, Pontificio Instituto di Studi Orientali 1985.

<sup>544</sup> CME, p. 114.

<sup>545</sup> CME, p. 114.

<sup>546</sup> CME, p. 165. J. Marías tiene una formulación parecida en torno al 'yo' cuando afirma que «*no es cierto que el “yo se pone”, ni tampoco podríamos decir “yo me pongo”. Yo me encuentro viviendo, no soy en modo alguno autor de mi realidad; podríamos decir más bien “soy puesto”, me descubro como alguien irreductible, de quien no puedo inmediatamente dar razón*» en J. MARÍAS, *Persona*. Madrid, Alianza 1996, p. 40.

La persona no es identificable con el individuo, ya que el individuo es una categoría de orden natural, biológico. «*La persona es, ante todo, una “categoría axiológica”, es la manifestación del Sentido de la existencia*»<sup>547</sup>. La persona no es de ningún modo una sustancia. Max Scheler define a la persona como «*unidad de nuestros actos y su posibilidad a la vez. La persona puede definirse como la unidad en la diversidad, como una unidad compleja abrazando espíritu, alma y cuerpo*»<sup>548</sup>. La persona no es la parte de un todo cósmico o social: está dotada de un sentido autónomo, y no puede ser convertida en medio, tal y como afirma el axioma kantiano. Es un todo, dado no en el mundo exterior de la naturaleza sino en el interior de la existencia.

La persona tiene un rostro, una biografía única y singular, una historia. El término original de persona significa “máscara” en relación a la representación teatral, con un doble sentido: el deseo de tener un rol en la vida, en la sociedad, pero también la necesidad de preservarse del mundo que lo rodea. La persona para su realización necesita de un ‘tú’, de otro que, como espejo no deformado, le permita reconocerse. Mediante el rostro, la persona entra en comunión con la otra persona. «*El rostro es el testimonio de que el hombre es un ser integral, y no desdoblado en carne y espíritu, alma y cuerpo. Significa la victoria del espíritu sobre la resistencia de la materia*»<sup>549</sup>. Es como un rayo que refleja la existencia divina. En la persona acontece lo divino en lo humano.

El cristianismo identifica el núcleo ontológico de la persona con el corazón: ve en él, no un elemento diferenciado de la naturaleza humana sino un todo. Todo hombre está llamado a ser persona. En ello consiste su vocación, una vocación especial, un destino en el mundo que cuando se realiza, evita “personalidades impersonales”. Una vocación creativa, llamada a crear.

Para nuestro mundo objetivado, la existencia de la persona representa una paradoja, un misterio: «*la persona es la antinomia encarnada de lo individual y de lo social, de la forma y de la materia, de lo infinito y lo finito, de la libertad y del*

---

<sup>547</sup> CME, p. 166.

<sup>548</sup> CME, p. 167.

<sup>549</sup> CME, p. 172.

*destino*»<sup>550</sup>. Está constituida por la unidad de lo finito y lo infinito, no es algo acabado sino que debe hacerse a sí misma, es algo dinámico.

Sólo se puede abordar adecuadamente el problema de la persona mediante la filosofía existencial. Ni la sociología, ni la filosofía social pueden llegar a la profundidad de la relación entre la persona y la sociedad ya que se trata de un problema de orden metafísico, existencial. Cuando se presenta la sociedad como un todo orgánico, conviene estar atento a no confundir organización con comunión. Éste ha sido el equívoco con el que han jugado todas las corrientes populistas como el fascismo, el hitlerismo, el comunismo, el eurasismo... donde la sociedad es el '*todo*' que dicta las funciones e identidades de las partes. Este planteamiento tiene un error de perspectiva que cuando se acepta acríticamente, la persona queda reducida al individuo. Berdiaev es claro en su planteamiento:

*«No es la persona la que forma parte de la sociedad, sino la sociedad la que forma parte de la persona: ella es uno de los contenidos cualitativos y que adquiere en el transcurso de su realización. Aquí es la persona la que contiene la sociedad, a la cual ella [la persona] no pertenece más que parcialmente»*<sup>551</sup>.

El mundo objetivo y socializado es un mundo cuantitativo, a diferencia del planteamiento y perspectiva existencial de la comunión: *«la comunión y la unión cognitiva y emocional no son realizables más que en el orden de la existencia, más que con un ser existente; ellas marcan siempre la irrupción en nuestro mundo de un mundo diferente»*<sup>552</sup>. No es suficiente una comunicación para que se dé una comunión, ya que aquella se basa en signos convencionales externos que permiten identificar rápidamente a la familia, la clase, la iglesia... Unión y comunión suponen el grado máximo de comunidad espiritual.

Berdiaev aborda el tema del fenómeno social de masas donde la persona queda diluida:

*«La vida de las masas obedece a la ley de la sugestión colectiva donde la persona desaparece. Abandonada a la masa, al movimiento de la masa, a la sugestión*

---

<sup>550</sup> CME, p. 180.

<sup>551</sup> CME, p. 187.

<sup>552</sup> CME, p. 191.

*colectiva, al instinto imitador, a las emociones e instintos inferiores de la masa, la existencia de la persona, lejos de elevarse, baja en cualidad»<sup>553</sup>.*

La masa no es el ‘*nosotros*’, al quedar abolidos la conciencia y el sentimiento del yo y del tú. Arrastrados por la máscara de los instintos y pasiones inconscientes, la masa se mueve por contagio e imitación. Cualquier espacio de soledad que le permita al hombre tomar conciencia de sí mismo, queda suprimido. Hasta los mismos líderes de masas no escapan a esta dinámica: *«los jefes de las masas son siempre una especie de “médium”: gobiernan las masas, pero también son gobernados por ellas»<sup>554</sup>.*

¿Cómo responder a esta fuerza imparable de las masas? ¿Qué es lo que permite que el hombre retome la conciencia de su dignidad personal? ¿De dónde partir cuando los panteísmos y nihilismos parecen tener la última palabra? ¿Es posible un cambio en el hombre sin perder su propia identidad personal?

El punto de partida está dentro del hombre: *«es en la conciencia de su vocación y de su destino donde se determina el cambio, la creación de lo nuevo con la conservación de lo idéntico, la unidad de la vida entera llamada a un fin superior»<sup>555</sup>.* El problema, por tanto, es despertar, provocar, encender esta vocación personal. Berdiaev afirma con gran agudeza: *«las grandes fuerzas que luchan a favor de la persona en el mundo decaído, son las fuerzas de la memoria, del amor y de la creación»<sup>556</sup>.*

Respecto al amor, señala que el gran problema con el que nos encontramos hoy es que el hombre experimenta *«una gran desafección hacia sí y que conlleva la pérdida de la propia conciencia de la persona, ya que la persona no se conoce más que por el amor. El amor es la intuición de la persona»<sup>557</sup>.* Es mediante el amor como se realiza la persona, ya que se supera la soledad y se realiza la comunión. El amor supone la persona, es una relación de persona a persona. Distingue dos tipos de amor: el amor ascendente, llamado *amor erótico*, y el amor descendente o *amor agápico*.

---

<sup>553</sup> CME, p. 196. Berdiaev, en nota a pie de página, remite a los estudios sobre el fenómeno de masas realizados por Le Bon, Freud y Simmel. Sabemos también que conoció la obra de Ortega, *La rebelión de las masas*, al citarla en *El destino del hombre contemporáneo*, o. c., p. 36.

<sup>554</sup> CME, p. 197.

<sup>555</sup> CME, p. 201.

<sup>556</sup> CME, p. 203.

<sup>557</sup> CME, p. 203.



*«El amor erótico, es la atracción ejercida por las alturas, el movimiento hacia lo alto, el éxtasis, el enriquecimiento del pobre, la reconstitución del ser fragmentario en su plenitud (...). El amor Agapé es un amor que desciende [amor-piedad, amor-compasión], no busca nada para sí, no pretende enriquecerse sino que da, dispuesto a todos los sacrificios, sumergido en un mundo que sufre y agoniza en las tinieblas»<sup>558</sup>.*

Estos dos tipos de amor son inherentes a la persona, necesarios para su realización:

*«Las relaciones con el otro no pueden ser únicamente ascendentes ni únicamente descendentes, es necesaria la unión, la unión de ambos. El amor únicamente erótico contiene un elemento demoníaco que destruye; el amor únicamente caritativo, descendente, tiene algo de humillante para la dignidad del otro. En esto consiste la complejidad del problema del amor, en sus relaciones con la persona»<sup>559</sup>.*

La memoria y la creación son las dos otras dos fuerzas que sostienen a la persona.

*«El hombre es un ser histórico, está llamado a realizarse en la historia: la historia es su destino. No solamente está obligado a vivir en la historia, sino a crear en la historia (...) Por el simple hecho de que está llamado a existir en la historia, está llamado a crear la cultura. La cultura es también su camino y su destino: pues el hombre es un ser creador que se realiza creando valores culturales»<sup>560</sup>.*

Sobre ambas, memoria y creación cultural, profundizaremos en el próximo capítulo.

### **3.3. Individuo, sociedad y estado a partir del ‘carácter’ de la persona**

La persona es el criterio y eje que permite valorar adecuadamente la función y tarea del individuo, la sociedad y el estado. El hombre es un individuo, pero no sólo

---

<sup>558</sup> ELH, p. 59.

<sup>559</sup> ELH, p. 60. Benedicto XVI aborda la relación entre ‘eros’ y ‘agape’ en su encíclica *Deus charitas est*, superando las contradicciones filosóficas (Nietzsche) y teológicas, por las cuales el amor cristiano sería solamente el amor descendente (ágape), mientras que el amor erótico (ascendente) es fuente de vicio: «Si bien el eros inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará “ser para” el otro. Así, el momento del agapé se inserta en el eros inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don» en BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus charitas est*, n. 17. Librería vaticana, Roma 2005.

<sup>560</sup> CME, pp. 206-207.

individuo. El individuo y la persona se encuentran reunidos en el mismo hombre, no como dos entidades distintas, sino como dos cualificaciones, como dos fuerzas. «*El individuo es una categoría naturalista, biológica, sociológica. El individuo es indivisible en relación a un todo: es un átomo*»<sup>561</sup>. La persona se presenta como principio, diferente a la naturaleza, la sociedad y el estado, dándoles su propia impronta: «*la persona no es una categoría naturalista: ella es una categoría espiritual. La persona no es algo indivisible, un átomo en relación a un Todo cósmico, específico y social. Lo que caracteriza a la persona es la libertad, la independencia por relación a la naturaleza, a la sociedad y al estado*»<sup>562</sup>.

¿Cómo sucede esta impronta? Por medio de una elección que forja el ‘carácter’ de la persona. Berdiaev mira en profundidad qué significa este término: toda persona tiene un carácter, que se manifiesta en una actitud frente al entorno que lo rodea.

*«Un temperamento es un don de la naturaleza, [mientras que] el carácter es una conquista, supone la libertad (...). El carácter de la persona significa siempre su independencia; consiste en su concentración y representa una libertad adquirida. La persona, el carácter de una persona, significa que el hombre ha hecho una elección, ha establecido una distinción, que no es indiferente, que no se confunde»*<sup>563</sup>.

Esta libertad se sitúa, no en el libre arbitrio, sino en la profundidad de la libertad espiritual que implica toda la existencia, de tal modo que no responder a esta exigencia de “deber ser una persona” sería negarse a sí mismo:

*«La libertad no se reduce a lo que afirma una declaración de los derechos del hombre: ella debe formar parte de una declaración de los deberes del hombre, la declaración del deber ser una persona, de manifestar su carácter personal. Podemos, y a menudo lo decimos, renunciar a la vida, pero no podemos ni debemos renunciar a la personalidad, a la dignidad humana, a la libertad de la cual depende la dignidad. La persona es inseparable de la conciencia de una vocación. Todo hombre debe tener esta vocación, independientemente de sus cualidades naturales»*<sup>564</sup>.

Ahora bien, para ello el hombre debe conquistar su libertad interior, ser fiel a sí mismo. Es el peso de la libertad que engendra dolor y sufrimiento. Y el hombre fácilmente renuncia a su libertad para no sufrir. Por ello, la realización de la persona

---

<sup>561</sup> ELH, p. 36.

<sup>562</sup> ELH, p. 37.

<sup>563</sup> ELH, pp. 50-51.

<sup>564</sup> ELH, p. 51.

exige un valor intrépido, es una *'tarea aristocrática'*, no en un sentido social sino interior, en relación a la propia dignidad personal, vinculada a los dones y cualidades de la persona. Se trata de una victoria sobre el temor de la vida y de la muerte.

La nueva espiritualidad tiene como tarea vencer el dualismo y ayudar a recuperar la unidad integral en el hombre:

*«La espiritualidad ha sido transferida a una esfera particular separada del problema del trabajo, del problema del cuerpo y de sus necesidades; se han querido resolver estos problemas fuera de toda espiritualidad y contra la propia espiritualidad»<sup>565</sup>.*

Contemplación y actividad, concentración espiritual y lucha son los rasgos del hombre nuevo, capaz de transfigurar el mundo: *«una espiritualidad cristiana, que podemos llamar comunitaria, pero que debe ser principalmente personalista, puesto que debe basarse en las relaciones de hombre a hombre, en la relación con el prójimo, con cada persona concreta»<sup>566</sup>.*

*«Es peligroso separar radicalmente la vida espiritual de la vida social»<sup>567</sup>.* Cuando Berdiaev habla de vida social le está dando un sentido amplio en el que se incluye la economía, el trabajo, las necesidades del cuerpo... Ambas realidades se condicionan mutuamente: *«la vida social depende completamente del estado espiritual de los hombres»* y, al mismo tiempo, *«la vida espiritual sufre la influencia de la vida social, las formas sociales marcan su impronta en todas las formas de espiritualidad»<sup>568</sup>.* Y así, por ejemplo, *«el conocimiento humano depende del grado de comunidad entre los hombres, de las formas de cooperación, del carácter del trabajo humano»<sup>569</sup>.*

No se trata de sacralizar las instituciones, de crear un estado teocrático que, supuestamente, resuelva los problemas y elimine el mal. Es más una tensión permanente por descubrir y realizar la verdad en cada cosa y relación:

*«La búsqueda del Reino de Dios y de la verdad no se limita al cuidado de la salvación personal, sino que se extiende a la salvación social (...) Y ésta no se realiza en una*

---

<sup>565</sup> ER, p. 223.

<sup>566</sup> ER, p. 225.

<sup>567</sup> ER, p. 219.

<sup>568</sup> ER, p. 219.

<sup>569</sup> ER, p. 220.

*simbolización de la vida pública, en la afirmación del carácter sagrado de la monarquía, de la nación, de la propiedad, de la tradición histórica; la salvación social depende exclusivamente de la realización de la verdad en las relaciones de hombre a hombre, del 'yo', del 'tú' y del 'nosotros', de la realización de la comunión y la fraternidad humanas»<sup>570</sup>.*

Atribuir a la sociedad, la nación o el estado un carácter existencial como el que se da a la persona es un error de planteamiento: *«las realidades colectivas pueden ser admitidas como individualidades, pero de ningún modo como personas, no tienen un centro existencial»<sup>571</sup>*. A dicho resultado se llega por medio de la objetivación y porque el hombre mismo confunde los criterios de valoración. La relación entre elección, juicio y realidad es de una importancia radical. Comenta Berdiaev: *«el desarrollo de los valores tiene una importancia capital para juzgar la realidad. Los hombres no reconocen una cosa como realidad y como valor superior más que porque la han elegido de antemano como valor»<sup>572</sup>*. Se reconoce al estado como realidad ontológica porque se ve en él un alto valor y porque se ama el principio del poder o se sufre el temor que ejerce:

*«El hombre tiene un valor más alto que la sociedad, la nación, el estado, pero él viene de ser aplastado por la sociedad, la nación y el estado convertidos en ídolos del mundo objetivado, decaído, de este mundo de la desunión donde las relaciones están basadas en el temor»<sup>573</sup>.*

Con ello no niega la necesidad de la sociedad, la nación y el estado sino que los resitúa a partir del centro de la persona: *«existe una comunidad y un comercio entre los hombres, sin el cual la persona no puede realizarse, existen funciones del estado que son necesarias para las relaciones entre los hombres. El hombre es un ser cósmico y un ser social. La persona se realiza en las relaciones cósmicas y sociales»<sup>574</sup>*.

Para Berdiaev la sociedad tiene dos fines: la cooperación o colaboración de los hombres entre ellos como lucha frente a la vida, y la comunidad o unión de los hombres.

*«El hombre no es sólo un ser histórico sino también un ser social, pero no como una parte determinada por la sociedad o miembro de ella, como afirman los sociólogos: al*

---

<sup>570</sup> ER, p. 208.

<sup>571</sup> EME, p. 151.

<sup>572</sup> EME, p. 155.

<sup>573</sup> CME, p. 189.

<sup>574</sup> EME, p. 151.

*contrario, la sociedad se encuentra en el hombre, y la sociabilidad es uno de los aspectos de la naturaleza humana. El hombre se realiza en la comunidad con los otros»<sup>575</sup>.*

Hay dos concepciones de la sociedad, bien como naturaleza o bien como espíritu.

*«La sociedad en cuanto espíritu se pone en movimiento por la búsqueda de la libertad, se basa en el principio de la persona y de las relaciones subjetivas, se mueve por el deseo de ver el amor y la misericordia en la base de la estructura social. La sociedad, en tanto naturaleza, está sometida a la ley del mundo (...) La sociedad es a la vez naturaleza y espíritu, los dos principios interactúan en ella, pero el principio natural domina el espiritual, la necesidad domina la libertad»<sup>576</sup>.*

Uno de los grandes engaños ha sido considerar la base natural de la sociedad como si se tratase de algo eterno y espiritual.

Toda esta transfiguración social ocurre como consecuencia del carácter personal de la vocación espiritual: *«la vocación siempre está vinculada al acto creador, ya que éste se dirige siempre al mundo, a los otros hombres, a la sociedad, a la historia»<sup>577</sup>.* Ahora bien, conscientes de que el hombre necesita la educación ascética de aprender a vivir en común: *«la única ascesis deseable es la que acostumbra al hombre a la vida común con sus prójimos, a la fraternidad»<sup>578</sup>.*

Después de todo este recorrido pormenorizado que hemos hecho, uno tiene la sensación de que los términos *libertad, experiencia, yo, creatividad, tú, persona, nosotros*, por citar los más significativos, tienen un peso específico, un valor en sí mismos, sin depender de un reconocimiento externo. Berdiaev nos ha introducido en una *'metafísica de lo cotidiano'* que desvela la superficialidad y el conformismo con el que solemos vivir. Por ello, la mejor tarea que podemos hacer es “volver a aprender lo que creíamos saber”, no como el fastidio de una repetición sino como el gusto de lo nuevo, de poder descubrir y decir ‘yo’ en cada cosa.

---

<sup>575</sup> EME, p. 240.

<sup>576</sup> EME, p. 246.

<sup>577</sup> ER, p. 211.

<sup>578</sup> ER, p. 124.



## Capítulo VII

### Historia y cultura

La historia y la cultura son los dos grandes raíles por los que transcurre el tren de la vida del hombre. Se presentan como camino por recorrer, como dirección y destino, donde el hecho de existir ya supone una novedad por desvelarse para todos. Nos lo acaba de recordar Berdiaev, con las siguientes palabras:

*«El hombre es un ser histórico, está llamado a realizarse en la historia: la historia es su destino. No solamente está obligado a vivir en la historia, sino a crear en la historia (...) Por el simple hecho de que está llamado a existir en la historia, está llamado a crear la cultura. La cultura es también su camino y su destino: pues el hombre es un ser creador que se realiza creando valores culturales»<sup>579</sup>.*

No le interesa defender tales o cuales ideas, corrientes o sistemas, sino plantear las condiciones de posibilidad para que el hombre sea él mismo y pueda realizarse. Él

---

<sup>579</sup> CME, pp. 206-207.

quiere ir al origen de todo: «*la idea maestra de mi vida es la idea del hombre, de su rostro, de su libertad creadora y de su predestinación creadora*»<sup>580</sup>.

Con esta firme convicción por el hombre y su libertad, Berdiaev se inserta dentro de la tradición filosófica rusa, con una visión concreta de la historia y la cultura: una filosofía de la historia que aprende a mirar las cosas por su destino y fin, de carácter antropocéntrico y con una visión integral. Nos lo explicaba Zenkovsky, cuando abordábamos la originalidad del pensamiento filosófico religioso ruso

*«Nuestra filosofía no es teocéntrica (aunque ella sea profunda y esencialmente religiosa en gran número de sus representantes), ni cosmocéntrica (si bien la filosofía de la naturaleza atrajo rápidamente su atención); ella se preocupa principalmente por el tema del hombre, de su destino y su camino, del sentido y finalidad de la historia. De hecho, en todo (incluso en los problemas abstractos) prevalece una perspectiva moral: es una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso (...) La inseparabilidad de la teoría y de la práctica, del pensamiento abstracto y de la vida, dicho de otro modo, el ideal de la “integridad” constituye efectivamente una de las aspiraciones capitales del pensamiento ruso (...) Es precisamente en el ser histórico, antes que en el estudio de la naturaleza o en los conceptos puros del pensamiento abstracto, como el principio de integridad deviene inevitable y necesario. De hecho, por su antropocentrismo, la filosofía rusa busca constantemente la “explicación” de la integridad que nos es “dada y propuesta”»<sup>581</sup>.*

La cultura es la expresión visible, pública, social, de esta ‘integridad’ del hombre. Ningún aspecto puede quedar fuera ni descentrado: cualidades, trabajo, familia, tiempo libre, salud, amistades, éxitos y fracasos. El reto será buscar y encontrar el eje, el centro que dé unidad, consistencia y crecimiento a todo, de forma armónica. Un centro que atraviese, al mismo tiempo, la profundidad del espíritu y la máxima expresión creativa visible. Dicha profundidad y grandeza a la cual el hombre está llamado nos sitúa en la ‘meta’, es decir, en lo que está más allá. Por ello, Berdiaev nos presentará la historia como filosofía de la historia, como ‘metahistoria’. Las preguntas por el sentido de la vida afectan tanto a los sujetos concretos como a los pueblos.

---

<sup>580</sup> CME, p. 207.

<sup>581</sup> V. ZENKOVSKY, o. c., pp. 10-12. El subrayado corresponde al autor.



## 1. La filosofía de la historia como metahistoria

¿Cómo comprender la historia? ¿Podemos emitir un juicio sobre épocas pasadas que no hemos vivido? ¿Y con qué criterio podemos juzgar dichas épocas? ¿No es acaso la historia una nueva *Torre de Babel* con la multiplicidad de datos, aproximaciones, teorías y métodos, impidiéndonos una visión de conjunto y un conocimiento adecuado? Estas preguntas nos remiten a otra más esencial: ¿tiene un sentido la historia?

### 1.1. El sentido de la historia

Berdiaev dedica su obra *El sentido de la historia*<sup>582</sup> a plantear y responder a nuestras preguntas:

«¿Qué es lo histórico? Para captarlo es preciso que ocurra una desintegración, una dicotomía en la existencia histórica y humana, para que surja la posibilidad de contraponer el objeto histórico al sujeto; es necesario que aparezca la reflexión para que dé comienzo el conocimiento histórico y nazca la posibilidad de construir una filosofía de la historia»<sup>583</sup>.

Con ello nos está indicando tres períodos en las relaciones de la conciencia humana con lo histórico: un primer período donde el hombre vive una existencia inmediata, integral y orgánica dentro de un determinado ordenamiento histórico estable; un segundo período como momento inevitable de división y desintegración; y un tercer momento como capacidad de reflexión aguda tras confrontar y contraponer los dos primeros períodos.

En esta dicotomización o desintegración, Berdiaev pone de manifiesto la implicación del sujeto dentro de la historia: es un '*ser histórico*' y no se puede prescindir de él a la hora de conocer la historia. Con ello, se distancia del dualismo de la crítica histórica ilustrada:

---

<sup>582</sup> N. BERDIAEV, *Smysl istorii. Opit filosofii čelovečeskoj sud'bi* [El sentido de la historia. Ensayo de una filosofía del destino humano]. Berlín, Obelisk 1923. Esta obra es un conjunto de conferencias que Berdiaev pronunció antes de su exilio y que, posteriormente, durante su estancia en Berlín les daría la forma de ensayo. No es difícil imaginar todo el peso existencial de sus palabras, tras haber sido obligado a dejar su tierra natal. Hacemos uso de la traducción española *El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano* (Madrid, Encuentro 1979) con las siglas SH.

<sup>583</sup> SH, p. 16.

*«El triunfo de la razón “ilustrada” dio origen a la ciencia que contraponen el sujeto cognoscente de la historia al objeto cognoscible, ciencia que ha avanzado grandemente en esta dirección. Ella ha llegado a distinguir, recopilar, acumular y conocer parcialmente muchas cosas, pero todo ello va unido a una profunda incapacidad de comprender la esencia misma de lo “histórico”»<sup>584</sup>.*

Nuestro autor hace notar que será el marxismo, con su doctrina del materialismo histórico, quien pondrá en evidencia las contradicciones del iluminismo, al considerar que toda conciencia humana es únicamente una superestructura derivada de unas determinadas relaciones de producción. Ahora bien, también el materialismo económico puede ser una ilusión más: *«no se comprende cómo los defensores de esta doctrina puedan reivindicar para sí una dosis de verdad mayor que la de otras doctrinas, que son simplemente una autoilusión engendrada por este reflejo»<sup>585</sup>*. Resuenan en estas palabras la paradoja de Mannheim, cuando nos lanzaba el reto: “si todo es ideológico, ¿es posible formular un juicio que nos haga salir de dicha ideología?”.

Pero, Berdiaev no es reactivo sino propositivo y ve en el marxismo una purificación que pone al hombre y al historiador frente a un dilema:

*«A nuestro modo de ver, el mérito negativo de este sistema es muy grande, porque aniquila todas las corrientes inconexas, semiideológicas, que han venido formándose en los siglos XIX y XX, y plantea un dilema radical: o entrar en comunión con el misterio del no-ser y hundirse en este abismo, o retornar al misterio interior del destino humano y volver a las tradiciones y a los sagrados valores interiores a través del crisol de la prueba y la tentación, recorriendo sucesivamente los diferentes estadios de esta época nuestra, destructora, crítica, negativa»<sup>586</sup>.*

Berdiaev se aventura en esta comprensión del “misterio interior del destino humano” a través de la filosofía de la historia: *«la filosofía de la historia tiene por objeto descubrir los fenómenos espirituales esenciales, los protofenómenos, a través de los cuales hay que tratar de penetrar el sentido de los desarrollos históricos»<sup>587</sup>*. Si

---

<sup>584</sup> SH, p. 20.

<sup>585</sup> SH, p. 22.

<sup>586</sup> SH, p. 23.

<sup>587</sup> NEM, p. 118. Al presentar la recepción del pensamiento de Hegel en Rusia, hemos hablado del auge de la filosofía de la historia como disciplina filosófica propia. Ahora bien, Berdiaev señala cómo la primera filosofía de la historia la encontramos en el libro del profeta Daniel cuando describe la caída de los imperios hasta quedar reducidos en cenizas; del mismo modo San Agustín también ofrecerá su visión, a partir de *La ciudad de Dios* (escrita entre los años 413-426). Más próximos a nuestro tiempo y dentro de un carácter profético y mesiánico, autores como Hegel, Saint-Simon, Comte y Marx muestran cómo «la

presenta la filosofía de la historia como *metahistoria* es porque ve en lo histórico la manifestación de lo metafísico.

Para poder penetrar en este sentido, la filosofía de la historia posee una gnoseología y una teoría del conocimiento propia, diferente de la sociología o la psicología, al partir de 'lo concreto' en oposición a 'lo abstracto':

*«Lo “histórico” es propiamente la forma del ser, pues el vocablo “concreto” significa literalmente “compacto”, que expresa una idea contraria a la del término “abstracto”, que quiere decir recortado, desunido, desintegrado. En la historia no hay nada de abstracto, y todo lo abstracto es, por su misma esencia, contrario a lo “histórico”. Lo abstracto puede ser objeto de la sociología; la historia sólo puede ocuparse de lo concreto»<sup>588</sup>.*

Van emergiendo poco a poco, los elementos que configuran la filosofía de la historia como metahistoria: partir del misterio de la existencia individual y concreta, preguntarse qué ha sucedido en la historia para poder afirmar que tiene un sentido y, por último, resaltar el peso ontológico que tiene la memoria como instrumento que nos ayuda a unir lo disperso con un significado. Analizamos cada uno de dichos factores.

#### **a) Paradojas en el hombre como ser histórico concreto**

*«La existencia del hombre en este mundo es una existencia histórica. Existencia es historia»<sup>589</sup>.* El espíritu como conciencia de sí, posibilita ver los acontecimientos históricos en la perspectiva del pasado, presente y futuro. Todo el esfuerzo irá dirigido a que el hombre eleve la mirada por encima de lo natural, tomando conciencia de sí mismo, fortaleciendo su propia 'autoconciencia' como microcosmos.

Según la concepción que se tenga de la historia, si se trata de una historia naturalista cerrada sobre sí misma o si se admite una historia abierta con sentido escatológico y existencial, las consecuencias serán distintas: *«el tiempo existencial, que todo hombre conoce por experiencia (“los felices no miran el reloj”) testimonia que el*

---

*filosofía de la historia no es únicamente un conocimiento del pasado: es también conocimiento del futuro, se esfuerza siempre en descubrir el sentido que no puede manifestarse más que el futuro»* en EME, p. 225.

<sup>588</sup> SH, p. 24.

<sup>589</sup> DHC, p. 10.

*tiempo está en el hombre, un hombre en el tiempo, puesto que éste depende de los cambios que se producen en el hombre»*<sup>590</sup>. Si la historia no es más que la prolongación de las fuerzas de la naturaleza, el hombre reproducirá periódicamente el mito de Sísifo, quien subiendo una y otra vez la piedra de la vida a la cumbre de la montaña, “el peso del destino fatal” se volverá contra él. En cambio, si la historia presupone la libertad del hombre, entonces es posible un cambio y novedad en el transcurso de los acontecimientos. «*El espíritu tiene una historia en tanto realización del destino»*<sup>591</sup>, donde el término ‘destino’ adquiere un nuevo significado.

Ahora bien, a poco que el hombre toma conciencia del valor del tiempo experimenta toda su paradoja, al estar marcado por la muerte y la espera.

*«El tiempo es un cambio en dos sentidos diferentes: en el sentido de la elevación de la vida, y en el sentido de la muerte. En esa parte de él mismo que llamamos futuro, el tiempo es temor y espera, angustia y alegría, preocupación y liberación (...). O el tiempo es irreal, ilusorio, vanidad y representa una deserción respecto a lo eterno: es lo que profesan la filosofía hindú, Parménides, el platonismo, Eckhardt. [O bien] el tiempo posee un valor ontológico, nos da la revelación del Sentido: es la concepción del cristianismo y el fundamento dinámico de la historia»*<sup>592</sup>.

El tiempo es una enfermedad mortal: «*el flujo del tiempo es desesperadamente triste, triste la mirada del hombre sobre el tiempo que huye»*<sup>593</sup>. Es la imposibilidad de alcanzar la plenitud de la alegría del presente, de un presente que toque la eternidad. No podemos vivir el gozo del instante como la plenitud de la eternidad. No sabemos cómo evitar que se repita el mal y el dolor del pasado, ni tampoco cómo retener en el presente lo bello, lo bueno, lo que amamos para que no se pierda en la nebulosa del olvido.

Berdiaev toma de las *Confesiones* de san Agustín este carácter paradójico sobre el tiempo: «*el pasado ya no existe más, el futuro no es todavía, y el presente que se disocia en presente y pasado se vuelve inalcanzable»*<sup>594</sup>. ¿Cómo responder a esta dificultad? San Agustín nos habla de tres presentes: el presente de las cosas pasadas, el presente de las cosas presentes y el presente de las cosas futuras: «*el pasado y el futuro,*

---

<sup>590</sup> EME, p. 233.

<sup>591</sup> ER, p. 205.

<sup>592</sup> CME, pp. 135-136.

<sup>593</sup> CME, p. 138.

<sup>594</sup> CME, p. 136. San Agustín aborda el tema del tiempo en el libro X de las *Confesiones* (obra escrita en los años 397 al 400).

*indispensables para mi destino, no existen más que en el interior de mi presente»<sup>595</sup>. Es mediante la memoria como encontramos el punto de unidad existencial entre pasado, presente y futuro. Ahora bien, no una memoria que tan sólo conserva el pasado sino que es activa y transfiguradora, una memoria creativa. Gracias a la memoria, el tiempo ya no es sólo una tristeza mortal sino que se abre a la espera, a la novedad, al cambio.*

Pero Berdiaev no se limita a “su problema” sino que siente como propios los acontecimientos de la historia, acentuando aún más la propia paradoja y contradicción:

*«En la profundidad mística, todo lo que aconteció en el mundo, tuvo efecto también dentro de mí mismo. Y he aquí que tropiezo con la contradicción básica de mi naturaleza contradictoria. Por un lado, vivo todos los sucesos de mi época, todo el destino del mundo, como sucesos que se producen dentro en mí mismo, como un destino mío particular; por otro lado, padezco el tormento de sentir que el mundo es ajeno a mí, que estoy lejos de todo, que no me identifico con nada (...). Continuamente experimenté la nostalgia de algo muy diferente, nostalgia de lo que trasciende»<sup>596</sup>.*

El tiempo y la eternidad se entrelazan en los acontecimientos y en los hombres. Por ello afirma: *«entiendo por historia el misterio de la existencia, el destino. Pensar históricamente significa que el tiempo está englobado en la eternidad, y que la eternidad irrumpe en el tiempo, de modo que el tiempo ya no está cerrado sobre sí mismo»<sup>597</sup>*. Veamos cuáles son las acepciones sobre el tiempo.

## **b) Tres niveles del tiempo: cósmico, histórico y existencial**

El principio y supuesto más radical de la filosofía de la historia es que la historia y lo ‘histórico’ no son sólo fenómenos sino noumeno, esencia que se revela:

*«En lo “histórico” se revela de un modo genuino la esencia del ser, la esencia interior del mundo, la esencia espiritual interior del hombre. Por su misma esencia, lo “histórico” es profundamente ontológico, no fenoménico; está arraigado en un cierto fundamento primordial profundísimo del ser y nos da la posibilidad de comprenderlo y de entrar en comunión con él. Lo “histórico” es una cierta revelación de la más profunda esencia de la realidad mundana, del destino del mundo y de lo que*

---

<sup>595</sup> CME, p. 137.

<sup>596</sup> AE, p. 23.

<sup>597</sup> ER, p. 204.

*constituye su núcleo fundamental: el destino del hombre. Lo “histórico” es una revelación de la realidad nouménica»<sup>598</sup>.*

Solamente podremos comprender el secreto de lo ‘histórico’ si lo miramos como algo nuestro, si el desvelarse de la historia lo percibimos como parte de nuestro destino. De este modo, «todas las épocas históricas, comenzando por las primordiales y acabando con la actual, son nuestro destino histórico, todo es nuestro»<sup>599</sup>.

Ahora bien, ¿cómo sucede este desvelarse de la esencia interior del mundo y el hombre en lo ‘histórico’? ¿Dónde se desvela para que pueda ser objeto de conocimiento y comunión? ¿Por qué determinados hechos, siendo los mismos, para unos individuos son significativos y para otros son indiferentes? Dicho de otro modo, ¿qué condiciones se requieren en el sujeto para que se perciba y reconozca la revelación de lo ‘histórico’?

Berdiaev nos ayuda a responder a estas preguntas mediante la distinción de tres tipos o niveles del tiempo que se complementan entre sí: el tiempo cósmico, el tiempo histórico y el tiempo existencial.

El tiempo cósmico es propio de los acontecimientos de la naturaleza: la formación de los continentes, la geografía y geología, el clima y las estaciones, tienen un impacto directo en la vida y costumbres de los pueblos. Si la tierra no produce su fruto y llega una gran hambruna, se provoca el efecto de migración de todo un pueblo. Dado el carácter cíclico de la naturaleza se representa figurativamente a este tiempo con un círculo.

El tiempo histórico es propio de los hombres y los pueblos, debido a su “ser histórico” como acabamos de ver. Si nos asomamos a la historia de un pueblo o ciudad, ellos mismos establecen las etapas, las fechas, los personajes, los lugares que han sido significativos. Todas las placas, monumentos, esculturas, murales o edificios traen al presente lo que sucedió en el pasado. El espacio y el tiempo se trascienden en la forma de hechos que se reviven mediante exposiciones, representaciones, cuentos, leyendas, tradiciones, fiestas, archivos y documentos. La forma de representar a este tiempo es la línea.

---

<sup>598</sup> SH, p. 26.

<sup>599</sup> SH, p. 27.

Por último, Berdiaev nos habla del tiempo existencial. Se trata de la irrupción de acontecimientos dentro del tiempo histórico, dándole un sentido más elevado y profundo a la misma historia. Recibe también el nombre de *'metahistoria'* por tratarse de hechos que nos permiten comprender mejor la propia historia. Figurativamente, lo representa con una línea vertical que al impactar sobre la línea horizontal de la historia provoca en ésta un punto, que al mismo tiempo es un brote desde dentro.

Lo interesante es el tipo de relación que establece entre los diferentes tiempos. Así nos lo explica:

*«Los acontecimientos de la historia se producen en un tiempo diferente al de los acontecimientos de la naturaleza: ellos tienen lugar en el tiempo histórico, mientras que los acontecimientos de la naturaleza suceden en el tiempo cósmico. El tiempo cósmico es cíclico: el tiempo histórico es una línea que se lanza hacia delante (...) La historia sale del ciclo cósmico y tiende hacia el futuro. En la historia hay una necesidad aplastante, el poder de la masa domina, lo individual está ahogado por lo genérico. Y, sin embargo, la historia está llena de una novedad que entra en su escatología y arrastra hacia un fin que aporta una solución al todo. Únicamente es gracias a esto por lo que la historia no es una comedia definitivamente odiosa y absurda. No solamente los acontecimientos del tiempo histórico irrumpen en el torbellino de los acontecimientos del tiempo cósmico abriendo una salida al círculo, sino que en estos acontecimientos del tiempo histórico irrumpen igualmente los acontecimientos del tiempo existencial, no sometidos a la medida matemática; interrumpen la sucesión de los acontecimientos históricos, les comunican un sentido más elevado, difunden la luz respecto al destino del hombre»<sup>600</sup>.*

El hombre se ve luchando, por una parte, contra la naturaleza que tiende a encerrarlo en lo biológico y, por otra, contra la necesidad social que lo reduce a una pieza de mecanismo. La vida y su historia, que sería una tragedia o una “comedia odiosa y absurda”, se convierten en una novedad gracias a determinados acontecimientos que suceden de forma imprevista y deseada. Por su capacidad para cambiar y dar una nueva orientación a la vida y a la historia se llaman “acontecimientos del tiempo existencial”.

La relación entre lo histórico y lo existencial es mutua, no se anulan sino que se necesitan y completan mutuamente: *«todo lo que sucede en el tiempo existencial sigue una línea vertical y no horizontal. Sobre la línea horizontal, este tiempo no forma más que un punto que marca la aparición de la profundidad en la superficie»<sup>601</sup>*. Como si se tratase de algo esperado, de una exigencia que se despierta por un encuentro, el tiempo

---

<sup>600</sup> EME, p. 191.

<sup>601</sup> ELH, p. 293.

histórico y el tiempo existencial se corresponden generando una novedad en torno a ellos.

¿Cuáles son estos acontecimientos metahistóricos que irrumpen en los acontecimientos históricos? Son principalmente dos: los actos creativos y la revelación de Dios en la historia por medio de Jesucristo.

*«Podemos llamar a esta irrupción, una metahistoria que brota de la profundidad existencial. No solamente lo metahistórico rompe el ciclo cósmico, sino que destruye igualmente el determinismo del proceso histórico, rasga la objetivación. De este modo, la aparición de Jesucristo es ante todo un acontecimiento metahistórico (...) Los actos creativos del hombre en los cuales surge la vida nueva y que deben conducir a un fin que sea la solución de todo, salen de este plano»<sup>602</sup>.*

*«Todo lo que es significativo en la historia, todo lo que es verdaderamente grande en la historia es debido a un impulso hacia lo existencial, es una expresión de la subjetividad creativa (...). Hay en la historia una meta-historia que no es el producto de la evolución histórica. La historia tiene un lado milagroso que no se explica por la evolución histórica ni por las leyes históricas: los milagros de la historia son debidos a la irrupción de acontecimientos del mundo existencial en el mundo histórico que es demasiado limitado para contener estos acontecimientos tal y como se producen, es decir, en su estado completo. La revelación de Dios en la historia es una de estas irrupciones del tiempo existencial en el tiempo histórico. Todos los acontecimientos significativos de la vida de Cristo han evolucionado en el tiempo existencial y no hacen más que transparentarse en el tiempo histórico, dentro de la pesadez de la objetivación»<sup>603</sup>.*

Podrían parecernos dos realidades totalmente distintas, una como hecho religioso y otra como hecho cultural, personal. Y, sin embargo, Berdiaev las une a partir de lo que significa la aparición del cristianismo en el mundo antiguo y el mundo judío: *«la historicidad y la dinamicidad excepcionales del cristianismo van ligadas al hecho de que éste revela (por primera vez y de un modo definitivo) al mundo el principio de la libertad espiritual, desconocida para el mundo antiguo y, en cierto modo, para el mundo judío. La libertad cristiana presupone que el verdadero sujeto de la acción histórica es un sujeto libre, un espíritu libre»<sup>604</sup>*. La prueba de esta libertad es su

---

<sup>602</sup> EME, p. 192.

<sup>603</sup> ELH, p. 293.

<sup>604</sup> SH, pp. 100-101. Esta afirmación es la tesis de fondo de la obra *El sentido de la historia*, mostrando cómo la concepción cíclica del mundo antiguo grecorromano impedía percibir la historia como una continuidad; por el contrario, con el pueblo hebreo comienza esta conciencia a partir de la Revelación de Dios que tendrá su cumplimiento en Jesucristo al desvelar a Dios como persona que tiene una relación singular y personal con el hombre. Cfr. cap. IV, “La historia celeste. El tiempo y la eternidad”, cap. V “El destino del pueblo hebreo” y cap. VI “El cristianismo y la historia” en *El sentido de la historia*, o. c., pp. 65-115.



capacidad creativa, ese fundamento personal último que le permite recomenzar de nuevo, volver existencial lo que es rutinario, sentirse parte del destino de los hombres<sup>605</sup>.

Si la historia tiene un sentido y el hombre se siente protagonista de ella, el criterio de valoración de cada período y época hay que situarlos más allá de sí mismos. De este modo, hasta los fracasos son providenciales:

*«Por muy paradójica que parezca, lo propio de la historia no es encontrar su resolución en un cierto instante, en un cierto período de tiempo, sino permitir manifestarse todas las energías espirituales y todas las contradicciones, para que se despliegue la tragedia que ella encierra en todos sus matices y, sólo al final, se revele plenamente la verdad que da sentido a todo. Sólo entonces este sentido proyectará una luz retrospectiva sobre todos los períodos precedentes; en cambio, el sentido parcial de una de las épocas de la historia nunca podrá abarcar la totalidad de la misma (...) Nuestra concepción de la historia como fracaso no significa en absoluto que consideremos a aquélla como absurda, pues, en nuestra opinión, tal fracaso es realmente providencial; él nos indica que la vocación suprema del hombre y de la humanidad es metahistórica, que sólo en la metahistoria es posible resolver todas las contradicciones fundamentales de la historia»<sup>606</sup>.*

Otra consecuencia del sentido de la historia es afirmar que se da un 'progreso': *«la idea del progreso es fundamental para una metafísica de la historia (...). No debe confundirse con la de evolución. La idea de progreso presupone que el proceso histórico tiene una meta que le da sentido»<sup>607</sup>*. Las raíces de esta concepción del progreso son mesiánico-religiosas. Cuando se eliminan dichas raíces se convierte en una adoración del futuro a expensas del presente y del pasado: el destino de la humanidad

---

<sup>605</sup> La obra *El sentido de la creación*, que hemos podido comentar anteriormente, documenta esta capacidad creativa del hombre en todos los órdenes de la vida (arte, belleza, amor, sociedad, cultura...). Esta obra se publicó por primera vez en Moscú, en 1916, mientras que *El sentido de la historia* aparece en Berlín, en 1923, por lo que son correlativas en el tiempo y en la reflexión intelectual y existencial de Berdiaev.

<sup>606</sup> SH, pp. 162-163. Massimo Camisasca recoge tres corrientes como tres modos de establecer la relación entre presente y pasado. La primera, representada por Marc Bloch en *Apología para la historia o el oficio de historiador* (París, 1949): afirma que el pasado interesa en cuanto que es útil al presente y nos ayuda a vivir mejor; el problema que se plantea es reducir la historia a una apología del presente en clave de progreso de lo peor a lo mejor, una lectura propia de vencedores y de sistemas totalitarios. Una segunda corriente sostiene que la historia es siempre y sólo un dar forma al pasado sin mayor pretensión, una comprensión del mundo pasado por el pasado mismo; así se presenta la obra de Johan Huizinga, *El concepto de la historia* (Leiden, 1947), con el inconveniente de que esta fijación en el pasado impide la relación de conocimiento entre pasado humano y presente humano. La tercera corriente, propia de Henri René Marrou en *De la connaissance historique* (París, 1973), establece el presente como horizonte e hipótesis de lectura para verificar en el pasado, de modo que éste lanza luz sobre el presente. Esta última corriente estaría en la línea del pensamiento de Berdiaev. Cfr. M. CAMISASCA, *Historia, filosofía y literatura*, publicado por el Centro Cultural "Il Cantiere", Bergamo 1984, p. 1-23.

<sup>607</sup> SH, p. 165. El subrayado corresponde al autor.

llegará un momento en que alcanzará su perfección y se resolverán todas sus contradicciones. Así lo han creído Comte, Hegel, Spencer, Marx. Este es el *sentido positivista* del progreso. «*La religión del progreso considera a todas las generaciones y épocas humanas como desprovistas de valor y de significado, como meros instrumentos al servicio de la generación última*»<sup>608</sup>.

Retomamos el tema de la memoria, apuntado anteriormente, para entender mejor cómo sucede este descubrir el sentido interno de los hechos.

### c) Valor ontológico de la memoria

Lo que responde a la fugacidad del presente que “ya pasó”, lo que permite conservar el pasado como algo nuevo y lo que anticipa el futuro, como algo esperado y no temido, es la memoria. Berdiaev descubre en san Agustín todo el valor ontológico de la memoria como conciencia de sí mismo, de su propia alma o corazón:

*«La memoria es lo que resiste ontológicamente al tiempo. Sólo ella conoce el misterio interior del pasado. Es la acción de la eternidad en el tiempo. La conciencia del yo está vinculada a la memoria, y es la memoria en su fondo metafísico la que nos revela toda la historia del pasado como nuestra aventura personal»*<sup>609</sup>.

La memoria, por tanto, cimienta y da unidad a la persona. Ahora bien, no se trata de un mero recuerdo o de una función intelectual más, dentro de las capacidades cognoscitivas del hombre. En Berdiaev tiene un sentido más profundo al presentarla como *memoria creativa*, transfigurativa: «*el secreto del encanto que posee el pasado histórico se encuentra en la memoria activa y transformadora. La memoria no reconstruye el pasado tal y como fue: lo transfigura en algo eterno*»<sup>610</sup>. Su misma *Autobiografía espiritual* es una ejemplificación de este dinamismo:

*«La memoria en el hombre es un profundo misterio metafísico (...) ¿En qué estriba este misterio? En que la memoria del pasado es creadora, es memoria que transfigura las cosas, realiza su elección, pero no reproduce el pasado de una manera pasiva. La belleza del pasado no es la belleza de la existencia empírica del pasado, sino que es la belleza del presente, de un pasado transfigurado y convertido en presente»*<sup>611</sup>.

---

<sup>608</sup> SH, pp. 167-168.

<sup>609</sup> CME, p. 146.

<sup>610</sup> EME, p. 239.

<sup>611</sup> AE, p. 263.

*«La memoria y el olvido se alternan. Con el tiempo me olvido de muchas cosas, muchas cosas desaparecen de mi conciencia, pero, sin embargo, se conservan en lo más profundo de ella (...). En la memoria existe una fuerza resucitadora, la memoria quiere vencer a la muerte. Y llega el momento en que de nuevo recuerdo cuanto había olvidado. Esta memoria tiene un carácter de transfiguración activa»<sup>612</sup>.*

Una segunda función de la memoria, tras dar unidad a la persona, se refiere a la historia en cuanto tal: *«la memoria histórica es la manifestación más profunda del espíritu de la eternidad de nuestra realidad temporal. Ella asegura el vínculo entre los tiempos. La memoria es el fundamento de la historia. Sin ella, no habría historia»<sup>613</sup>.*

Y el nexo interno de esta memoria nos viene dado por la ‘tradición’, entendida como vivencia interior que me permite entrar en comunión con el espíritu de otras épocas, sintiéndome parte de un destino común. *«La tradición es precisamente esta memoria interior en cuanto transferida al destino histórico»<sup>614</sup>.* Un conjunto de documentos, desprovistos de vida, nunca nos dará la posibilidad de conocer lo ‘histórico’, de ponernos en comunión con él mismo. No basta con trabajar sobre documentos históricos (por más que sea una tarea importante y necesaria), es preciso transmitir la tradición a la que va ligada la memoria histórica. La tradición, por tanto, es comunión con el objeto de estudio, de modo que si esto no se da, la historia se convierte en un material inerte: *«un cierto misterio fundamental que venía dado a través de la comunión con la Tradición, a través de la comunión con el objeto, se disipa para dejar detrás de sí el material inerte, el cadáver de la historia»<sup>615</sup>.* Y, a su vez, la tradición es comunión con otros sujetos, incluso de otras épocas, a partir de la profundidad del propio espíritu:

*«No es posible comprender ninguna de las grandes épocas de la historia (el Renacimiento, el florecimiento de la cultura medieval, el apogeo de la cultura helénica) más que a través de la memoria histórica, en cuyas revelaciones podemos reconocer nuestro pasado espiritual, nuestra cultura, nuestra patria. Para*

---

<sup>612</sup> AE, p. 34.

<sup>613</sup> SH, p. 73.

<sup>614</sup> SH, p. 28. Son palabras del primer capítulo de *El sentido de la historia*, o. c., cuyo título es “Sobre la esencia de lo histórico. La importancia de la tradición”.

<sup>615</sup> SH, p. 21.

*comprender las grandes épocas de la historia es necesario vivirlas interiormente, asumirlas en nuestro propio destino»<sup>616</sup>.*

Plantear la historia en estos términos no deja espacio a la indiferencia ni a la ambigüedad, ya que nos hace responsables unos de los otros, unidos por el mismo destino como si se tratase el de la propia familia. En ocasiones, este destino puede vivirse como un peso inevitable que supera nuestras fuerzas. ¿Estaremos ante un nuevo *fatum* como el del Mundo Antiguo con sus tragedias? O, por el contrario, ¿consideraremos la historia como una “comedia odiosa y absurda”, donde la mejor opción es salirse de ella? La tercera opción es mirarlo todo como tensión dramática, que no niegue ningún elemento y ponga en el centro la libertad del hombre.

## **1.2. El drama de la historia**

### **a) Fuerzas que actúan en la historia: la Providencia, el destino y la libertad humana**

Berdiaev se inspira en Fabre d'Olivet y su obra *Historia filosófica del género humano*<sup>617</sup> a la hora de comprender la historia de las sociedades humanas, a partir de la interacción de tres principios: la necesidad (*le Destin*), la Providencia divina (*la Providence*) y la voluntad humana (*la volonté de l'Homme*). Estos principios siempre están presentes y cada uno de ellos actúa constantemente sobre los otros. Si se niega uno de ellos, no tardará en manifestarse una reacción contraria que trate de restablecer el equilibrio necesario.

Este conjunto de fuerzas es el que confiere a la historia su propia complejidad. Entender cada uno de dichos principios permite juzgar las cosas desde dentro, sin esquematismos ni censuras. El primero de ellos es el más inmediato de reconocer: las circunstancias en las que se encuentra el hombre se presentan en ocasiones como viento impetuoso o corriente marina que arrastra a los pueblos. Se trata de la fuerza del

---

<sup>616</sup> SH, p. 28.

<sup>617</sup> A. FABRE D'OLIVET, *Histoire philosophique du genre humain; ou L'homme considéré sous ses rapports religieux et politiques dans l'état social, à toutes les époques et chez les différents peuples de la terre* (París, 1910).

*destino y la necesidad*. Llama la atención con qué realismo y concreción Berdiaev describe en qué consiste este destino:

*«El destino actúa en la formación de los grandes imperios y en su destrucción, en las revoluciones y contrarrevoluciones, en la loca carrera de la riqueza y en la ruina, en la seducción que ejercen los placeres de la vida y en los sufrimientos infinitos. El destino hace a la persona humana el juguete de las fuerzas irracionales de la historia. La astucia hegeliana de la razón es destino (...). La fuerza de la técnica, creada por la razón humana para incrementar el poder del hombre, es destino»<sup>618</sup>.*

Con la aparición del cristianismo, el término destino adquiere un nuevo significado. Ya no se trata de una imposición de lo alto que anula al hombre o la impotencia del propio límite (el *fatum* del mundo antiguo), sino que adquiere la forma de un camino, de una dirección y sentido, que se le revela al hombre para que, recorrido en libertad, pueda descubrir por experiencia que es fuente de vida y, por tanto, verdadero. Así nos lo explica nuestro autor:

*«El destino (y ésta es la gran revelación que distingue al mundo cristiano del antiguo) se basa sobre la libertad, mientras que, por el contrario, el mundo antiguo no comprendió la libertad. Lo vemos en el destino subyacente a la tragedia antigua, basada sobre el “fatum”. El mundo pagano antiguo había perdido el sentimiento de la libertad y sólo conservaba un oscuro presentimiento de ella. En el cristianismo, las cosas cambian radicalmente: el destino del hombre está ligado a la libertad primordial y por eso se puede decir que la conciencia cristiana es la única que ha llegado a la idea de la Providencia divina (...). La Providencia divina no tiene nada que ver con la necesidad o la coacción, sino que es la conjunción antinómica de la voluntad divina con la libertad humana»<sup>619</sup>.*

Liberados del fatalismo, el centro se desplaza hacia la nueva libertad en el hombre que, por una parte, debe reaprender a relacionarse con las circunstancias y necesidades del mundo natural, y por otra, a reconocer los signos de la Providencia en su vida.

---

<sup>618</sup> EME, p. 237.

<sup>619</sup> SH, p. 78.

## b) El hombre libre como protagonista de la historia

Con el cristianismo se revela al mundo, por primera vez y de un modo definitivo, el principio de la libertad espiritual, desconocida para el mundo griego y, en cierto modo, para el mundo judío al estar más centrado en la conciencia de pueblo. Esto tendrá como consecuencia que *«la libertad cristiana presupone que el verdadero sujeto de la acción histórica es un sujeto libre, un espíritu libre»*<sup>620</sup>.

La condición de microcosmos en el hombre, le lleva a reproducir dentro de sí todo el dramatismo del destino humano que *«no es sólo terrestre, sino también celeste, no sólo es histórico, sino, además, metafísico, no es sólo humano, sino, a la vez, divino; en definitiva, es, al mismo tiempo, un drama humano y divino»*<sup>621</sup>. Para entender y responder adecuadamente a este drama la ayuda no puede venir de los “filosofemas abstractos” de la lógica formal sino de los “mitologemas concretos”<sup>622</sup>, que muestran la afinidad interior entre la vida y el destino de lo divino y lo humano.

*«A nuestro entender, la historia no es solamente la revelación de Dios al hombre, sino también el movimiento de respuesta a través del cual el hombre se revela a Dios. Toda la complejidad del proceso histórico radica en la interacción íntima de estas dos revelaciones, pues la historia no es tan sólo el plan a través del cual Dios se revela al hombre, sino también la revelación mediante la cual el hombre responde a Dios; por eso es una tragedia tan compleja y terrible. Si la historia fuese únicamente la revelación de Dios y la percepción gradual de ésta, en modo alguno sería tan trágica. La tragedia, el drama de la historia, predeterminados al interior de la misma vida divina, derivan del hecho de que el misterio de la historia es el misterio de la libertad»*<sup>623</sup>.

Con estas afirmaciones volvemos a sentir todo el peso de nuestra libertad, ya que a través de ella no solamente está en juego la aceptación de la revelación de Dios sino lo que el hombre puede revelar de sí mismo. *«Si no existiese la libertad, tampoco existiría la historia. La libertad es el fundamento metafísico primordial de la*

---

<sup>620</sup> SH, p. 101.

<sup>621</sup> SH, p. 46.

<sup>622</sup> Cuando Berdiaev nos habla de “filosofemas abstractos” está pensando en el monismo de Spinoza, de los hindúes o del mismo Hegel. Si todo se reduce a un principio Absoluto, quedan sin explicar el problema de la existencia del mundo, su multiplicidad, su historia, la novedad, la libertad, el mal... Por el contrario, el mitologema por medio del “mito” nos da la verdadera clave para resolver el enigma de la metafísica de la historia. *«El mito no es algo opuesto a lo real, sino que, por el contrario, nos muestra una realidad más profunda»* en SH, 56. Es en lo concreto como percibimos la estructura dialógica de la realidad, el encuentro de libertades, la espera y el cumplimiento, la pregunta y la respuesta, lo antiguo y lo nuevo, lo determinante y lo circunstancial.

<sup>623</sup> SH, pp. 59-60.

*historia*»<sup>624</sup>. ¿Quién no se conmueve al pensar que por el sí mutuo de nuestros padres, existimos cada uno de nosotros?

Pero, el hombre no está sólo frente a la necesidad sino que cuenta con la ayuda de la 'gracia': «*la gracia no contradice la libertad, sino que es una identificación interior con ella; la gracia vence las tinieblas irracionales de la libertad y hace posible un amor verdaderamente libre*»<sup>625</sup>. Toda gracia es siempre en referencia a la persona de Jesucristo, ya que es en él donde se conjugan el misterio de Dios y el misterio del hombre, verdadero Dios y verdadero hombre. La consecuencia inmediata que saca Berdiaev es que «*a través de Cristo, lo metafísico y lo histórico dejan de estar separados. Lo metafísico se hace histórico y lo histórico se hace metafísico*»<sup>626</sup>. Sin la libertad del hombre no puede manifestarse visiblemente toda la profundidad metafísica de la existencia, y sin el sentido de la historia descubierto como don, gracia, el hombre quedaría a merced de las fuerzas cósmicas o de la necesidad social.

Es solamente en el camino de una experiencia como se van desvelando y clarificando los factores que entran en juego en la 'metahistoria'. Y la modalidad en la que se hace visible dicha experiencia, individual o comunitaria, es la cultura.

## **2. La cultura como camino de realización del propio destino**

En nuestro primer capítulo presentamos el estudio de Berdiaev *Sobre la cultura*<sup>627</sup>, donde nos ayudaba a entender que la crisis política, social y económica que vivía Rusia en torno a los años veinte tenía una raíz cultural y espiritual: se pierde el valor simbólico de la cultura para reducirla a un producto efímero; los intelectuales olvidan su vocación de servicio al pueblo, quedando prisioneros de los dictados del

---

<sup>624</sup> SH, p. 60.

<sup>625</sup> SH, p. 62.

<sup>626</sup> SH, p. 61.

<sup>627</sup> N. BERDIAEV, "O kulture" [Acerca de la cultura] en *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii* [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los opositores de la filosofía social]. Berlín, Obelisk 1923. Primera traducción italiana en *La Nuova Europa* 6/354 (2010) y publicada en la compilación de ensayos de Berdiaev, con el título *Pensieri controcorrente*. Milán, La Casa di Matrona 2007, pp. 83-98. Cuando se publica este texto en 1923, en Berlín, Berdiaev acaba de ser exiliado por lo que el interlocutor es la nueva *intelligentsia* rusa que acaba de asumir el poder.

poder; la descristianización progresiva de los diferentes ámbitos de la vida trae consigo una deshumanización sistemática.

Pero, también veíamos la mirada esperanzadora de nuestro autor en los momentos de dificultad y oscuridad, cuando parece que todo se acaba. Nos decía que «*el otoño de una cultura*» es el período más espléndido y refinado, ya que en el contraste se desvelan aspectos nuevos que son imperceptibles en las fases de esplendor. Todo su interés por la cultura tiene una motivación precisa:

*«La cultura es el camino irreversible del hombre y la humanidad. No se la puede eludir. Es indispensable recorrer hasta el fondo los caminos de la cultura para ir más allá de la cultura, hacia el ser superior creativo (...) La cultura no está en el último, sino en el penúltimo lugar. De esto se dan cuenta los creadores que experimentan la crisis de la cultura. Ellos se encuentran frente a la tarea última de traducir la cultura en una nueva realidad. De esta forma nos acercamos al apocalipsis de la cultura»<sup>628</sup>.*

Es en la historia donde han quedado las huellas de encuentros y desencuentros, de posibilidades y frustraciones, de cumbres y abismos. Por ello, Berdiaev mira al pasado para entender mejor el presente. No le interesa defender ninguna época histórica sino ayudar al hombre a tomar conciencia de su propio destino y responsabilidad histórica, a creer en sí mismo. Quiere darle los criterios que le permitan distinguir cuándo un camino conduce a su término y cuándo termina en un laberinto. Nosotros seguimos su estela, planteándonos las siguientes preguntas: ¿por qué toda la expectativa generada en el Renacimiento termina en el desencanto y frustración de los siglos XIX y XX? ¿Qué hay de verdad en el término ‘*revolución*’ que seduce tanto a hombres y pueblos? ¿Es posible una visión orgánica del hombre y la sociedad, después de tanta crisis? Respondiendo a estas preguntas se irán destilando los factores que configuran la cultura como camino de realización del propio destino.

## **2.1. Del esplendor del Renacimiento a la crisis actual de creatividad y cultura**

Edad Antigua, Edad Media, Renacimiento y Edad Moderna jalonan la historia hasta llegar a la Edad Contemporánea. Se trata de una visión convencional que nos permite establecer determinadas reglas comunes para poder entendernos, como si se

---

<sup>628</sup> Pco/SC, pp. 96-97.



tratase del aprendizaje de un idioma nuevo. Lo realmente interesante es perforar esa primera capa superficial de lo genérico y llegar hasta las zonas lacustres donde el agua recorre ríos subterráneos, forma cavernas milenarias de estalagmitas y estalagmitas o salta a la superficie con el vértigo de una cascada o la potencia de un géiser.

Berdiaev deshace los tópicos de cada época planteando las paradojas y antinomias internas a cada período. Desvela la tensión o lucha de fuerzas, dentro de una continuidad en lo que cada generación ha recibido y en lo nuevo que se le abre. Veamos algunos ejemplos, centrándonos fundamentalmente en el período del humanismo renacentista.

Una primera antinomia la encontramos entre lo religioso y lo secular. Cuando nos asomamos a las profecías de Joaquín de Fiore, a la humanidad desbordante de Francisco de Asís, al genio de Dante o a la pintura de Giotto, nos encontramos con un verdadero «*renacimiento medieval cristiano*» que anticipa en casi dos siglos lo que los historiadores considerarán como propiamente Renacimiento. «*Se trata de uno de los momentos más extraordinarios de la cultura espiritual de la Europa Occidental. En él se plantea la gran tarea de un renacimiento puramente cristiano y se ponen las bases de un humanismo igualmente cristiano, completamente diferente del de la Edad Moderna*»<sup>629</sup>. Toda la escuela ascética del Medievo, a través de los monasterios y el ideal de la caballería, forjará una personalidad humana que tendrá su máxima expresión y visibilidad en la época renacentista.

Ahora bien, el «*defecto*» de la época medieval fue la realización forzada del Reino de Dios, sin el consenso y la participación de las energías libres y autónomas del hombre. Con el Renacimiento se vuelven autónomos el arte, la ciencia, la vida política, la vida económica, toda la sociedad y toda la cultura.

*«Este proceso de diferenciación y autonomización es lo que se ha dado en llamar la secularización de la cultura humana. Hasta la religión se seculariza. El arte y el saber, el estado y la sociedad, sufren este proceso de secularización progresiva. Todos los sectores de la vida social y cultural se independizan y devienen libres. Esta es la característica fundamental de la historia moderna. El paso de la historia medieval a la moderna supone una especie de viraje de lo divino a lo humano (...), del centro a la periferia, un tránsito de la cultura religiosa medieval a la cultura laica, pues el centro de gravedad se desplaza desde la profundidad divina a la creatividad*

---

<sup>629</sup> SH, p. 117.

*puramente humana. El nexo espiritual con el centro de la existencia comienza a debilitarse cada vez más»<sup>630</sup>.*

Las energías se liberan del centro, pero también se superficializan. Si el cristianismo había descubierto al hombre espiritual, con el Renacimiento la atención se desplaza al hombre natural, surgiendo una nueva contradicción.

La segunda antinomia se plantea en torno al concepto de naturaleza. La naturaleza posee un carácter ambivalente al presentarse, al mismo tiempo, como belleza que conmueve y poder amenazador. Respecto al primer aspecto, el hombre renacentista se inspira en el Mundo Antiguo, seleccionando un aspecto: la forma de la belleza como un fin en sí misma, desprovista de todo su valor simbólico. Su conversión a la naturaleza y a la Antigüedad consiste en la búsqueda de formas perfectas en todos los sectores de la creatividad humana. Pero, *«el Renacimiento no fue monolítico ni por un solo instante, no podía ser un mero retorno al paganismo. El Renacimiento fue una realidad extremadamente compleja, en cuanto que estaba basada en el violento conflicto ente los principios paganos y cristianos de la naturaleza humana, principios eternos inmanentes y transcendentales»<sup>631</sup>.*

En relación al poder y fuerza cósmica de la naturaleza, en el Renacimiento sucede una “revolución” que cambiará por completo la percepción del hombre de sí mismo y con respecto a la naturaleza. Nos referimos a la introducción de la máquina en la vida de las sociedades humanas. La revolución de la máquina ha cambiado radicalmente toda la estructura y el ritmo de la vida al transformar la relación del hombre con la naturaleza: por una parte, el hombre puede dominar la naturaleza y beneficiarse de sus recursos, pero, por otra parte, el hombre se desarraiga de su ligazón orgánica con ella. La máquina, sometiendo los elementos naturales al hombre, también esclaviza al hombre mismo. Paradoja extraña y enigmática: *«la época renacentista ha comenzado con la conversión a la naturaleza, con la búsqueda de formas perfectas (...), pero la evolución ulterior del Renacimiento, del humanismo, revela en esta conversión un principio que separa al hombre de la naturaleza de un modo más profundo y radical de lo que lo había hecho en el medioevo»<sup>632</sup>.* Berdiaev ve en Leonardo da Vinci uno de

---

<sup>630</sup> SH, p. 119.

<sup>631</sup> SH, p. 122.

<sup>632</sup> SH, p. 138.

los mayores genios del Renacimiento con sus teorías, descubrimientos, invenciones y artes, y al mismo tiempo, uno de los responsables del proceso gradual de mecanización de la vida humana.

La tercera antinomia la encontramos en el humanismo, como expresión cultural y filosófica del Renacimiento. Las paradojas y contradicciones no serán inmediatas en el tiempo sino que se desvelarán en el transcurso de los siglos. En el ámbito del conocimiento, la confianza plena en las capacidades del hombre para conocer los misterios de la naturaleza (Galileo, Newton), con Kant se empieza a plantear los límites y la crítica del conocimiento hasta llegarse al extremo del positivismo, que niega la implicación del hombre por ser un obstáculo para el acto cognoscitivo. En el dominio religioso, el protestantismo afirma la libertad de conciencia religiosa y su autonomía frente a la autoridad de la Iglesia católica, recogiendo el testigo de los principios humanistas, pero se trata de una libertad formal, debido a la concepción pesimista de Lutero sobre la naturaleza humana. En el campo social, el individuo gana terreno en la defensa de sus derechos, llegándose a proclamar *declaraciones universales* de los mismos, pero al carecer de una identidad y organicidad, terminará aceptando el colectivismo como respuesta a su soledad.

Para Berdiaev, toda la filosofía moderna es el intento de respuesta a las contradicciones del humanismo. El problema que se le plantea es que, conforme pase el tiempo, el humanismo entra en un proceso dialéctico de negación de sí mismo: «*el humanismo inaugura la dialéctica que lo lleva a su propia autodestrucción (...). Esta dialéctica se expresa de la manera siguiente: la autoafirmación del hombre conduce a la autodestrucción del hombre y el libre juego de las fuerzas humanas no ligadas al fin supremo lleva al agotamiento de las energías creadoras*»<sup>633</sup>. El resultado efectivo de todo el proceso es que el humanismo se transforma en un antihumanismo. Los dos autores que ponen en evidencia esta contradicción dialéctica son Nietzsche y Marx, el primero como autonegación individualista del hombre y el segundo como autodescomposición colectivista del humanismo.

Todas estas paradojas y antinomias son también nuestras, no son sólo algo del pasado. Vuelven a reproducirse en formas nuevas:

---

<sup>633</sup> SH, pp. 127-128.

*«En las corrientes ideológicas y culturales de nuestra época la deshumanización va en dos direcciones: una hacia el naturalismo y otra hacia el tecnicismo. El hombre se somete a las fuerzas cósmicas o a la civilización tecnológica (...). Tanto en un caso como en el otro, el hombre pierde su imagen propia y se desintegra en elementos; desaparece como ser integral, como ser centrado interiormente, concentrado espiritualmente, como ser que conserva conexión y unidad. Las partículas y elementos parciales del hombre no solamente pretenden ser autónomos, sino que reclaman para sí un alto significado en la vida»<sup>634</sup>.*

Esta desintegración se manifestará como crisis de creatividad y de cultura:

*«A través del ejercicio de esta libertad intelectual ilimitada, el hombre ha agotado, por así decirlo, sus energías intelectuales, y comienza a esclavizarse a sí mismo, a negar los resultados del esfuerzo intelectual realizado por él a lo largo de la historia moderna. Comienza así la gran crisis de creatividad y de cultura cuyos síntomas continúan multiplicándose en los últimos decenios. Una crisis de creatividad que muestra, por una parte, una ansia temeraria, quizá nunca vista, de crear, y, por otra, una impotencia y una incapacidad de llevar a cabo una creación, juntamente con un sentimiento de envidia hacia las épocas más integrales de la historia y de la cultura»<sup>635</sup>.*

Se trata de un amargo sentimiento de desilusión, un desgarrador contraste entre el ímpetu creador con el que el hombre ha entrado en la historia moderna, lleno de alegría y audacia, y la impotencia creadora con la que abandona este período. La sensación de fracaso es inevitable. Ahora bien, Berdiaev siempre mira el fracaso en un modo providencial al situar al hombre más allá de lo inmediato, en la perspectiva de una vocación *metahistórica*. Rastrea en la misma historia, situaciones parecidas para aprender de ellas. Descubre que todo este agotamiento, desintegración, impotencia son rasgos que nos muestran *«la semejanza entre el hombre del final de la era moderna y el del final del mundo antiguo. También entonces se advertía una especie de nostalgia por una creatividad superior, por una vida superior diferente, y, al mismo tiempo, la imposibilidad para realizarla»<sup>636</sup>.*

Por este paralelismo con el final del mundo antiguo, Berdiaev llama a este período *«una nueva edad media»*, título que da a una de sus obras<sup>637</sup>. *«Experimento con*

---

<sup>634</sup> DHC, p. 37.

<sup>635</sup> SH, p. 157.

<sup>636</sup> SH, p. 160.

<sup>637</sup> N. BERDIAEV, *Novoe srednevekov'e. Razmîshlenie o sud'be Rossii i Evropî* [Una nueva Edad Media. Reflexiones sobre los destinos de Rusia y Europa]. Berlín, Obelisk 1924. Texto en español: *Una nueva Edad Media*. Buenos Aires, Carlos Lohlé 1979. El texto recoge diversas conferencias que pronunció en

más intensidad que nunca la sensación de que, para el mundo, se acerca una era tenebrosa y oscura, semejante a la que hubo al comienzo de la formación de la Edad Media, antes del Renacimiento medieval. Pero a través de la noche alumbran las estrellas y renace la luz»<sup>638</sup>. No se trata de repetir épocas sino de identificar los núcleos específicos, válidos para cualquier generación: «el llamado a una nueva Edad Media, hoy día, no es sino el llamado a esta revolución del espíritu, a una renovación total de la conciencia»<sup>639</sup>. El problema se juega en la *autoconciencia* que el hombre tenga de sí mismo, en aquello que realmente le haga ser él mismo. Por ello, también llamará a este período «una nueva Ilustración»<sup>640</sup>.

Veamos en qué consiste esta ‘*revolución del espíritu*’.

## 2.2. Revolución del espíritu: la cultura como transfiguración de la vida

El término ‘*revolución*’ siempre ha ejercido una fascinación y seducción en los hombres que se han sentido protagonistas de un cambio en la sociedad<sup>641</sup>. El problema se plantea en su evolución posterior y en el sacrificio humano que comporta. Berdiaev nos ayuda a desvelar los equívocos del término, a partir de su propia experiencia sobre la Revolución Rusa<sup>642</sup>.

---

Moscú, antes de su exilio. La obra, publicada en Berlín, en 1924, un año después de *El sentido de la historia*, tendría una gran difusión a nivel internacional siendo traducida en catorce idiomas. El mismo Berdiaev comenta en su *Autobiografía espiritual*: «este pequeño libro, en el que intentaba describir nuestra época y su carácter catastrófico, me hizo famoso en Europa» en AE, p. 237. Citaremos la obra *Una nueva Edad Media* con las siglas NEM.

<sup>638</sup> DHC, p. 9.

<sup>639</sup> NEM, p. 63.

<sup>640</sup> Comenta Berdiaev en su *Autobiografía* cómo leyendo el Evangelio descubre hechos centrales del espíritu que le permiten realizar una crítica filosófica: «la superación de la ‘ilustración’ debe representar no su completa negación, no una vuelta a la situación anterior a la ‘ilustración’, sino llegar a una situación superior a ella, a la que conducen sus conquistas positivas. Ante todo me refiero a la ‘ilustración’ en su sentido más profundo, en su sentido kantiano de libre razón autónoma» en AE, p. 174.

<sup>641</sup> El último libro póstumo de A. Solženitsyn tiene el título *Ama la Revolución*. Comenzó a escribirlo en 1948, interrumpiéndolo debido a su detención, y retomándolo en 1958, quedando inconcluso hasta que el entorno familiar propone su publicación después de su muerte. En dicha novela, describe la vida de Gleb Narzin (*alter ego* del escritor), un joven de 23 años, que movido por el ideal de la patria soviética frente a la agresión nazi de 1941, quiere ir al frente de batalla. Con el paso del tiempo se desencantará del imaginario “mundo perfecto”, pero irá aprendiendo en sí mismo cómo afrontar las batallas de la vida. A. SOLŽENITSYN, *Ama la Rivoluzione!* Milan, Jaca Book 2012.

<sup>642</sup> En el texto *Una nueva Edad Media* dedica el capítulo “Reflexiones sobre la Revolución Rusa” a analizar este hecho. NEM, pp. 97-137.

Toda revolución es una descomposición progresiva de la sociedad y de la vieja cultura. La revolución es la fatalidad que se desploma sobre los pueblos, es una gran desgracia.

*«Se asemeja a una enfermedad infecciosa grave. Tan pronto como la infección penetra en el organismo, es imposible detener el curso inevitable de la enfermedad. En un momento dado habrá cuarenta y un grados de fiebre, el delirio. Y la fiebre bajará enseguida a treinta y seis. La naturaleza de la revolución es tal que tiene que expresarse hasta el final, agotar su elemento de rabia violenta, antes de sufrir finalmente una derrota y de degenerar en su contrario, para que el antídoto nazca del mismo mal»<sup>643</sup>.*

En una revolución perecen siempre los que la habían inaugurado y soñado. *«Cuando una revolución estalla en el destino de un pueblo, no queda sino inclinarse ante el hecho, como si fuera una obra de la Providencia, aceptarlo de la misma manera que todos los sufrimientos y todas las calamidades de la vida»<sup>644</sup>*, resistiendo a la tentación de la revolución y tomándola como la expiación de una falta, sosteniendo las corrientes nuevas de vida y formaciones positivas hacia las cuales puede evolucionar la misma revolución.

Acusar a los demás de lo que sucede en una revolución, quedándose libre de culpa, es un dualismo que no conduce a nada. *«La fuente del mal se encuentra también en mí, y yo debo asumir mi parte de la falta y de sus responsabilidades»<sup>645</sup>*. La contrarrevolución real sólo puede ser llevada a cabo por fuerzas posrevolucionarias y no prerrevolucionarias. La salvación no puede estar más que en la generación de una vida nueva. Es imposible vivir de un sentimiento negativo, de un sentimiento de odio, de rabia y de venganza: *«los elementos negativos no pueden crear vida alguna, la vida exige que en su origen haya elementos positivos. Nuestro amor tiene que predominar sobre nuestro odio. Tenemos que amar a Rusia y al pueblo ruso más de lo que nos es posible odiar a la revolución y a los bolcheviques»<sup>646</sup>*. La sangre engendra la sangre.

Berdiaev asume la propia responsabilidad en los acontecimientos revolucionarios: *«la revolución ha tenido lugar no sólo fuera de mí y por encima de mí (...), ha tenido lugar igualmente conmigo, como un acontecimiento interior a mi*

---

<sup>643</sup> NEM, p. 99.

<sup>644</sup> NEM, p. 101.

<sup>645</sup> NEM, p. 101.

<sup>646</sup> NEM, p. 104.

vida»<sup>647</sup>. Todos son responsables de todos. «*La Revolución Rusa es el destino del pueblo ruso y el mío, el rescate y la expiación que el pueblo y yo adeudamos*»<sup>648</sup>.

No son sólo palabras ya que, en plena fase revolucionaria Berdiaev crea la Academia Libre de Cultura espiritual, en Moscú, con una vida de tres años (1918-1922), como respuesta a todo el rechazo bolchevique del espíritu. En una de las manifestaciones en torno a la revolución de octubre (noviembre) de 1917, arriesga la propia vida e impide un derramamiento de sangre al interponerse entre el ejército y las masas, y convencer al oficial de no disparar sobre los manifestantes. Y lo mismo hará cuando, en Berlín o en París, se encuentre con grupos reaccionarios de exiliados que pretenden resolver el problema con una intervención militar extranjera: «*yo sólo confiaba en una superación del bolchevismo que viniera desde el interior. El mismo pueblo ruso se liberaría. Estaba convencido de que entrábamos en una fase completamente nueva*»<sup>649</sup>. Fiel a sus grandes convicciones, nuevamente plantea la batalla en el campo cultural-espiritual para que, posteriormente, se dé un cambio en las condiciones sociales y políticas.

Su propuesta es una “revolución del espíritu”: «*para obtener una gran victoria sobre el caos hace falta un gran esfuerzo espiritual, es necesaria una revolución ética y un renacimiento del espíritu*»<sup>650</sup>, «*una revolución en nombre del hombre, en nombre de la individualidad, en nombre de cualquier individualidad*»<sup>651</sup>. Y el espíritu es libertad. Los grandes ideales propuestos a los hombres mostrarán su verdad cuando la libertad del hombre se transforme en *creatividad*, en nueva vida.

Por consiguiente, la única ‘revolución’ capaz de reconstruir el tejido humano y social es la que parte del espíritu, lugar de la fe y las ideas. Nuevamente, Berdiaev recurre a san Agustín:

*«Cuando se produjo la caída del Imperio Romano y la ruina del mundo antiguo en su totalidad, Diocleciano desplegó una gran energía en sus tentativas de consolidar el Imperio. ¿Pero fue acaso san Agustín menos activo que Diocleciano, y no ocupa en la historia mundial un lugar más considerable? Nuestra época exige ante todo obras semejantes a la de san Agustín. Necesitamos tanto la fe como la idea. La salvación de las sociedades que actualmente están en trance de perecer provendrá de grupos*

---

<sup>647</sup> NEM, p. 106.

<sup>648</sup> NEM, p. 107.

<sup>649</sup> AE, p. 232.

<sup>650</sup> DHC, p. 21.

<sup>651</sup> DHC, p. 95.

*animados por la fe. Su trama es la que formará el nuevo tejido de la sociedad, ellos consolidarán los vínculos sociales en el momento de la decadencia de los estados antiguos»<sup>652</sup>.*

¿Cómo sucede esta “revolución del espíritu”? No puede ser algo impuesto porque, como ya hemos visto, con el tiempo se transformará en su contrario. Lo que el organismo humano no asimila, termina rechazándolo. Berdiaev recurre al término *transfiguración*, propio del pensamiento filosófico-religioso de los Santos Padres y de la tradición ortodoxa. No se trata de una evolución ni de un corte radical sino más bien, de una realización plena de la naturaleza humana por la intervención de otro factor distinto, diferente a él, propio de la naturaleza divina<sup>653</sup>. En la experiencia humana del *rostro transfigurado*, entendemos que es algo más que una cuestión estética de quien se embellece, o moral de quien es honesto, o social de quien es un personaje público. Es en la experiencia del amor, en cuanto relación de un “yo” y un “tú”, donde mejor puede entenderse la naturaleza de un *rostro transfigurado*<sup>654</sup>.

Cuando Berdiaev presenta que la tarea de la cultura es la *transfiguración de la vida*, quiere situarnos en ese nivel profundo del espíritu, personal y comunitario al mismo tiempo, con un carácter totalizante. A partir de la cultura es posible el nacimiento de una voluntad de “vivir” diferente, de una voluntad de transfigurar la “vida”. Es preciso que surja una fe en la transfiguración de la vida, en una transfiguración que no es técnico-mecánica, sino espiritual-orgánica.

En la experiencia de la transfiguración se desvela que el hombre pertenece a dos mundos, dos realidades. Por ello, la expresión cultural que nazca de dicha transfiguración no tendrá un carácter definitivo sino simbólico:

---

<sup>652</sup> NEM, p. 114.

<sup>653</sup> Cuando la Iglesia celebra la fiesta litúrgica de la Transfiguración de Jesús, recuerda el hecho en que en su naturaleza humana se desvela su naturaleza divina como hijo de Dios. El evangelista Mateo lo describe del siguiente modo: «Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan, su hermano, y los llevó a un lugar aparte, en lo alto de la montaña. Y fue transfigurado frente a ellos; su rostro brillaba como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt 17, 1-2).

<sup>654</sup> Levinas ha sido uno de los autores que más ha desarrollado el tema del rostro, cuando plantea que el comienzo de la filosofía no es el conocimiento sino el re-conocimiento del Otro, de los otros, puesto que a través de ellos me veo a mí mismo. Las categorías filosóficas tradicionales quedan sustituidas por las de la mirada y el rostro, con una apertura infinita y trascendente: «la experiencia absoluta no es el desvelamiento, sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquél que lo expresa, manifestación, por eso mismo, privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. El rostro habla» en E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme 1977, p. 89.



*«La cultura no tiene por finalidad la creación de una nueva vida, de un nuevo ser, sino la realización de nuevos valores. Todas las conquistas de la cultura son simbólicas, no reales. La cultura no es una realización de la verdad, del bien, de la belleza, del poder, de la divinidad en la vida; ella sólo realiza la verdad a través del conocimiento y de las obras filosóficas y científicas; el bien, través de las costumbres, los usos y las instituciones sociales; la belleza, en las obras poéticas, en los cuadros y en las esculturas, en la arquitectura, en los conciertos y en las representaciones teatrales; lo divino, a través del culto y el simbolismo religioso»*<sup>655</sup>.

Con ello, Berdiaev nos previene de los riesgos de la *civilización* que trata de poseer la verdad en la forma de un poder técnico-organizativo. El paso de la cultura a la civilización se debe a un cambio radical en las relaciones del hombre con la naturaleza: se pasa de la contemplación al dominio mediante la máquina. Todo se vuelve pragmático: se sustituye la organicidad por la organización, la vida se tecnifica y la máquina deja su impronta en el hombre. El arte se convierte en ornamento, la belleza de la cultura se almacena en los museos, el culto a la vida prescinde del sentido de ésta. La civilización es futurista, mientras que, por el contrario, la cultura ha tratado siempre de contemplar la eternidad. *«La civilización desplaza a segundo término la cuestión de los objetivos y del sentido de la vida y se centra en los medios e instrumentos al servicio de la vida; los fines son considerados como algo ilusorio, sólo los medios son reales»*<sup>656</sup>. Lo que destruye la cultura es la voluntad espasmódica de vivir como praxis vital, poder de la vida, goce y dominio. En las épocas de decadencia de la cultura existe una voluntad desenfrenada de “vivir”, de construir, de “organizar la vida”.

### **2.3. Concepción orgánica de la vida a partir del principio de una *teonomía libre***

Las consecuencias últimas del humanismo en la crisis de la creatividad y la cultura nos han puesto de manifiesto que el hombre ha dejado de ser un organismo espiritual en el que, al perder el punto de unidad, nuevos centros falaces se desplazan hacia la periferia: *«los órganos subordinados de la vida humana, al emanciparse de su relación “orgánica” con el verdadero centro, se proclamaron ellos mismos centros vitales. La consecuencia fue que el hombre se volvió cada vez más superficial»*<sup>657</sup>. Más

---

<sup>655</sup> SH, p. 186.

<sup>656</sup> SH, p. 191.

<sup>657</sup> NEM, p. 12.

aún, «cuando las fuerzas humanas salen de su estado orgánico, quedan inevitablemente, sujetas al estado mecánico. Esto no se advierte desde el comienzo. Durante cierto tiempo, el hombre vive en la ilusión de que está libre de toda ligadura orgánica y no prevé que entrará a formar parte de un conjunto mecánico, como una pieza más»<sup>658</sup>.

¿Cómo recuperar el centro que posibilite una concepción orgánica de la vida? No es suficiente una repetición de principios del pasado, ya que cada época ofrece su complejidad: «ningún renacimiento puede ser una vuelta atrás, es decir, la restauración de una época ya vivida. Los principios creadores de las épocas pasadas, hacia los cuales se vuelven los renacimientos, actúan en un ambiente nuevo, muy complejo, entran en una relación también sumamente compleja con nuevos principios y crean tipos de cultura completamente diferente de los tipos antiguos»<sup>659</sup>.

Si afirmamos de modo unilateral el principio divino, volveremos a la época de los estados teocráticos. Y, por el contrario, si el único principio es la voluntad del hombre, no estaremos exentos de cualquier arbitrariedad. Por ello, la propuesta de Berdiaev es recuperar el fundamento espiritual de la persona en la modalidad de una 'teonomía libre' como principio que sustenta la organicidad de la vida:

*«Una voluntad de teonomía libre, distinta a la vez de la autonomía y de la heteronomía. El conocimiento, la moral, las artes, el estado, la economía tienen que volverse religiosos, pero libre e interiormente, y no por constreñimiento desde el exterior. No hay teología que rija desde afuera el proceso de mi conciencia y que me imponga una norma. El conocimiento es libre, pero yo no puedo ya realizar los fines del conocimiento sin volverme hacia la experiencia religiosa, sin una iniciación religiosa en los misterios del ser. En esto, soy ya un hombre de la Edad Media y no ya un hombre de la historia moderna. No es la autonomía de la religión lo que yo busco; busco la libertad en la religión. Ninguna jerarquía eclesiástica rige ni regulariza hoy la vida social y la vida del estado. Ningún clericalismo podrá apoderarse de la fuerza exterior. Pero yo no puedo recrear el estado y la sociedad sometidos a la descomposición si no es en nombre de principios religiosos. Yo busco no la autonomía del estado y la sociedad respecto a la religión, sino el fundamento y la corroboración del estado en la religión»<sup>660</sup>.*

El problema que han planteado las sociedades de tipo teocrático ha sido el querer implantar el Reino de Dios en la tierra a costa de la libertad humana. La reacción

---

<sup>658</sup> NEM, p. 31.

<sup>659</sup> NEM, p. 13.

<sup>660</sup> NEM, p. 83. El subrayado corresponde al autor.

posterior en el tiempo será abrir nuevos caminos de libertad que, concebidos autónomamente, tampoco responderán a las exigencias iniciales:

*«La libertad del espíritu humano, que debía consentir voluntariamente en la realización del Reino de Cristo sobre la tierra, no fue tomada en consideración. El Reino de Dios no puede realizarse por la fuerza. Lo que empujó al hombre por el camino de la democracia fueron las búsquedas de la libertad. El hombre se aplicó a definirse a sí mismo por sí mismo de manera autónoma; de ahí pasó a la afirmación de sí mismo por sí mismo; y esta afirmación de sí mismo por sí mismo culmina en el exterminio del hombre por sí mismo, en la autoexterminación. Tal es la tragedia de la historia moderna. El pasaje de la heteronomía a la autonomía era inevitable. Una sociedad fundada sobre la heteronomía no puede existir eternamente; la conciencia autónoma se despertará de manera inevitable. Pero la autonomía no debe ser más que un camino hacia la teonomía, hacia un estado superior del alma, hacia la libre aceptación de la voluntad de Dios, hacia la libre subordinación hacia ella. En la historia moderna, la autonomía ha desembocado no en la teonomía sino en la anomia. Pero en la anomia, la autonomía se devora a sí misma y se convierte en la peor de las heteronomías»<sup>661</sup>.*

Estos juicios fueron escritos en torno a los años veinte, en medio de grandes cambios políticos, sociales y culturales en Europa. Cuando lo más fácil era alinearse con el partido vencedor, ser reactivo o aislarse de las confrontaciones ideológicas, Berdiaev introduce un principio que no elimina ningún factor en juego. Nos da alas para volar por encima de lo terreno y entender qué sucede para, posteriormente, volver a posarnos y recomenzar con lo ya visto.

Todo el recorrido que hemos hecho sobre la historia y la cultura nos ayuda a entender mejor las dos claves que quiere introducir en la vida política y social: en primer lugar, la apertura del hombre al Misterio que le permite mirar en profundidad cuál es el fundamento último del estado, el poder, la sociedad, la economía, los partidos políticos, las asociaciones...; y, en segundo lugar, el reconocimiento de la dignidad de la persona como criterio de verificación de cualquier acción política y social. Ambos elementos tienen una relación estrecha. Si se afirma sólo uno de ellos, con el tiempo surgirá con más fuerza su contrario, en un modo que tampoco responde de forma completa al problema (caso de las democracias formales frente a los gobiernos totalitarios).

---

<sup>661</sup> NEM, p. 158. El subrayado corresponde al autor.

Berdiaev expresa con el lenguaje de su tiempo (“teonomía libre”, “hombre de la Edad Media”, “libre aceptación de la voluntad de Dios”, “Reino de Cristo”, “verdaderas y falsas teocracias”), lo que hoy se plantea en torno a la *libertad religiosa* como fundamento de la libertad de conciencia, de expresión y de asociación. No se trata de una *nueva cristiandad* o de partidos confesionales sino de recuperar la conciencia de una vocación y misión en la vida como respuesta al Misterio, y la de poner en juego la libertad del hombre que es capaz de unir “buenas voluntades” con identidades diferentes.

Sin muchos discursos, considera que lo mejor es crear diferentes experiencias que respondan a los problemas, sabiendo que no hay soluciones definitivas sino “intentos irónicos” de respuesta, que pueden variar según las circunstancias y los hombres sin que ello signifique un relativismo:

*«No hay más que un solo camino que conduzca al Reino de Dios, a la verdadera teocracia, y consiste en trabajar por su realización efectiva, es decir, la creación real de una vida espiritual superior, por la iluminación y transfiguración del hombre y del universo»<sup>662</sup>.*

*«El cristianismo crea un tipo de cultura y de creatividad en el cual todas las realizaciones son simbólicas. Por ejemplo, el arte del mundo cristiano es, por su misma naturaleza, simbólico y no clásico. Ahora bien, las realizaciones simbólicas son siempre imperfectas y nunca totalmente claras, pues presuponen una forma que nos remite a la existencia de algo totalmente perfecto y situado más allá de los límites de la realización terrenal correcta. El símbolo es un puente entre dos mundos, y nos dice que la forma perfecta sólo es alcanzable más allá de unos ciertos límites, pero es imposible de lograr en el ámbito cerrado de nuestra existencia mundana»<sup>663</sup>.*

Desde su opción creyente, considera que la Iglesia, por su naturaleza y misión, tiene un papel fundamental en la transfiguración de la vida, a la hora de educar al hombre en los grandes misterios que lleva dentro de sí:

*«Una cultura sagrada, animada enteramente por la Iglesia, en una transfiguración cristiana de la vida. Y esto supone un movimiento creador en la vida de la Iglesia, una manifestación más completa de la verdad cristiana sobre el hombre y sobre su vocación en el universo, una manifestación plena del misterio de la creación, del misterio de la vida cósmica. Las verdades de la antropología y de la cosmología no han sido aún suficientemente explicadas por el cristianismo»<sup>664</sup>.*

---

<sup>662</sup> NEM, p. 159.

<sup>663</sup> SH, p. 123.

<sup>664</sup> NEM, p. 86.

Berdiaev siempre se mantuvo fiel a la fe ortodoxa, crítico con la jerarquía cuando era necesario<sup>665</sup>, dialogante con otras confesiones a través de los encuentros y sesiones ecuménicas de París, y con un “espíritu católico” recibido por el estudio de los Santos Padres de la antigüedad, por la fe católica de su mujer Lidia y por la amistad recíproca con el mundo católico cultural francés.

Veamos algunos juicios sobre temas concretos de ética política, que Berdiaev escribe a mediados de los años veinte, teniendo en cuenta el principio mencionado de ‘*teonomía libre*’:

a) Insuficiencias y contradicciones de la democracia

Cuando la democracia pierde su fundamento espiritual en relación a la verdad se convierte en un formalismo y relativismo, pendiente únicamente de la voluntad popular para someterla a sus propios intereses.

*«La democracia reviste un carácter puramente formalista, ignora ella misma su esencia y, dentro de los límites del principio que afirma, no tiene coherencia alguna. No quiere saber en nombre de qué se expresa la voluntad del pueblo y no quiere subordinar la voluntad del pueblo a ningún fin superior (...). Permanece indiferente al bien y al mal. Es tolerante porque es indiferente, porque ha perdido la fe en la libertad, porque es impotente para elegir una verdad. La democracia es escéptica, proviene de un siglo escéptico, de un siglo sin fe, el cual los pueblos perdieron los firmes criterios de verdad y son impotentes para confesar alguna verdad absoluta, cualquiera que sea. La democracia es el relativismo extremo, la negación de lo absoluto. La democracia ignora la verdad, por eso abandona la verdad al sufragio de la mayoría (...) La democracia es un psicologismo opuesto a todo ontologismo»<sup>666</sup>.*

Berdiaev se inspira en la obra de Tocqueville y Mill para hablar de los peligros que entraña la democracia: *«las democracias surgieron del pathos de la libertad, de la afirmación de los derechos absolutos de cada hombre, y la afirmación de la libertad, de la libertad de elección, es lo que se presenta como verdad profunda de la democracia*

---

<sup>665</sup> En agosto de 1913 escribe el artículo “Los que apagan el espíritu” en *Russkaja Molva* [La Voz Rusa] n. 232, 1913, contra el Santo Sínodo por su modo brutal de corregir a los onomatodosos (una corriente herética desarrollada en el monte Athos en relación al significado y valor del nombre de Jesús). Acusado de sacrílego, providencialmente, el estallido de la revolución impidió que se llevase a cabo el proceso contra Berdiaev, quedando sin efecto la condena inicial. Cfr. *Autobiografía espiritual*, cap. VII, p. 130.

<sup>666</sup> NEM, pp. 138-139.

(...). Pero, el concepto de una libertad negativa, abstracta y formalista, encubría también en él la ponzoña que corroyó las democracias históricas y que preparó para ellas la ruina de la libertad de espíritu»<sup>667</sup>.

Rousseau fue el padre espiritual de la democracia, y sus concepciones optimistas de la naturaleza humana se comunicaron a las ideologías democráticas: «la democracia no quiere reconocer el mal de la naturaleza humana. No parece prever que la voluntad del pueblo pueda dirigirse hacia el mal; que la mayoría puede estar a favor del error y de la mentira, y que la verdad y lo verdadero pueden quedar como patrimonio de una débil minoría»<sup>668</sup>.

Frente a estos riesgos, la tentación inmediata es generar un poder que defina claramente al hombre y la sociedad, en términos económicos y científicos. Es lo que Berdiaev encuentra en el socialismo y capitalismo de su época.

#### b) Reduccionismos en el socialismo y capitalismo de los años veinte

No tardará en llegar el movimiento pendular que va del formalismo democrático a una voluntad precisa y definida, a través del socialismo.

*«El socialismo somete la democracia a una crítica pesimista, descubre que ella está desnuda de sustancia, y pasa a la afirmación de una voluntad sustancial definida cualitativamente. Conoce a ese pueblo elegido, que quiere la realización de la voluntad social, que tiene una línea de conducta objetivamente determinada. El socialismo enuncia un principio diametralmente opuesto a la democracia»<sup>669</sup>.*

*«En contraste con la democracia, que es íntegramente formal, el carácter del socialismo es material por esencia; el socialismo sabe lo que quiere, su esfuerzo tiene un objetivo. La dirección de la voluntad popular no le es indiferente; no acepta a cualquiera y no deja expresarse a cualquiera»<sup>670</sup>.*

Cuando presentamos la obra *Las fuentes y el significado del comunismo ruso*, veíamos el doble aspecto científico y religioso que lo constituía. Berdiaev retoma el argumento: «el socialismo es una fe, pretende ser una fuerza nueva para uso de la humanidad. El socialismo utópico de Saint-Simon y el socialismo científico de Karl

---

<sup>667</sup> NEM, p. 140.

<sup>668</sup> NEM, p. 140.

<sup>669</sup> NEM, p. 144.

<sup>670</sup> NEM, p. 145.

Marx parecen igualmente imbuidos de pretensiones religiosas, quieren brindar una concepción global de la vida, resolver todos sus problemas»<sup>671</sup>. Tiene un carácter mesiánico, a través de la clase elegida: el proletariado.

*«La soberanía no pertenece al proletariado, en la medida en que el proletariado es un hecho; le pertenece en la medida en que el proletariado es una “idea”. A la “idea” del proletariado tiene que pertenecer la dominación del mundo. En este sentido, el socialismo no es un realismo empírico, sino un idealismo. Es una minoría elegida por el espíritu de la historia, el agrupamiento de los más conscientes, conocedores de la verdad, que tienen la función de custodiar la “idea” del proletariado. La plenitud del poder tiene que pertenecer a esta minoría de elección»<sup>672</sup>.*

La respuesta al socialismo no viene de su contrario, el capitalismo, ya que sus raíces son las mismas al haber reducido la vida del hombre y los pueblos a un economicismo, olvidándose de las realidades espirituales y confundiendo fines y medios: *«el socialismo es carne de la carne y sangre de la sangre del capitalismo. Se encuentran sobre un solo y mismo terreno; los anima un solo y único espíritu, o más bien, una sola y misma negación del espíritu (...). Es el economicismo de la civilización del siglo XIX que, habiendo desnaturalizado la organización jerárquica de la sociedad, engendró el materialismo económico»<sup>673</sup>.*

Al perderse la visión orgánica de la vida, los fines se oscurecen y son reemplazados por los medios. Y así, la economía que no era más que un medio para “organizar la casa” (*oikos-nomos*), se presenta como un nuevo poder: *«cuando se disocia la economía del espíritu, cuando se la eleva a principio supremo de la vida, cuando se destruye la organicidad de la vida para dar paso al imperio de la técnica, la economía se transforma en un ámbito puramente mecánico y ficticio»<sup>674</sup>.*

Por todo ello, urge recuperar el verdadero significado del poder y quién es el sujeto que lo detenta.

- c) El poder y la voluntad orgánica del pueblo mediante corporaciones profesionales y uniones sociales

---

<sup>671</sup> NEM, p. 145.

<sup>672</sup> NEM, p. 147.

<sup>673</sup> NEM, p. 153.

<sup>674</sup> SH, p. 193.

El poder es un instrumento al servicio de la construcción social y del hombre: *«la concupiscencia del poder manifestada por un Luis XIV o un Nicolás I es un pecado comparable al de Robespierre o de Lenin. El poder es un deber y no un derecho; el poder es justo, no cuando se lo reivindica en nombre propio o en nombre de los partidos, sino en el solo nombre de Dios, en nombre de la Verdad»*<sup>675</sup>.

Con la introducción de las democracias frente al poder absoluto de los monarcas, se determina que la soberanía corresponde a los sujetos que componen una sociedad. Ahora bien, el problema que se plantea es: ¿cómo expresar la voluntad orgánica de un pueblo? Berdiaev introduce una perspectiva global que supere la suma mecánica de las voluntades en mayorías y minorías, al afirmar que es a través de su historia, cultura y vida religiosa como puede expresarse a sí mismo: *«la voluntad orgánica del pueblo no puede ser expresada por la aritmética, puesta en evidencia por ninguna adición de votos. Esta voluntad se manifiesta en toda la vida histórica de un pueblo, por la forma de su cultura general y, ante todo, por encima de todo, encuentra su expresión en la vida religiosa de un pueblo»*<sup>676</sup>.

Es en las corporaciones profesionales y uniones sociales donde Berdiaev ve la base real de la democracia y la soberanía popular:

*«La bolsa y la prensa no serán dueñas de la existencia. La vida social se simplificará, presenciara el retorno a procedimientos más elementales en la lucha por la existencia. Tendrá que retornar a las fuentes primitivas, hacerse menos artificial. Es probable que las gentes se agrupen y se unan, no bajo emblemas políticos, que son siempre secundarios y, en la gran mayoría de los casos, ficticios, sino bajo signos económicos de un interés inmediato, signos profesionales y según las categorías de arte y trabajo. Las antiguas clases y castas desaparecerán, y en su lugar se verá surgir grupos profesionales de trabajo espiritual y material. Un gran porvenir espera a las uniones profesionales, las cooperativas y las corporaciones»*<sup>677</sup>.

En la medida en que tengan su propia representación parlamentaria, la política estará al servicio de la mejora de la vida: *«los parlamentos políticos del charlatanismo serán reemplazados por parlamentos profesionales, representantes de corporaciones reales; éstas no lucharán por un problema de poder político sino que se aplicarán a*

---

<sup>675</sup> NEM, p. 188.

<sup>676</sup> NEM, p. 142.

<sup>677</sup> NEM, p. 89.



*resolver los problemas vitales, a favor de sí mismas y no de los intereses políticos»<sup>678</sup>.*

Estas uniones sociales son esencialmente vitales, bien en cuanto profesionales, corporativas y económicas, o bien en cuanto espirituales.

Un factor esencial en la construcción orgánica de la sociedad es una nueva visión del trabajo, como principio espiritual y material:

*«Las sociedades futuras serán ciertamente sociedades laborales. En su base estará planteado el principio del trabajo, espiritual y material, no un trabajo donde no se toma en cuenta la calidad, sino un trabajo cualitativo (...) Se planteará finalmente el problema del sentido religioso, de la santificación religiosa del trabajo, [un tema] del que la historia moderna no ha querido saber nada porque se empeñó en liberar al hombre y a las clases del yugo del trabajo. El trabajo mismo tiene que ser concebido como una creación. El capitalismo y el socialismo han mecanizado el problema del trabajo, y por ello ese problema no ha existido a sus ojos»<sup>679</sup>.*

La experiencia personal de pequeña vida comunitaria de Berdiaev con su mujer y su cuñada Eugenia, le permite entender mejor cuál es la misión que le corresponde a la mujer:

*«La mujer desempeñará un gran papel (...). La mujer está más ligada que el hombre al alma del mundo, a las primeras fuerzas elementales, y el hombre comulga con éstas a través de la mujer. La cultura masculina es demasiado racionalista, se ha alejado demasiado de los misterios inmediatos de la vida cósmica: volverá a ellos a través de la mujer (...) No significa en absoluto el desarrollo del movimiento de emancipación femenina de la historia moderna, que se propone hacer a la mujer semejante al hombre, conducir a la mujer por un camino masculino»<sup>680</sup>.*

### **3. Vocación universal y particular del pueblo ruso en relación a Occidente**

La historia y la cultura se construyen con la libre decisión consciente de cada sujeto. Como si se tratase de un venero que rezuma de la montaña tras las intensas lluvias de la noche, y que poco a poco se convierte en cauce, afluente y río, también cada gesto humano construye un pueblo, una tradición, una vida, una historia. La *visión integral* del hombre, punto esencial en el pensamiento filosófico ruso, afecta también a

---

<sup>678</sup> NEM, p. 89.

<sup>679</sup> NEM, p. 92.

<sup>680</sup> NEM, p. 93

la identidad y misión de cada pueblo y nación, en relación a sí mismo y a los demás. En esta dirección, Berdiaev se pregunta por la vocación del pueblo ruso.

El tema lo aborda en diferentes momentos y obras, provocado por las circunstancias sociales e históricas que vive Rusia y por los hechos que configuran su vida. El ambiente de confrontación ideológica, la lucha política y civil entre 1905 y 1917, la expulsión del propio país en 1922, la convivencia con otros exiliados en Berlín y París, los encuentros con intelectuales franceses y jóvenes generaciones que se sentían atraídos por el marxismo y comunismo ruso sin conocer su historia, son algunas de estas circunstancias. La obra que mejor recoge sus reflexiones y juicios es *La idea rusa. Problemas esenciales del pensamiento ruso en el siglo XIX y comienzos del siglo XX*, publicada en 1946 en París<sup>681</sup>. Dada la amplitud de los temas que toca, nosotros nos limitamos al ámbito de la *filosofía de la historia*.

A Berdiaev no le interesa definir las características del pueblo ruso en un modo empírico sino entrar en la profundidad del espíritu, en el misterio de cada sujeto y época, percibiéndolos dentro de un designio más grande. Para ello utiliza el término ‘vocación’ en cuanto que la libertad del hombre es respuesta a sí mismo, a las circunstancias y a la Providencia. Y, así como el pueblo hebreo fue elegido para mostrar al resto de los pueblos al Dios único, también el pueblo ruso tiene una misión que cumplir, una tarea “mesiánica”, una vocación particular y universal al mismo tiempo.

¿Cuál es el contenido de dicha misión? Según las épocas que se han vivido, ha ido variando: no es lo mismo la Rus’ de Kiev de finales del siglo X, buscando asentamientos, que el posterior período de sometimiento al poder tártaro; entre la Rusia de los príncipes moscovitas que comienzan a unificarse con Iván III (s. XV) y la Rusia Imperial de Pedro el Grande (s. XVIII) hay grandes diferencias; la Unión de Repúblicas

---

<sup>681</sup> *Russkaja Ideja. Osnovnîe problema rucckoj mîsli XIX veka i načala XX veka* [La idea rusa. Problemas esenciales del pensamiento ruso en el siglo XIX y comienzos del siglo XX]. París, YMCA-Press, 1946. *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle*. Tours, Mame 1969. Se trata de una obra extensa que aborda la relación entre Rusia y Europa, el debate entre Eslavófilos y Occidentalistas, el humanismo ruso y la preocupación social, el debate cultural y filosófico del XIX, el comunismo como un nuevo mesianismo, el anarquismo y el nihilismo... Muchos de estos juicios son una síntesis de toda una serie de artículos y obras anteriores: *Duša Rossii* [El alma de Rusia]. Moscú, I. D. Sîtin 1915; *Syd'ba Rosii* [El destino de Rusia]. Moscú, G. A. Leman u S. I. Sacharov, 1918; “Russkaja religioznaja ideja” [La idea religiosa rusa] en *Problemas de la conciencia religiosa rusa*. Berlín, Ymca-Press, 1924. Traducción al italiano: “L’idea religiosa russa” en *Russia cristiana*, Milán, n.5/161 (1978), pp. 14-35; *The origin of russian communism*. London, G. Bles, 1937, *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Las fuentes y el sentido del comunismo ruso]. París, YMCA-Press 1955. Citaremos la obra *La idea rusa* con las siglas IR.

Socialistas Soviéticas (URSS), tras la revolución bolchevique, quedará redimensionada a finales del siglo XX, dando lugar a la actual Federación rusa.

La primera característica que emerge en el alma rusa es que se trata de un microcosmos que alberga las más diversas contradicciones y polaridades, al tratarse de un continente en el que se conjugan y chocan Oriente y Occidente:

*«El alma rusa ha nacido de dos elementos opuestos: su naturaleza elemental pagana y dionisiaca y su religión ortodoxa ascética y monacal. En el pueblo ruso coexisten rasgos de carácter totalmente opuestos: despotismo, hipertrofia del estado y anarquismo y amor a la libertad; crueldad, propensión a la violencia y bondad, humanidad, dulzura; ritualismo y búsqueda de la verdad; individualismo, conciencia aguda de su persona y colectivismo impersonal; nacionalismo, chovinismo y universalismo, [frente a la] fe en la humanidad; escatología, mesianismo frente al ritualismo exterior; búsqueda de Dios y ateísmo militante; humildad y altivez; esclavitud y rebelión. Ahora bien, nunca Rusia ha sido burguesa»<sup>682</sup>.*

Su misma geografía de tierras inmensas, infinitas, inconmensurables entra en el alma y le da esta capacidad natural de apertura al misterio, de relación con él, al cual el hombre puede servirlo o servirse de él. La alternativa entre el *Reino del espíritu y reino del César*<sup>683</sup> es para poner de manifiesto todo el drama de la libertad. La falta de una continuidad histórica, la ausencia de un Renacimiento e Ilustración, provocan en el alma rusa la percepción de ser peregrinos en búsqueda de la verdad y que cuando se encuentra, se proclama como “ortodoxia”, un término que desborda su contenido religioso inicial. El mesianismo universal puede tener la forma del zarismo, el estatismo teocrático, el paneslavismo o el comunismo soviético.

Para que el hombre no se vea presa de una arbitrariedad, Berdiaev ve providencial todo el renacimiento cultural religioso del siglo XIX y comienzo del XX, donde la literatura y la filosofía tienen un papel fundamental. Brota una *intelligentsia* que se apasiona por las ideas y, al mismo tiempo, quiere transformar la realidad; el tema del hombre y su sufrimiento, las grandes cuestiones sobre el sentido de la existencia, el valor infinito de la persona son objeto de diálogo y reflexión. En el encuentro con otros

---

<sup>682</sup> IR, p. 11.

<sup>683</sup> Este es el título de la obra póstuma de Berdiaev en la que se recogen sus últimos trabajos: *Čarstvo ducha i čarstvo Kesarja* [Reino del espíritu y reino del César]. París, YMCA-Press 1949. Traducción al español: *Reino del Espíritu y reino del César*. Madrid, Aguilar 1964.

pueblos y naciones, descubre su propia especificidad. Veamos qué es lo que piensa de la filosofía francesa, inglesa, alemana y rusa.

Los filósofos franceses del siglo XIX no tienen la profundidad metafísica ni la imaginación filosófica creadora de los filósofos alemanes. *«Este pensamiento [francés] es más fragmentario e individual, no aborda los problemas límites, finales, no es escatológico»*<sup>684</sup>. Ahora bien, ofrece otros aspectos nuevos, a partir del tema de la persona: *«la filosofía francesa del siglo XIX ha planteado adecuadamente el problema de la libertad y no la ha comprendido como Hegel, para quien era el fruto de la necesidad. Esta filosofía es más antropológica que cosmológica. Maine de Biran, el suizo Secrétan, Renouvier, Lequier, Boutroux luchan contra la determinación y defienden la filosofía de la libertad»*<sup>685</sup>. Es una filosofía más próxima a Kant, aunque a menudo con una comprensión demasiado psicológica.

El genio inglés se ha expresado principalmente en la literatura y la poesía, pero no en la filosofía, teniendo en Shakespeare un punto de referencia: *«uno de los fenómenos más importantes del Renacimiento fue la obra de Shakespeare, una manifestación del libre juego de las fuerzas creadoras, que comenzó una vez que habían sido puestas en libertad las energías del hombre»*<sup>686</sup>. Una relación entre filosofía y literatura que también se da en otros países: *«Unamuno dice que la filosofía española se encuentra por completo en el Don Quijote. Nosotros podemos decir del mismo modo que la filosofía rusa está en Dostoevskij»*<sup>687</sup>.

Las cuestiones-límite y la profundidad de los abismos han brotado únicamente en el pensamiento alemán y ruso, sabiendo que entre ambos hay una diferencia de método. Para Dostoevskij, Tolstoi, Leontiev, Fedorov y Solov'ev, *«los problemas fundamentales no eran sobre la teoría del conocimiento, la lógica, la metafísica abstracta, sino los de la filosofía de la religión, de la ética, de la Divino-humanidad y la*

---

<sup>684</sup> EME, p. 44.

<sup>685</sup> EME, p. 44.

<sup>686</sup> SH, p. 125. La literatura anglosajona contemporánea a la obra de Berdiaev, con autores como R. H. Benson (Berkshire, 1871-1914), G. K. Chesterton (Londres, 1874-1936), T. S. Elliot (St. Louis, Missouri 1888-1965), J. R. R. Tolkien (Birmingham, 1892-1973), C. S. Lewis (Belfast, 1898-1963), B. Marshall (Edimburgo, 1899-1987), entre otros, plantea de forma narrativa y existencial muchas de las cuestiones filosóficas abordadas por nuestro autor: la preocupación por el hombre concreto, la amenaza de un poder homologador, la importancia de una comunidad y compañía para llevar a cabo grandes hazañas, la apertura al misterio y el camino personal de conversión, los riesgos de la técnica...

<sup>687</sup> IR, pp. 167-168.

*escatología, del fin de la historia»<sup>688</sup>. El carácter existencial del pensamiento ruso provoca que, paradójicamente, corrientes como el anarquismo y el socialismo se planteen cuestiones de teodicea: «el problema que impacta a la mayor parte de las conciencias era el de la teodicea, el de la existencia del mal. Inquietaba tanto a Belinskij y Bakunin como a Dostoevskij. El ateísmo ruso está vinculado igualmente a este problema»<sup>689</sup>.*

Pero, el juicio más completo sobre la identidad del alma rusa y su aportación a Occidente nos la da al término de su vida, tras largos años de convivencia con el mundo cultural francés:

*«Llegué a Occidente con el bagaje de mis ideas rusas. Pero, con todo, esas ideas rusas eran universales. Siempre he sido universalista en mi concepción de la vida, y ruso en este mismo universalismo (...) ¿Cuáles eran los pensamientos de carácter ruso que yo llevé a Occidente? El sentido escatológico de los destinos históricos (...) las ideas nacidas en la catástrofe de la revolución rusa (...), la conciencia de la crisis del cristianismo histórico, la conciencia del conflicto entre la personalidad y la armonía universal, entre lo individual y lo colectivo (...), la crítica rusa del racionalismo, el origen del pensamiento existencial ruso, el sentimiento amargo y pesimista de la historia junto a la esperanza del advenimiento de una nueva época creadora para el cristianismo (...), la negación del principio del poder y del valor supremo del estado (...), la concepción del cristianismo como religión de la Divino-humanidad con su reflejo en la antropología»<sup>690</sup>.*

¿Consigue Berdiaev aproximar Oriente y Occidente?

A veces, la distancia cultural entre ambas tradiciones son como las orillas del río Ob en Siberia, el más largo de toda Rusia: ambas orillas se necesitan para que exista el cauce, pero, naturalmente, nunca llegan a juntarse. Ahora bien, los hombres pueden ponerse de acuerdo y construir puentes, como cuando hace 120 años un grupo de ingenieros, técnicos y trabajadores construyeron el primer puente ferroviario, dando lugar al nacimiento de la ciudad de Novosibirsk.

Berdiaev es un hombre que ha sabido construir puentes entre corrientes sociales y de pensamiento diametralmente opuestas, entre generaciones que corren el riesgo de

---

<sup>688</sup> EME, p. 46.

<sup>689</sup> IR, p. 168.

<sup>690</sup> AE, pp. 236-237.

perder el sentido de los acontecimientos, entre disciplinas del saber que tienden a atomizarse, entre hombres que creían haber perdido su dignidad y libertad. A nosotros nos corresponde mostrar cuáles son estos puentes, recorrerlos y arriesgar a construir otros nuevos, con la herencia recibida.

## CONCLUSIONES

Siempre que termino de dar una materia de filosofía, una monografía de textos o un seminario de especialización, reservo la última sesión para recapitular con los alumnos toda la temática. Repasando el programa, dado al inicio de las clases, y recordando la primera sesión introductoria, les hago dos preguntas sencillas: «¿*qué hemos visto?*, ¿*qué hemos aprendido?*». Mi sorpresa es que no repiten un contenido sino que a través de los temas, autores y argumentos expuestos, comienzan a hablar de sí mismos y de sus circunstancias, de sus necesidades e intereses, de lo que sucede en su entorno o de una decisión que deben tomar. El brillo de su mirada muestra la verdad de sus palabras, antes que una complacencia a los oídos del profesor, que aún debe poner la nota final. Una vez más, la Filosofía vuelve a *suceder* en la forma de un *saber*, que nos hace *ser*.

En el caso presente, soy yo el alumno doctorando y debo responder a las mismas preguntas sobre el *ver* y *aprender* a la hora de formular las conclusiones. Siguiendo el método expuesto, releo la introducción y el índice-programa de la tesis y descubro que emergen del terreno de lo expuesto algunos promontorios, atalayas o grandes picos que nos ayudan a mirar y contemplar nuestro tiempo, para después bajar y contar.

Cada altura, pequeña o grande, cumple su misión, como nos lo testimonian la Historia y la Geografía. Hernán Cortés, desde el paso entre los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl, a más de 3,600 m. de altura, pudo divisar todo el Valle y la Laguna de Tenochtitlán, gobernada por los mexicas, entrando en contacto con ellos y dando inicio a una nueva etapa de la historia de España y México. Don Gregorio Pérez, más conocido como *el cainejo*, por ser un pastor nativo de Caín (León), en 1905 hizo de guía para la primera ascensión de los 2,519 metros de altura del *Picu Urriellu* o Naranjo de Bulnes, en el corazón de los Picos de Europa (Asturias), con la simple ayuda de una cuerda de cincuenta metros, por lo que se le considera un pionero del alpinismo español. Cuando los monjes de la ciudad de Suždal (Vladimir, Federación Rusa), entre los siglos XIII y XIV, establecieron sus monasterios en un promontorio de tan sólo 115 metros, crearon una atalaya que oteaba el horizonte ilimitado de las grandes llanuras rusas, para ser visto el reflejo de sus cúpulas doradas y sentir la protección divina y de los monjes en época de invasiones tártaras.

Del mundo apasionante de la Geografía y la Historia volvemos a la Filosofía, a nuestra tesis doctoral en el apartado de las conclusiones. ¿Cuáles han sido los *relieves* externos e internos que Berdiaev, como un topógrafo, nos ha dibujado? ¿Qué significa su obra para establecer nuevos puentes entre Oriente y Occidente? ¿Cómo se enriquece la filosofía con su '*dialéctica existencial*' y '*metafísica de la libertad*'?

Comencemos por esta última cuestión. Berdiaev arriesga al plantear la filosofía como búsqueda de sentido, urgido por las preguntas últimas que se despertaron en su corazón adolescente y que le acompañarán de por vida. No se olvida de estas preguntas, no las censura ni las distrae, sino que las pone frente a sí mismo y a sus interlocutores, sea gente sencilla como el pastor Akimuschka o el jefe de la policía política, Dzeržinskij. Su sorpresa es que, cuanto más implica toda su persona en dichas



preguntas, con todo su corazón, con toda su mente y con toda su libertad, emergen contenidos nuevos de conciencia que le ayudan a comprenderse a sí mismo y lo que le rodea. Por esto, se “convierte a la filosofía”: *«mi verdadera conversión, la más intensa de mi vida, [fue la] conversión a la búsqueda de la Verdad, que por lo mismo constituía la fe en la existencia de la Verdad»* (AE, 89). Verdad con “mayúscula” y no con “minúscula”, porque cuando la ‘verdad’ se posee comienza la ideología, que se parece a ella, pero que ya ha perdido su raíz y sabia original. Es cuestión de tiempo: todo se marchita. Por el contrario, cuando somos poseídos por la ‘Verdad’, como quien se enamora, hace un pequeño descubrimiento científico o prueba una nueva vacuna contra la malaria, no nos detenemos, todo se convierte en un nuevo inicio.

Y, ¿qué es esta ‘Verdad’? Berdiaev, con gran sencillez, nos ayuda a responder: se trata de la verdad de nosotros mismos, de lo que somos y lo que queremos. Él utiliza un término preciso y precioso: “yo”, “el yo”, pero no como pronombre indicativo sino como sujeto, con toda la profundidad que significa decir “yo” en todo lo que hago. Y, así, brota inmediatamente la percepción de que “yo soy relación con”, que “yo no me hago a mí mismo, sino que soy hecho”, que hay un “nosotros” dentro de cada “yo” en la forma histórica del propio nacimiento o en la espera de un amor por venir. *«El yo es “puesto” inicialmente; la persona es “pro-puesta” . El yo tiene la tarea de realizar en sí la persona, y esta realización es una lucha incesante»* (CME, 165). Toda la provocación de Vaclav Havel y de Aleksander Solženitsyn a *«vivir en la verdad y no en la mentira»* tiene su origen existencial, antes que moral, en este “yo en relación con”. Cada uno sabe muy bien cuando es él mismo y cuándo lo aparenta.

¿Cuál es la experiencia humana que más fácilmente nos ayuda a reconocer en acción este “yo”? Berdiaev nos da un nuevo elemento de conciencia: es en la experiencia de libertad cuando más nosotros mismos somos. Podemos vivir sofocados con los cuarenta grados de calor húmedo de Campeche (México), pero enseguida reconocemos la brisa marina fresca; o, al contrario, aventurarnos a atravesar los cuarenta grados bajo cero del invierno siberiano con riesgo de congelación, pero sabiendo que uno vuelve a casa, al *hogar*, en su sentido más etimológico. Cuando sucede la experiencia de libertad, enseguida la reconocemos en nosotros mismos porque nos hace ser, estar ciertos, contentos, con deseo de vivir. Es “don de los cielos”, en

palabras de don Miguel de Cervantes<sup>691</sup>, pero que, al mismo tiempo, debe ser custodiada y ejercida. Cuando se da esta unidad de *don* y *tarea*, brota el verdadero “poder” del hombre, capaz de decir “yo” en cada circunstancia y, frente al cual, ningún régimen totalitario o sistema de terror puede detenerlo, como nos han testimoniado los jóvenes universitarios alemanes de la *Rosa Blanca* y los jóvenes rusos reunidos en la plaza Maiakowski, de Moscú.

«*La libertad de poder decir “yo”*» es el primer altozano de nuestra tesis, que nos permite ver los cruces de caminos en la historia de los hombres y los pueblos. Partir de experiencias y testimonios que documentan la unidad de estos tres términos (libertad, poder y yo), abre una línea de trabajo interesante frente a tantas reflexiones éticas, políticas o sociológicas, cerradas sobre sí mismas. Por ejemplo, en muchas ocasiones se estudia el tema del poder como fin y no como instrumento en relación a la libertad y al sujeto. Se sospecha del poder porque se desconfía del hombre. Berdiaev, con todos sus escritos de los años veinte a treinta, se adelanta a su tiempo con obras como *El destino del hombre contemporáneo* o *Cinco meditaciones sobre la existencia*. El poder en el sujeto tiene la forma de la libertad como creatividad, con la potencia de transformar la historia. Los estudios, citados en nuestra tesis, de Guardini (*El poder*, 1954) y Giussani (*El yo, el poder y las obras*, 2000) profundizan en esta perspectiva mencionada. Habermas, sin conocer directamente la obra de nuestro autor, sabe recoger el testigo de su generación precedente cuando en su obra *Historia y crítica de la opinión pública*, escrita en 1962 y ampliada en 1990, habla de un «*pueblo acostumbrado a la libertad*»<sup>692</sup>.

---

<sup>691</sup> Afirma Cervantes, en el personaje de el Quijote: «*La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y se debe aventurar la vida; y, por el contrario el cautiverio es el mayor mal que puede venir a la humanidad*». M. CERVANTES, *El Quijote*, Ed. IV Centenario de la Asociación de la Real Academia Española. Madrid, Alfaguara 2004. II parte, cap. 58, p. 984.

<sup>692</sup> En clara referencia a los acontecimientos de la *caída del muro de Berlín*, en 1989, afirma Habermas: «*y no por casualidad tales cambios han sido desencadenados por una reforma política que enarboló la bandera de la ‘glassnost’ (...) y por la creciente presión de los movimientos ciudadanos que operaban pacíficamente (...) Y a partir de ahí, se formó, en primer lugar, la infraestructura de un nuevo orden que ya se vislumbraba en las ruinas del socialismo estatal. Los pioneros de la revolución fueron aquellas asociaciones voluntarias en las iglesias, en los grupos de derechos humanos y en los círculos de oposición*» en J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili 2009 (traducción de Antonio Doménech), p. 34.

Desde esta primera altura de la «*metafísica de la libertad*», entendemos mejor cuál ha sido la aportación original de nuestro autor al tema de la ideología. Él entra de lleno en el debate político y social de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX con tres aportaciones: un juicio novedoso sobre el concepto de la ideología como *objetivación*, un diagnóstico preciso sobre el proceso de *confusión, separación y sustitución* de la ideología respecto de la realidad misma y, por último, una *perspectiva existencial* al situar el problema no fuera, en interminables análisis sociales, sino dentro del sujeto, en la estructura de su conciencia y su libertad. El *hombre concreto* que vive haciendo *experiencia* de cualquier aspecto de la vida, descubre entonces que “no todo es ideológico”. La pregunta de Mannheim queda desbordada desde dentro y encauzada al tomarse distancia crítica de su planteamiento inicial: “porque no todo es ideológico, es posible salir de la ideología”.

Avanzando en nuestra larga travesía, nos encontramos con otro *ochomil*<sup>693</sup> cuando Berdiaev habla de «*dialéctica existencial*». Con el término *existencial*, nos libera del peso de una mentalidad cientifista que excluye al sujeto del proceso del conocimiento, racionalista al reducir la misma razón a su uso lógico, psicologista cuando el espíritu pierde toda su profundidad misteriosa, y sociológica donde se diluye cualquier responsabilidad personal. Berdiaev se sitúa en la misma perspectiva de autores como Agustín de Hipona, Pascal, Kierkegaard y en algunos aspectos de Nietzsche. Ahora bien, hay una aportación que podríamos considerar novedosa y que, no es habitual encontrarla en los manuales o compendios de historia de filosofía cuando se habla del término *dialéctica*.

Berdiaev recibe de Herzen, los eslavófilos y de su maestro Solov'ev, una lectura de Hegel donde no se separa método y contenido. Él lo que hace es situar este principio general dentro de la existencia. Dicho de otro modo, es en la existencia concreta como percibimos el carácter *paradójico y antinómico* de la realidad. Nos lo ha descrito en su obra *El sentido de la creación* al hablar de sujeto y objeto en el conocimiento, individuo y comunidad en la sociedad, intuición artística y obra creada en la belleza, hombre y

---

<sup>693</sup> *Ochomil* es el término reservado para las catorce cumbres más altas del mundo con ocho mil metros de altura y que se encuentran en la cordillera del Himalaya y el Karakórum, como frontera natural entre Tíbet, Nepal y Pakistán. La imponencia de sus alturas, así como la dificultad que entrañan la ascensión de sus cumbres, son el reto permanente de los grandes alpinistas del mundo.

mujer en el amor, vida y muerte en la sexualidad, immanencia y transcendencia en la metafísica, deseo infinito y límite en el “yo”, libertad y dependencia en las relaciones humanas... Esta polaridad y tensión existencial es fuente de preguntas y datos, que ponen al hombre en la mejor perspectiva para comprenderse. Eliminar un factor, en el tiempo llevará a su contrario, por efecto de esta tensión dialéctica. Por el contrario, sorprender esta ‘*coincidentia oppositorum*’, en expresión de Nicolás de Cusa, nos abre a la perspectiva del Misterio, dentro y fuera del hombre.

De este modo, Berdiaev se inserta en la tradición del pensamiento filosófico religioso ruso, incrementándola a su vez. Florenskij nos ha hablado de que «*la dialéctica es relación viva con la realidad*». Solov’ev la entiende como *unitotalidad*. El crítico y estudioso Wetter nos ha dado la clave para comprender la novedad del pensamiento filosófico religioso ruso respecto al término dialéctica, en cuanto que no se trata de una *oposición* sino de una *totalidad*: «*Dialéctica significa también, una doble estratificación del mundo, unidad de lo real y lo ideal*»<sup>694</sup>. Interesante perspectiva y línea de trabajo por verificar, que nos abre a una nueva comprensión de Hegel, acostumbrados a los reduccionismos del materialismo dialéctico.

¿Qué significa para Berdiaev que método y contenido coinciden? ¿Cuál es el contenido de esta «*dialéctica existencial*»? Los dos términos que continuamente aparecen en la obra de nuestro autor, a la hora de responder a la pregunta sobre qué es el hombre, son *microcosmos* y *microtheos*. El hombre es la única criatura del mundo capaz de una autoconciencia, de percibir el valor de cada cosa en relación a sí mismo, de entender su significado y comunicarlo. Él es la «*medida de las cosas*», porque todas las cosas confluyen en el hombre como un regalo por abrir. Pero el hombre, también experimenta el límite, el peso de las circunstancias, el mal propio y ajeno. Es, entonces, cuando la noche se echa en cima y todo lo bello se vuelve extraño, lejano, fuente de peligros y temores. Quienes mejor han descrito esta situación han sido las tragedias griegas, que Berdiaev leía con frecuencia.

Ahora bien, en medio de estas circunstancias, sucede algo novedoso en la historia que permite al hombre comprenderse en una forma nueva: Jesucristo, como verdadero Dios y verdadero hombre, sin confusión ni separación, camino de verdad y

---

<sup>694</sup> G. WETTER, “Origine e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia”, en *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, o. c., p. 4.

vida para quien lo acepta. En el encuentro con él, el hombre adquiere una nueva medida como *microtheos*. A través de dos preguntas, el hombre es ayudado a tomar una nueva conciencia de sí mismo. La primera de ellas, la encontramos en el salmo 8, cuando dice: «¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder?»; y la segunda, aparece en los evangelios, en labios de Jesús: «¿de qué le sirve al hombre tenerlo todo si se pierde a sí mismo? ¿Qué dará el hombre a cambio de sí?». Nuevamente emerge “el yo, el poder y la libertad”, pero en este caso hay una novedad: ya no es el hombre sólo quien se hace estas preguntas, sino que ha encontrado un compañero de camino con el cual dialogar y compartir el peso de la propia libertad. El relato de *La leyenda del Gran Inquisidor*, de Dostoevskij, comentado por Berdiaev en su obra *El espíritu de Dostoevskij*, pone de manifiesto toda la «dialéctica existencial de lo divino y lo humano»: el misterio del hombre se desvela en el misterio de Cristo. Cuando Berdiaev escribe en la introducción a su obra *El sentido de la creación*, en 1914, la necesidad de llevar a cabo una ‘antropodicea’, lo hace movido por esta experiencia de una nueva humanidad en Cristo:

*«El misterio último de la humanidad es el nacimiento de Dios en el hombre. El misterio último de Dios es el nacimiento del hombre en Dios. Se trata de un único misterio. De hecho, no es sólo que el hombre tenga necesidad de Dios, sino también Dios quien tiene necesidad del hombre. Éste es, en efecto, el misterio de Cristo, el misterio del Dios-Hombre»<sup>695</sup>.*

Berdiaev no quiere prestarse a equívocos y, desde el primer momento, clarifica que él no es un teólogo sino un «filósofo religioso», aunque muchas veces su obra no sea aceptada por los círculos científicos ni comprendida por los intelectuales cristianos, al pensar que se trata de teología. La perspectiva es eminentemente antropológica: «*me propongo considerar el problema del hombre como filósofo y no como teólogo. El pensamiento contemporáneo está llamado a crear una antropología filosófica*»<sup>696</sup>. Zenkovskij, con su estudio *Historia de la filosofía rusa* (1948), nos ha ayudado a entender mejor la originalidad del pensamiento filosófico religioso ruso al mostrarnos la panorámica de autores y corrientes con un mismo hilo conductor: la preocupación por el

---

<sup>695</sup> SC, p. 42. Con esta afirmación, Berdiaev se adelanta en cincuenta años a las grandes afirmaciones del Concilio Vaticano II, que aparecen en dos de sus constituciones más importantes: *Dei Verbum* y *Gaudium et spes*.

<sup>696</sup> Pco/PH, p. 128.

hombre<sup>697</sup>. Pero no se trata de una simple consideración humanista, universal y abstracta en la que todos se reconocen sin que cambie nada. Hay un punto de novedad si mantenemos la tensión dialéctica de lo divino y lo humano, sin confusión ni separación.

Pongo una imagen para que se entienda mejor este punto: los regatistas valencianos de la modalidad 4-70 (medida de la embarcación de 4 metros y setenta centímetros) saben que en la máxima fuerza del viento que recoge las velas, deben situarse en el borde de la quilla, sujetados mediante un arnés y formando un “trapecio”, para contrarrestar el peso de la embarcación azotada por el viento. El resultado es que el barco se inclina, con el mínimo rozamiento sobre la superficie del mar y la máxima velocidad posible. “Sin separación ni confusión”, cada elemento cumple su tarea, y el resultado es más que la suma de factores. Berdiaev, al plantear el problema del misterio del hombre en Cristo, “sin separación ni confusión”, ha desvelado toda la potencia de la libertad humana como creatividad. Veamos algunos ejemplos que dan que pensar.

Si admitimos una relación de la Filosofía y la Teología, “sin separación ni confusión”<sup>698</sup>, ¿acaso, no se amplía el horizonte del conocimiento donde, de forma sorprendente, la fe aporta una inteligencia de la realidad y a la filosofía, de modo que uno pueda “convertirse y creer” en la misma filosofía<sup>699</sup>? Un segundo ejemplo que

---

<sup>697</sup> En nuestra nota 419, decíamos que Zenkovskij responde a las críticas de que la filosofía rusa no es madura al carecer de una teoría del conocimiento o una metafísica, mostrando su originalidad en el antropocentrismo: no es una filosofía teocéntrica ni cosmocéntrica, sino con una preocupación, principalmente por el tema del hombre y su destino. Cfr. V. V. ZENKOVSKIJ, *Histoire della philosophie...*, o. c., pp. 10-11.

<sup>698</sup> Benedicto XVI lo plantea en su discurso, preparado y no leído, para la Universidad de la Sapienza, en Roma: «*la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí “sin confusión y sin separación”. “Sin confusión” quiere decir que cada una de las dos debe conservar su identidad propia (...). “Sin separación”: la filosofía no vuelve a comenzar cada vez desde el punto cero del sujeto pensante de modo aislado, sino que se inserta en el gran diálogo de la sabiduría histórica, que acoge y desarrolla una y otra vez de forma crítica y a la vez dócil; pero tampoco debe cerrarse ante lo que las religiones, y en particular la fe cristiana, han recibido y dado a la humanidad como indicación del camino*» en BENEDICTO XVI, *Discurso a la Universidad de la Sapienza*, Roma, del 17 de enero del año 2008 [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html) »

<sup>699</sup> La *primera meditación* de la obra mencionada de Berdiaev, *Cinco meditaciones sobre la existencia*, publicada en 1936, tiene el sugerente título de “La situación trágica de la filosofía y las tareas de la filosofía”. Dentro de la perspectiva común del conocimiento, la filosofía debe encontrar su propio espacio ante dos gigantes como son la religión y la ciencia. «*Ya que la revelación y el conocimiento [filosófico] son de naturalezas diferentes, puede ser que la revelación tenga una importancia capital para el conocimiento. Para el conocimiento filosófico, la revelación es una experiencia, un hecho; para él, la transcendencia de la revelación se cambia en dato inmanente. Ya que, la esencia del conocimiento filosófico es una experiencia espiritual; la intuición del filósofo es experimental*» en CME, p. 12. Y, a su vez, «*la filosofía, como también la ciencia, puede favorecer la religión por su acción purificadora, puede desembarazarla de elementos de carácter extra-religioso, sin vínculo necesario con la Revelación, que son de origen social, manifestando formas caducadas del saber o de la sociedad*» en CME, p. 17.

Jurkevič nos ha planteado, al acoger la filosofía kantiana en la propia tradición filosófica rusa: ¿qué potencia puede tener el conocimiento si admitimos conjuntamente la intuición y el indicio, “sin separación ni confusión”? Un tercer ejemplo, dentro del ámbito de la Ética política, sobre la relación entre el “yo” y el “tú”, apuntada anteriormente: ¿el otro, distinto a mí, es un adversario o un bien por el hecho de existir? La separación y confusión suele terminar en violencia verbal y física. Por el contrario, en el “tú” y en el “yo” hay un “nosotros”, como vivencia de comunión que coincide con la máxima libertad de la persona. Puede parecer imposible, pero si sucede en la historia de los pueblos y las culturas, da mucho que pensar. El último ejemplo lo referimos a la obra literaria donde aparece el texto y la experiencia del autor: si los separamos o confundimos, nos perderemos en mil exégesis y psicologismos; por el contrario, si sabemos mantener su “unidad, sin separación ni confusión”, ¿acaso no estaremos en la mejor de las condiciones para revivir la experiencia de libertad de los autores del *samizdat* o de los premios nobel rusos como Pasternak, Solženitsyn, Sajarov o Brodsky?

Nuestra última escalada se centra sobre la cumbre “Oriente y Occidente”. Cuando uno mira el mapamundi desde Siberia, Europa aparece como un apéndice de Asia. A diferencia del resto de los continentes, donde las fronteras naturales definen claramente los límites y territorios, ¿por qué a Europa se le considera como un continente? La respuesta es sencilla: por su unidad cultural histórica, a través de la aportación de las tres grandes ciudades-símbolo de Atenas, Jerusalén y Roma. Berdiaev nos ha enseñado que los problemas, antes que económicos, sociales o políticos, son principalmente culturales. Es en la cultura donde se expresa una conciencia de sí mismo, donde se hace visible la propia creatividad y donde se generan lazos que tejen la trama de relaciones locales, nacionales o internacionales. Ciéndonos al ámbito ruso y eslavo, en relación con otros países de Europa, se dan en el presente toda una serie de condiciones favorables para este intercambio cultural en todos los niveles.

Sin querer entrar en propuestas concretas, establezco algunos criterios y líneas de trabajo que pueden ayudar a trazar puentes entre Oriente y Occidente:

a) Ejercitarse en una lectura crítica de las nuevas ideologías, a partir de los criterios dados por Berdiaev sobre su funcionamiento (confusión, separación y sustitución),

desvelando los procesos de objetivación y emotividad social, y mostrando las consecuencias en el sujeto y comunidad a la que pertenece.

b) Identificar visiones antropológicas totalizantes que aprendan a mirar al hombre a partir de sus exigencias últimas (verdad, belleza, justicia, felicidad) y búsqueda de significado, como criterio de juicio sobre los hechos sociales, culturales, políticos. Enseñar y aprender a hacer experiencia, con lo que el hombre tiene como más propio, según Hannah Arendt: *pensar, querer y juzgar*. En la experiencia, el hombre se conoce a sí mismo y tiene un juicio crítico sobre la realidad. De este modo, se rompe el primer círculo auto-totalitario de la banalidad, que nos hace refractarios frente a los demás y a uno mismo. Al igual que Berdiaev con quince años, aprendemos que dejarse provocar por las preguntas últimas o “malditas” según Dostoevskij, permite que comience el camino de la autoconciencia.

c) Favorecer una comunionalidad en la responsabilidad de la construcción social. El intercambio de experiencias abre nuevos caminos respecto a la tarea y misión del intelectual, el artista, el político o el trabajador. Todo ello como expresión de una cultura de la libertad creativa, dentro del ámbito propio y con los medios que se cuenten.

d) Aprender a mirar las circunstancias de crisis como reflexión crítica de los fundamentos de nuestro estado social y de bienestar. Sin la implicación real del sujeto y de las comunidades, una sociedad no puede funcionar. En la medida en que el estado se concibe subsidiario y abre espacios a la libre iniciativa en la macro y micro economía, en la educación y en la vida cultural, la sociedad y el hombre tendrán un crecimiento armónico. Una nación sin estado de derecho y sin sociedad civil es propensa a formas totalitarias o anárquicas. Poder reflexionar sobre estos términos (subsidiariedad, estado de derecho, sociedad civil) rompe los bloques monolíticos del pasado y establece nuevas condiciones para una construcción social.

e) Establecer el desafío educativo como prioritario respecto al económico, social y político. La educación es una introducción en la totalidad de la realidad, por ello quien educa bien pone los cimientos para el desarrollo de la persona y la sociedad. Por medio



de la educación se genera un sujeto y mentalidad diferente, capaz de crear una cultura como forma nueva de vida. La educación es permanente y afecta a todos, puesto que se trata de aprender a vivir. Es en las *situaciones límite* de la persona, donde se desvela si la educación son convicciones que sostienen a la persona, o únicamente instrucciones y reglas de uso para cada circunstancia, provocando una dependencia enfermiza. Lo que despierta el “yo” no es un programa social, no es la invocación de principios y deberes, no es la promulgación de decretos sino el encuentro con otro “yo cambiado”. Por ello, *educar es siempre un riesgo* que solamente está dispuesto a correr quien ama la libertad del otro, porque antes la ha descubierto en sí mismo. Se trata de entrar en la dinámica de *experiencia a experiencia*, de persona a persona.

Al término de nuestra tesis sobre *Totalitarismo y experiencia de libertad*, ¿hay alguna imagen que exprese sintéticamente la vida y la obra de Berdiaev? Entre otras, quizás sea la de su propio exilio providencial:

*«Yo fui desterrado de mi patria no por motivos políticos, sino ideológicos. Cuando me dijeron que se me desterraba, se apoderó de mí un vivo sentimiento de angustia. No quería emigrar, y sentía aversión hacia los emigrados, con los cuales no quería confundirme. Pero al propio tiempo, tenía la sensación de que iba hacia un mundo más libre y que podría respirar un aire más libre también. No podía imaginarme que mi exilio había de prolongarse durante más de veinticinco años (...) Me aguardaba un largo e interesante camino en Occidente y un período muy intenso de actividad creadora. En mi exilio sentía que había algo providencial. Era la consumación de mi destino»<sup>700</sup>.*

Porque Berdiaev aceptó las circunstancias de su destino y respondió libremente con toda su obra creadora, su figura llega hasta nuestro incipiente siglo XXI. Esta tesis no ha sido otra cosa que el agradecimiento a toda su labor intelectual y cultural por haber sabido custodiar, transmitir y aventurar la libertad.

---

<sup>700</sup> AE, pp. 227-228.



## ANEXOS

### **Anexo I : *La leyenda del Gran Inquisidor***

El siguiente texto es una selección del relato de Fedor Dostoevskij, dentro de su gran obra *Los hermanos Karamazov*. Tomo como referencia las siguientes ediciones: F. DOSTOIEVSKIJ, *Los hermanos Karamazov*. Barcelona, Editorial Bruguera 1979, pp. 181-189; y la edición italiana, *I fratelli Karamazov*. Bologna, Citta Armoniosa 1981, pp. 302-323.

Iván Karamazov quiere poner en compromiso la fe de su joven hermano Aliosha, demostrando cómo los hombres prefieren la seguridad de la vida a creer en un supuesto personaje del pasado (la figura de Jesucristo) que aparece en el presente. Dostoevskij plantea el tema dentro de la libertad del hombre. Berdiaev construye su obra *El espíritu de Dostoevskij* en torno a este relato.

*«La acción de mi poema tiene lugar en España, en Sevilla, en la época más terrible de la Inquisición, cuando todos los días se encendían grandes hogueras para gloria de Dios. Cristo quiere visitar a sus hijos, precisamente, en los mismos lugares donde arden las hogueras encendidas para los herejes. En su infinita misericordia se mezcla con los hombres bajo la misma forma humana que tomó quince siglos antes.*

*Aparece silenciosamente, sin hacer notar su presencia, pero todo el mundo le reconoce, ¡cosa extraordinaria! El pasa en silencio por en medio de la multitud, con una sonrisa de infinita compasión. El sol de amor arde en su pecho. Sus ojos irradian luz, sabiduría y poder, que conmueven profundamente el corazón de los hombres, despertando en ellos el amor sin límites. Los niños arrojan flores a su paso, cantando y gritando: “¡Hosanna!”. “¡Es Él, es Él!”, repite todo el mundo. Jesucristo se detiene en el atrio de la catedral de Sevilla, en el mismo instante en que introducen en el templo un ataúd blanco, donde reposa, entre flores, una niña de siete años, hija única de un*

personaje importante de la ciudad. De pronto se oye gritar a la madre: “¡Si eres realmente Tú, resucita a mi hija!”. Jesucristo contempla a todos con infinita compasión y sus labios pronuncian, una vez más, con gran dulzura: “Talitha kumi (¡levántate, niña!)”. Y la niña se levanta de su ataúd, se sienta y mira sonriente a su alrededor.

La multitud, entusiasmada, prorrumpen en gritos y en llantos de júbilo. En este momento pasa por la plaza el Gran Inquisidor, justo por delante de la catedral. Es un anciano, que cuenta casi noventa años, alto y seco como una pértiga, de rostro demacrado y ojos hundidos, en los que aún brilla una llama indomable. No lleva ya el magnífico ropaje cardenalicio que pudo admirar el pueblo el día anterior, durante el auto de fe, mientras quemaban a los enemigos de la Iglesia romana, sino una vieja sotana burda.

El Gran Inquisidor se detiene y observa desde lejos lo que ocurre. Lo ve todo, ve el ataúd depositado a los pies del desconocido, la niña que resucita, el entusiasmo de la multitud, y su rostro se llena de sombras. Extiende una mano y ordena a su guardia que se apodere de Él. Inmediatamente la multitud, como un solo hombre, baja la cabeza ante el Gran Inquisidor y se inclina hasta el suelo.

Los guardias encierran al prisionero en un lúgubre y estrecho calabozo de la prisión del Santo Oficio. En el calabozo el Gran Inquisidor se acerca a él sin apresurarse, deja la linterna sobre la mesa y le dice:

- “¿Eres Tú? ¿Eres realmente Tú?”.

Y al no recibir respuesta, añade:

- “¡No contestas! ¡Cállate! No sé quién eres y no quiero saberlo; no sé si eres realmente Tú o tan sólo su apariencia, pero mañana mismo voy a condenarte, y haré que te quemes, como al más odioso de los herejes”.

El Gran Inquisidor mira a Jesucristo y en un tono desafiante comienza su gran discurso:

- “¿No decías siempre: ‘Quiero haceros libres’? Pues bien, ya has visto a estos hombres ‘libres’. Sí, este asunto te ha costado caro, pero finalmente lo hemos llevado a término en Tu nombre. Durante quince siglos nos hemos atormentado con esta famosa libertad, pero ahora, se acabó. Estos hombres están plenamente convencidos como nunca de ser perfectamente libres, y sin embargo han perdido su libertad y la han depuesto a nuestros pies. Tú fuiste advertido y no quisiste escuchar cuando el espíritu inteligente y terrible, el espíritu de la autodestrucción y del no ser, el gran espíritu habló contigo en el desierto y te tentó. Tú no quisiste privar al hombre de la libertad y rechazaste la primera tentación, porque pensaste: ‘¿qué libertad se puede tener si se compra la obediencia con el pan?’. No hay preocupación más tormentosa para el hombre, cuando se ve libre, que la de encontrar cuanto antes a alguien ante el cual inclinarse para adorarlo. Tienes razón cuando dices que **el secreto de la existencia no consiste sólo en vivir sino en saber para qué vivir**, y si el hombre no lo ve termina eliminando la vida, aunque esté rodeado de panes. En lugar de adueñarte de la libertad de los hombres, ¡Tú la has hecho crecer aún más! Pero, ¿quizás habías olvidado que la tranquilidad y hasta la misma muerte le son más queridas al hombre que la libre elección en el conocimiento del bien y del mal? Tú quisiste el libre amor del hombre, quisiste que Te siguiera libremente, cautivado y conquistado por Ti. Pero, ¿es posible que tú no hayas pensado que al final discutirían y rechazarían Tu imagen y Tu verdad, si se les cargaba

con un peso tan tremendo como la libertad de elección? De este modo, has sido precisamente Tú el que has planteado el presupuesto para la caída de Tu reino, de forma que ¡no puedes culpar a ninguno! ¿Qué era lo que se Te ofrecía? Tres fuerzas que pueden vencer para siempre la conciencia de estos seres débiles y rebeldes, dándoles su felicidad: el milagro, el misterio y la autoridad. Tú rechazaste la primera, la segunda y la tercera, dando ejemplo. Te comportaste magníficamente, con la fiereza digna de un Dios, pero los hombres, esta débil raza rebelde, ¿ellos también son dioses? Tú no bajaste de la cruz porque, incluso en esta ocasión, no quisiste hacer esclavo al hombre con un milagro, ya que tenías sed de una fe que naciese de la libertad, no del milagro. Estimándolo tanto, has actuado como si Tú no tuvieses compasión de él, ya que le has pedido realmente demasiado. Inquietud, confusión e infelicidad: he aquí la herencia actual de los hombres, ¡después de que Tú has sufrido tanto por su libertad! Puedes señalar con orgullo a esos hijos de la libertad y del amor libre y a las magníficas ofrendas que hacen en tu nombre. Pero acuérdate de que sólo han existido unos cuantos millares que hayan sido casi dioses. ¿Y los demás? ¿Qué culpa tienen los demás que no han podido soportar lo que otros más fuertes? ¿Qué culpa tiene el alma débil que no puede resistir el peso de tu don? ¿Acaso has venido sólo para unos cuantos elegidos? Nosotros hemos corregido tu obra y la hemos asentado sobre el milagro, el misterio y la autoridad. Y los hombres se han alegrado mucho al verse guiados de nuevo como un rebaño y notar que les habían levantado de su corazón aquella terrible y pesada piedra de la libertad, que tantos sufrimientos les había ocasionado. ¿Por qué has venido, ahora, a molestarnos? ¿Por qué sigues mirándome con Tus ojos pacíficos y penetrantes? ¡Muéstrame Tu rabia! Yo no quiero Tu amor, porque ni siquiera yo Te amo. Todo lo que tengo que decirte Tú lo sabes ya, lo leo en Tus ojos. ¿Debo ser yo quien esconda nuestro secreto? Pero, ¡quizás lo quieras oír de mis labios! Escucha: nosotros no estamos contigo, sino con él, ¡he aquí nuestro secreto! Con nosotros los hombres serán felices, ya no se sublevarán ni matarán más en toda la tierra, como hicieron en tiempo de Tu libertad. Les convenceremos de que no serán realmente libres hasta que renuncien a su libertad a favor nuestro, sometiéndose a nosotros. Les daremos la felicidad apacible y humilde de los seres débiles. Y les convenceremos a no enorgullecerse, ya que ¡Tú les has ensalzado y educado a ser orgullosos! Les demostraremos que son débiles, que solamente son pobres niños, pero que la felicidad de los niños es más dulce que cualquier otra. Se volverán tímidos, y en el miedo nos mirarán y se apretujarán alrededor nuestro como polluelos con su madre. Nos admirarán y nos temerán, y estarán orgullosos de nosotros tan fuertes e inteligentes por haber pacificado un rebaño tan turbulento y numeroso. Les haremos trabajar, y en las horas de descanso organizaremos su tiempo libre como un juego infantil, con cantos y bailes ingenuos. También les permitiremos que pequen, porque son débiles y carecen de voluntad, y les quereremos como a niños, porque les habremos autorizado a pecar. Les diremos que toda falta cometida con nuestra autorización les será perdonada, y que si les permitimos que pequen es porque les amamos. En cuanto al castigo que correspondería a esos pecados, lo tomaremos sobre nosotros mismos. Y nos adorarán como a bienhechores suyos, puesto que habremos asumido delante de Dios el peso de sus culpas. No tendrán ningún secreto para nosotros. Todos serán felices, millones y millones de seres humanos, excepto el centenar de miles que los guían. Porque sólo nosotros, que conservamos el secreto, seremos infelices. Esto que Te digo sucederá, y nuestro reino será edificado. Te lo repito, mañana mismo verás a este rebaño obediente, que a una señal mía se precipitará para arrojar la leña encendida de Tu hoguera, sobre la que arderás por haber venido a molestarnos”.

*Iván calló. Al terminar su discurso, sonrió.*

*Aliosha no se contuvo por más tiempo.*

- *“¡Es absurdo!”*, -exclamó sonrojándose. *“Tu poema es una alabanza a Jesucristo y no una condena... ¡como tú querías! Tu inquisidor con sus sufrimientos es pura fantasía. Esos a los que te refieres no son inteligentes, no están en posesión de ninguna clase de misterio o secreto. Tu inquisidor no cree en Dios. ¡He aquí el único secreto que hay en él!”*.

- *“¿Y si así fuera? ¡Por fin lo has adivinado! Es así mismo, ése es todo su secreto”*, -respondió Iván. *“En el final de sus días se convence firmemente de que los consejos del gran y terrible espíritu solamente habrían podido poner un poco de orden entre aquellos seres débiles y rebeldes, ‘criaturas incompletas, hechas por experimento, por burla’. Entonces, convencido de esto, ve que hay que seguir las indicaciones de muerte y destrucción del espíritu inteligente y terrible; que es necesario para este fin aceptar la mentira y el engaño y, con plena conciencia, guiar a los hombres hasta la muerte y la destrucción, engañándolos durante todo el camino, para que no sepan adónde son guiados, de modo que, estos pobres ciegos, se crean felices, al menos durante el camino”*.

- *“Tampoco tú crees en Dios”* –le interrumpió de pronto Aliosha, con profunda tristeza. *“Bien, ¿cómo termina tu relato?”*.

*Iván le responde pausadamente:*

- *“El Gran Inquisidor calla y aguarda un instante la respuesta del prisionero. El silencio de éste le empieza a pesar. Se había dado cuenta muy bien de que le escuchó todo el tiempo sin dejar de mirarle, con su mirada dulce y penetrante, y sin querer contestar. El viejo hubiera querido que le dijera algo, aunque se tratara de palabras amargas y terribles. Pero el prisionero nada dice. De pronto se acerca en silencio a su verdugo y le besa en los exangües labios. Esa es toda su respuesta. El viejo se estremece; le tiemblan los labios como si quisiera decir algo, pero ningún sonido sale de ellos. Se dirige al fin hacia la puerta, la abre, y, volviéndose al prisionero, exclama: ‘¡Vete y no vuelvas más! ¡Nunca, nunca más!’.* Y le deja desaparecer en la oscuridad de la noche, en dirección hacia la ciudad, iluminada tan sólo por la claridad de la luna. El prisionero se pierde pronto de vista”.

- *“¿Y qué es del viejo?”*, -preguntó con curiosidad Aliosha a su hermano.

- *“El beso del prisionero le quema el corazón, pero sigue aferrado a su idea”*, -sentencia Iván.

- *“Lo mismo te sucede a ti, ¿no es verdad?”* –preguntó tristemente Aliosha.

*Iván se echó a reír.*

## Anexo II : Nota biográfica sobre Nikolai Berdiaev

Tomo como referencia el estudio realizado por Giuseppe Riconda que aparece en la Introducción a la publicación, en italiano, de la obra de Berdiaev, *Filosofía dello spirito libero*. Turín, San Pablo 1997, pp. 61-66.

- 1874 Nace en Kiev, segundo hijo de una familia aristocrática. El padre, Aleksander, descendiente de una antigua familia de militares de la alta nobleza, fue oficial de la guardia a caballo y desempeñó diferentes cargos públicos; la madre, Alina, estaba emparentada con los condes franceses Choisseul-Gouffier. Berdiaev vive su infancia y juventud en Kiev, entre un padre con simpatías hacia Voltaire y Tolstoi, y una madre que, siendo ortodoxa de nacimiento, siente una preferencia hacia lo católico.
- 1884 Por deseo expreso del padre, entra en el cuerpo de cadetes. Pero por su rebeldía inconformista y rechazo del ambiente superficial, Berdiaev abandona la carrera militar. Se inscribe en la universidad donde estudia Ciencias naturales y Derecho. Su interés hacia la Filosofía se manifiesta a los quince años al leer a Kant y Hegel. Es en la Filosofía donde descubre una llamada a la búsqueda de la verdad, encontrando un sentido para su vida.
- 1894 Primeros contactos con el marxismo oficial. Participa en los grupos activos de protesta, siendo arrestado en dos ocasiones y expulsado en 1898 de la universidad. Permanece en prisión algunos meses hasta que es puesto en libertad por mediación de su padre.
- 1900 Escribe su primer libro *Subjetivismo e individualismo en la filosofía social*, publicado en 1901, en el que recoge sus discusiones con las doctrinas populistas de N. K. Michajlovskij (1842-1904). Se distancia de las posiciones oficiales del marxismo para, gracias al idealismo, mostrar el valor del individuo y su conciencia transcendental. Conoce a Kautsky y publica su primer artículo *F. A. Lange y la filosofía crítica*.
- 1901 Es obligado a abandonar la ciudad de Kiev, siendo confinado a Vologda, junto con otros compañeros, hasta finales de 1902. No regresará a su ciudad natal hasta 1903.
- 1904 Encuentro con Lidia Truševa, mujer con temperamento, sensibilidad y dotes intelectuales y artísticas, convertida al catolicismo en medio de las luchas revolucionarias. Berdiaev se casará con ella. Amistad con Struve (1870-1944) y Boulgakov (1871-1944), con quienes inicia un trabajo intelectual y asociativo.

- 1905 Visitas frecuentes a San Petersburgo y participación en los grupos del renacimiento cultural religioso ruso. Todas las semanas se reúnen junto con Ivanov (1866-1949), Merežkovskij (1865-1941) y Gippius (1869-1945) para discutir y revisar los principios de la primera revolución rusa. Por su espíritu crítico, a estos encuentros los llamarán “*los miércoles del cambio*”, por ser el día en que se reunían. Berdiaev inicia su conversión religiosa, adhiriéndose a la Iglesia ortodoxa. Fruto de este itinerario cultural y religioso, publica en 1907 el libro *La nueva conciencia religiosa y la realidad social*. En Moscú, frecuenta los círculos filosófico-religiosos donde se lee y estudia a los Padres de la Iglesia, la literatura rusa –especialmente Dostoevskij– y las grandes corrientes de pensamiento que confluyen en esos años: materialismo, positivismo, nihilismo, misticismo...
- 1909 Publicación de *Vechi* [‘El cambio’], obra de varios autores (Frank, Struve, Boulgakov) donde se hace una valoración crítica de la revolución de 1905. Berdiaev colabora con su artículo “*La verdad filosófica y lo verdadero de la ‘intelligentsia’*”, mostrando las raíces culturales de la ‘intelligentsia’ que confunde y traiciona el verdadero cambio en la sociedad.
- 1911 Publica *Filosofía de la libertad*, como primer ensayo sobre una justificación del hecho cristiano y sus implicaciones culturales. Otro texto que prepara en este año es la monografía sobre A. S. Chomjakov.
- 1912 Viaja a Italia en compañía de su mujer Lidia y su cuñada Eugenia. Visita Florencia y Roma, quedando impactado por la memoria viva de los monumentos milenarios y por la fuerza expresiva de las obras del Renacimiento. Este encuentro con la historia y el arte inspirarán una de sus principales obras: *El sentido de la creación*, un ‘ensayo de justificación del hombre’ a partir de la tensión paradójica de cada aspecto de la realidad y de la llamada al hombre a vivir su libertad como creatividad. Esta obra la concluye en 1914 y será publicada en 1916.
- 1913 Conflicto con la Iglesia ortodoxa oficial al publicar su artículo *Aquellos que apagan el Espíritu*. El proceso por ‘blasfemia’ quedará suspendido al estallar la guerra y la gran revolución.
- 1917 Inicio de la gran revolución rusa que llevará al poder a los bolcheviques frente a los mencheviques. En sus inicios, forma parte del Consejo provisorio de la República. Poco tiempo después, criticará el desarrollo de la misma revolución en su obra *El destino de Rusia* y en su artículo “*El espíritu de la revolución rusa*” como parte de *Iz glubny* [Desde lo profundo] en colaboración con varios autores. Escribe *La filosofía de la desigualdad* como crítica a todos los formalismos revolucionarios en sus conceptos y principios (la obra será publicada en Berlín en 1923).



- 1919 Funda la *Libre Academia de Cultura espiritual*. A partir de 1920 enseña en la universidad de Moscú. Sus cursos sobre el pensamiento de Dostoevskij quedarán recogidos en su obra *El espíritu de Dostoevskij*, publicándose tres años más tarde en Berlín. Otro ciclo de conferencias sobre filosofía de la historia dará lugar a su obra *El sentido de la historia* (publicada en Berlín en 1923). En 1920 conoce al padre Alexis Mečec, convirtiéndose en su *stareč* (guía espiritual).
- 1921 Su oposición al régimen totalitario soviético le supondrá ser arrestado e interrogado por el temible Dzeržinskij (1877-1926), fundador de la Čeka. Se le pide no abandonar Moscú.
- 1922 Es nombrado presidente de la *Unión moscovita de escritores*. Nuevamente arrestado, es obligado a exiliarse por su oposición crítica al régimen ideológico. Se establece en Berlín y funda el *Instituto científico ruso* y la *Academia de filosofía religiosa*. Colabora con la *Asociación americana de jóvenes cristianos* (YMCA). En 1923 escribe *Una nueva Edad Media*, obra traducida a catorce idiomas y que le harán ser conocido en todo el mundo.
- 1924 Se traslada a Clamart (París) junto con su mujer y su cuñada, donde establecerán su residencia definitiva. Continúa en París la *Academia de filosofía religiosa* y comienza una gran actividad cultural e intelectual. En 1925 funda la revista *Put'* [Camino], instrumento de difusión del pensamiento religioso ruso del momento en diálogo con el pensamiento francés. Su casa es lugar de encuentros interconfesionales. En 1926 publica su monografía sobre *Leont'ev*.
- 1928 Escribe *La filosofía del espíritu libre*, que será traducida al francés con el título *Esprit et liberté* (publicada en 1933), siendo su obra más teológica en cuanto ensayo de filosofía cristiana.
- 1931 Publica *Cristianismo y lucha de clases* y *El destino del hombre. Ensayo de ética paradójica*. Se amplía el círculo de intelectuales con los que dialoga, trabaja y, en algunos casos, nace una bella amistad: Jacques Maritain, Charles Du Bos, Etienne Gilson, Gabriel Marcel, André Gide, Emmanuel Mounier, Karl Barth... Funda y colabora en la revista *Esprit*.
- 1934 Publicación de *El yo y el mundo de los objetos* (en francés, *Cinq meditations sur l'existence*).
- 1937-1939 Publicación de *Las fuentes y el significado del comunismo* (hasta 1955 no se publicará en ruso) y *Espíritu y realidad*. En 1939 publica *La esclavitud y la libertad del hombre*, obra que recorre todas las formas políticas y sociales que, mediante la ideología, seducen al hombre y lo esclavizan.
- 1940 La guerra mundial le obliga a trasladarse a Pilat (Arcachon) donde comienza a escribir la *Autobiografía espiritual* y que no concluirá hasta 1947-48.

- 1945 Muere su mujer Lidia. Concluye su obra *Dialéctica existencial de lo divino y lo humano*.
- 1946 Publicación en francés de su obra más metafísica: *Ensayo de metafísica escatológica*. Con *La Idea rusa* quiere dar a conocer a las nuevas generaciones la historia del pensamiento ruso
- 1947 Recibe de la Universidad de Cambridge el título de doctor *honoris causa* por toda su trayectoria intelectual y humana.
- 1948 El 23 de marzo muere de forma imprevista por un ataque al corazón. Acababa de escribir *Reino del espíritu y reino del César*. De forma póstuma se publican la *Autobiografía espiritual* (1949) y *Verdad y revelación* (1954). Dona su casa de Clamart (París) a la Iglesia ortodoxa para se construya una capilla dedicada al Espíritu Santo.

## **Anexo III: Autores del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, pertenecientes a diferentes movimientos político-sociales en Rusia**

Fuente: G. RICONDA, "Datos bio-bibliográficos sobre autores" como apéndice de la traducción italiana de la obra de Berdiaev, *La Idea rusa. Los problemas fundamentales del pensamiento ruso (siglo XIX y comienzos del XX)*. Milán, Mursia 1992, pp. 293-331.

### **AUTORES**

**AKSAKOV, Konstantin Sergeevič** (1817-1860). Filósofo, historiador, escritor, crítico literario. Principal teórico del eslavofilismo. Colabora con diferentes periódicos (*Almanaque moscovita*) y dirige alguno de ellos (*La voz*). Con sus artículos denuncia la esclavitud del pueblo a partir de un fuerte elemento anárquico. En su obra *Sobre el estado interno de Rusia*, realiza un diagnóstico de la sociedad de la época y las directrices políticas a partir de su propia visión de la filosofía de la historia. El texto se entrega al zar Alejandro II en 1855, como primer intento de los eslavófilos de influir directamente en la política del gobierno. Discute las tesis de Belinskij sobre el carácter social de la literatura. Contribuyó al desarrollo de la lingüística, movido por su concepción eslavófila de búsqueda de los aspectos peculiares y originales de la lengua rusa. Dedicó una obra al tema de la reforma campesina, *Observaciones*, publicada de forma póstuma en 1861.

**BAKUNIN, Michail Aleksandrovič** (1814-1876). Político y teórico del anarquismo. Próximo a Belinskij, Herzen y Ogarëv. En París conoce a Marx, Engels y Proudhon. Arrestado por actividad revolucionaria en 1851, será exiliado a Siberia. Huye a Londres en 1861 no volviendo más a su patria. Participa en la I Internacional en 1867. Pasa del panslavismo revolucionario al anarquismo. Discute con Marx su posición diferente respecto al estado, criticándole su estatalismo, tema que aparecerá en su obra *Estatalismo y anarquía* (1873). En su célebre ensayo *La reacción en Alemania* (1842) expone su "filosofía de la acción" y el "principio activo de la negación".

**BELINSKIJ, Vissarion Grigor'evič** (1811-1848). Crítico, ensayista, filósofo. Participa en el círculo filosófico-literario de Stankevič. Parte de Schelling y Fichte para llegar a las posturas de la izquierda hegeliana, convirtiéndose en el responsable de los círculos socialistas y progresistas de la época. Dirige y colabora en diferentes revistas (*El observador moscovita*, *Anales patrios*, *El contemporáneo*). Sostiene la fusión entre el elemento artístico y el compromiso ideológico. Revolucionario por naturaleza, pone las bases de la ideología socialista revolucionaria rusa. Corresponde a la nueva 'intelligentsia' burguesa la hegemonía cultural. Con el tiempo, evolucionará hacia posiciones más conservadoras. Obra: *Mirada sobre la literatura rusa de 1846* (1847).

**BOULGAKOV, Sergej Nikolaevič** (1871-1944). Filósofo, teólogo, economista y ensayista. Estudió derecho y fue profesor de economía política en las universidades de Kiev y Moscú. Las etapas de su evolución filosófica, del marxismo oficial al idealismo y, de ahí, a la filosofía de la religión y la teología, quedan recogidas en su obra *Problemas del idealismo* (1902). Colabora con Berdiaev y otros autores en la crítica a los principios de la *intelligentsia* marxista en *El cambio* (1909) y *Desde lo profundo* (1918). En *Filosofía de la economía* (1912) desarrolla de forma completa y sistemática su filosofía social y las primeras reflexiones sobre la *sofiología*, que completará en su obra *La luz no crepuscular* (1917). Se ordena sacerdote ortodoxo en 1918 y en 1922 es obligado a exiliarse a París, donde establecerá su residencia. Fue decano del Instituto de teología ortodoxa. Amigo muy cercano a Berdiaev, con quien colaborará en la publicación de artículos, organización de encuentros y debates, tanto en la etapa rusa como en la francesa. Obras: *Las dos ciudades. Estudio sobre la naturaleza de los ideales sociales* (1911), *Pensamientos silenciosos* (1918), *El amigo del esposo* (1927), *La ortodoxia* (1932), *El Verbo Encarnado* (1943), trilogía *Sobre la divinidad* (1933-1945), *Apuntes autobiográficos* (1946).

**ČAADEV, Pětr Jakovlevič** (1794-1856). Filósofo y escritor. Interrumpe una brillante carrera militar, se aproxima a los círculos de los decabristas. En 1823 marcha al extranjero y conoce a Schelling con el que mantiene una correspondencia. Escribe *Cartas filosóficas*, obra en la que expresa las grandes intuiciones del pensamiento ruso. La publicación de la primera carta, dedicada a Rusia, provocó el cierre de la revista, el exilio del director y la declaración de 'loca' al autor. Čaadev responderá con otro escrito: *Apología de un loco* (1837). Su occidentalismo es de carácter religioso y presenta al pueblo ruso por su "potencialidad", por lo que aún no alcanza expresión. Este potencial consiste en que el pueblo ruso está llamado a responder a las cuestiones que Occidente no ha sabido resolver, a saber, la cuestión social.

**ČERNYŠEVSKIJ, Nikolaj Gavrilovič** (1828-1889). Crítico, economista y escritor. Hijo de arcipreste y educado en un seminario ortodoxo. En su tesis de licenciatura *Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad*, critica la estética idealista y defiende cómo el arte no puede prescindir nunca de la realidad. Estudia economía política. Afirma la necesidad de una acción revolucionaria con una preparación propagandística del pueblo. Es un defensor de la *obščina* [comunidad], experiencia comunitaria de vida y trabajo del campesinado. Arrestado en 1862, escribe en la cárcel la novela *¿Qué hacer?* (1863), inaugurando el género literario radical y utopista. Esta obra se convertirá en el "catecismo nihilista y revolucionario". Deportado a Siberia en 1884 y obligado a permanecer en Astrachan'. Marx se puso a estudiar el ruso para poder leer a Černyševskij. Lenin aprenderá de él cómo organizar la revolución.

**CHOMJAKOV, Aleksej Stepanovič** (1804-1860). Escritor, filósofo, histórico y teólogo, es uno de los mayores exponentes del eslavofilismo ruso. Su filosofía es una crítica hacia el catolicismo, el protestantismo, el occidentalismo y el idealismo, a partir de la doctrina de la *sobornost'* [comunionalidad]. Se trata de un principio metafísico general que caracteriza no sólo a la Iglesia sino también al hombre, a la sociedad y al proceso del conocimiento. Establece las bases para la futura filosofía religiosa rusa de Solov'ev, Trubeckoj y Florenskij. Obras: *Lo viejo y lo nuevo* (1839), *Consideraciones de la historia universal* (edición póstuma).

**DOBROLJUBOV, Nikolai Aleksandrovič** (1836-1861). Crítico literario y ensayista. Hijo de arcipreste, estudia en un seminario. Abandona la fe ortodoxa ante el escándalo del mal y el sufrimiento de la vida, por lo que todo se convierte en una lucha ascética por conseguir la felicidad terrestre. A partir de los principios estéticos de Belinskij y Cernyševskij, defiende el realismo no como exacta reproducción de la realidad, sino como capacidad de acoger en los hechos los nexos recónditos y las enseñanzas de la vida. Obras: *¿Qué es el oblomovismo?*, *El reino de las tinieblas*, *Un rayo de luz en el reino de las tinieblas*.

**FĚDOROV, Nikolaj FĚdorovič** (1828-1903). Filósofo con formación jurídica, cristiano de fe ortodoxa. Por su trabajo de docente y bibliotecario, adquiere una cultura enciclopédica, siendo consultado por muchos especialistas. Vive con una gran austeridad y pobreza, rechazando el uso del dinero y la publicación de sus escritos. Sus amigos recogerán su obra en *Filosofía de la tarea común*, distribuida de forma gratuita y reeditada en 1828. Rechaza una visión fatalista de la historia, sometida al *fatum* divino, y propone que los hombres se unan en la "causa común" (relación fraterna entre los hombres) por una realización de la verdad cristiana frente a las fuerzas irracionales y mortíferas de la naturaleza. Todo depende de la voluntad de obrar de los hombres, de su actividad. Concibe la filosofía en un sentido constructivo: la separación entre razón teórica y razón práctica es un mal. La filosofía no debe limitarse a conocer el mundo sino que debe, además, proponerse el cambiarlo. Sus críticas furibundas al capitalismo y el individualismo, y sus propuestas de organización social colectiva, le harán ser considerado precursor de un comunismo en los que se mezclan elementos religiosos y utopistas.

**FLORENSKIJ, Pavel Aleksandrovič** (1882-1937). Matemático, filósofo, científico. Fue profesor de pintura en la Academia de Bellas Artes de Moscú. Se le ha llamado el "Leonardo da Vinci" y el "Blaise Pascal" de Rusia al saber unir la más alta especulación filosófica con la matemática, la ingeniería, la historia del arte y la literatura. Casado, ordenado sacerdote ortodoxo y padre de cinco hijos, a quienes dedicará la obra *A mis hijos. Memorias de días pasados*. Se inserta en la tradición de pensamiento de Solov'ev en torno a la Sofiología. «*La verdad es la vida, sin verdad no se puede vivir. Sin verdad no hay existencia humana*», solía repetir con frecuencia. En sus obras *El significado del idealismo* y *La columna y el fundamento de la verdad* escribe sobre el idealismo y la dialéctica, a partir de su concepción realista-simbólica. Entre sus escritos sobre teología destacan *El corazón querúbico. Escritos teológicos y místicos* y *El concepto de Iglesia en la Sagrada Escritura*. Arrestado en 1935, muere en la deportación a las islas Solovki (mar Blanco). Antes de ser fusilado, escribe desde la prisión toda una serie de cartas recogidas en *No me olvidéis. Cartas desde el lager a mi mujer y a mis hijos*.

**HERZEN, Aleksander Ivanovič** (1812-1870). Escritor, político, periodista, licenciado en ciencias físico-matemáticas. Su espíritu revolucionario juvenil le obligó a exiliarse del país de 1834 a 1842. Regresa a Moscú y colabora con diferentes periódicos. Nuevamente en 1847 se traslada a Europa viviendo en Ginebra, Niza y, por último en Londres (1852). Dirige la revista *La campana*, difundándose clandestinamente en Rusia en los años 1856 a 1867. Es el exponente más claro de la evolución filosófica, conforme a las corrientes de mediados del siglo XIX: del socialismo saintsimoniano a las teorías de Feuerbach y Bakunin, se desencanta del occidentalismo al desvelarse el espíritu burgués de la Revolución de 1848 y pasa al pensamiento eslavófilo, proponiendo una

radical transformación del orden social y económico de Rusia. Establece las bases para el desarrollo del populismo. Obras: *¿De quién es la culpa?* (1847), *Desde la otra orilla* (1847-50) –una crítica a las ilusiones románticas de las utopías sociales–, *Pasado y pensamientos* (1867). En *A un viejo camarada* (1869), se recogen las cartas dirigidas a Bakunin en contra del extremismo destructivo revolucionario y afirmando la necesidad de fuerzas creativas y conscientes, de una libertad interior como presupuesto de la libertad exterior. Propone un ‘socialismo del individuo’, en cuanto que la fuerza de transformación parte del sujeto no de lo colectivo. Muestra cómo el mundo campesino ruso esconde la posibilidad de una armoniosa fusión entre el principio de la individualidad (distinto del burgués) y el principio de la comunidad y socialidad.

**IVANOV, Vjačeslav Ivanovič** (1866-1949). Poeta y filósofo. El estudio de los clásicos y sus viajes, con largas estancias en el extranjero, dio a su poesía un fuerte bagaje cultural y filológico, un lenguaje lleno de arcaísmos y elementos mítológicos. La poesía tiene una finalidad mística y teúrgica, de modo que el poeta se convierte en un oráculo para su tiempo. En su casa, se reunían todos los miércoles con Boulgakov, Berdiaev y otros para discutir los problemas de actualidad, convirtiéndose en un foco de cultura para la ciudad de San Petersburgo. A este período corresponden las obras *Astros pilotos* (1903) y *Corazón ardiente* (1911). Emigrado tras la revolución, se establece en Roma en 1924, donde vivirá hasta el día de su muerte. Entre las obras filosóficas, destacan: *La religión helénica y el dios sufriente* (1910), *Correspondencia de un rincón al otro* (1922), en defensa de las tradiciones culturales, y *Dostoevskij* (1932).

**KIREEVSKIJ, Ivan Vasil'evič** (1806-1856). Ensayista y crítico literario. Pasa del romanticismo-literario al eslavofilismo, siendo uno de los teóricos fundamentales de dicha corriente. En 1830 encontró en Alemania a Schelling y Hegel. En 1832 funda la revista *El europeo*, siendo cerrada tras la publicación de un artículo suyo sobre el siglo XIX en el que afirmaba el carácter orgánico de la civilización europea, con la exclusión de Rusia. Ensalza a Puškin como el gran poeta nacional en su artículo, *Sobre la poesía de Puškin* (1828). En *Ensayo de la literatura rusa* (1829) declara la importancia de la historia y de la filosofía para la formación de una cultura auténticamente nacional. Los últimos años de su vida los dedica al estudio de la teología ortodoxa y a la filosofía, publicando *Sobre la necesidad y la posibilidad de nuevos principios filosóficos*.

**LEONTIEV, Konstantin Nikolaevič** (1831-1891). Escritor, filósofo, periodista y crítico literario. Muestra su desacuerdo con la doctrina eslavófila en cuanto tal, pero recoge sus principios fundamentales. Rechaza la revolución por su espíritu burgués y propone un ideal conservador, acorde con las reales condiciones políticas. Durante el tiempo que pasa en Creta, como diplomático (1863-1878), sufre una crisis mística que le lleva a su conversión y, al final de su vida, a tomar secretamente el hábito monástico retirándose como ermitaño en el monasterio de Optina. Su pensamiento se construye con motivos estéticos, religiosos y un temperamento naturalísta-científico. Berdiaev lo considera un precursor de Nietzsche por la afirmación de la voluntad de poder. En su obra se entremezclan los gustos aristocráticos, el sentido trágico de la existencia, el refinado esteticismo, el amoralismo, la descripción de una cultura que florece y, al poco tiempo, decae. Prevee que la revolución no será liberal sino comunista y, una vez que estalle, se volverá tiránica y sanguinaria, sin posibilidad de reclamar el derecho y la libertad. Considera que el comunismo ruso arrastrará consigo a los pueblos de Oriente y pasará a sembrar el exterminio del mundo burgués de Occidente. En sus obras,

*Bizantinismo y mundo eslavo y Oriente, Rusia y el mundo eslavo* (1885-86) muestra la herencia de Bizancio que hace de Rusia algo excepcional.

**LOSSKIJ, Nikolai Onufrievič** (1870-1965). Filósofo, exponente del intuicionismo. Formó parte del grupo de exiliados del año 1922, junto con Berdiaev, Boulgakov y otros. Vivió en Europa y en los Estados Unidos. Escribe *Historia de la filosofía rusa* (1952), uno de los primeros compendios de la historia del pensamiento ruso. Otras obras suyas: *Motivación del intuicionismo* (1906), *El mundo como un todo orgánico* (1918), *Las condiciones del bien absoluto* (1931), *La intuición sensorial, intelectual y mística* (1938), *Dostoevskij y su concepción cristiana del mundo* (1953).

**MICHAJLOVSKIJ, Nikolaj Konstantinovič** (1842-1904). Ensayista, sociólogo y crítico literario. Portavoz del populismo. En sus artículos desarrollo la *sociología subjetiva*. Es uno de los portavoces del *populismo*.

**NEČAEV, Sergej Gennadievič** (1847-1882). Organizador, teórico y activista revolucionario. Con la ayuda de Bakunin escribe *El catecismo revolucionario* en el cual afirma que «*el revolucionario es un individuo escogido. No tiene intereses, ni asuntos, ni sentimientos, ni afectos personales, no tiene nada que le pertenezca, ni siquiera el nombre. Todo está en función de un único y exclusivo interés, de un sólo pensamiento, de una sola pasión: la revolución*». Muchas de sus ideas y tácticas serán asumidas por los bolcheviques. Sus frases serán repetidas por Lenin. Dzeržinskij (el mismo que interrogó a Berdiaev y ordenó su exilio) se inspira en Nečaev al crear el régimen de terror. Nečaev mata al joven estudiante Ivanov, uno de sus primeros seguidores, bajo la sospecha de ser un traidor. Fue condenado a veinte años de trabajos forzados. Dostoevskij se inspira en el “caso Nečaev” para su novela *Los endemoniados*.

**NESMELOV, Viktor Ivanovič** (1863-1920). Teólogo, escritor, filósofo, profesor de la Academia de Teología de Kazan. Desarrolló su antropología en la obra *La ciencia sobre el hombre* (1906).

**PISAREV, Dmitrij Ivanovič** (1840-1868). Hijo de nobles, ensayista y crítico literario, colaborador de la revista *La palabra rusa*, fue uno de los máximos exponentes de la *intelligentsia* radical y nihilista llevando hasta el extremo las teorías de Černyševskij y Dobroljubov. Es un “realista pensante” contrario a cualquier idea elevada que no tenga relación con la realidad. Arrestado en 1862, escribe en los cuatro años de cárcel la mayor parte de sus trabajos: *Puškin y Belinskij*, donde desmitifica a Puškin, *Los realistas* y *La destrucción de la estética*. El arte y la literatura deben estar al servicio del “imperativo social”. Su teoría sobre el “realismo” propone alcanzar el socialismo a través del desarrollo industrial del país, afirmando que el nuevo hombre nacerá por una nueva organización social. Muere ahogado, a causa de un accidente, cuando tenía veintiocho años.

**ROZANOV, Aleksandr Nikolaevič** (1856-1919). Escritor, filósofo, crítico literario. Participa del movimiento de recuperación del sujeto y el espíritu frente a un mundo materialista. Su búsqueda de nuevas formas le llevará a entrar en el mundo cósmico, místico y sexual, entrando en conflicto con el cristianismo ortodoxo. Amigo de Berdiaev, tendrá frecuentes discusiones filosófico-religiosas en torno a las grandes cuestiones sobre Dios, el hombre y el cristianismo. Obras: *Religión y cultura* (1901), *En*

*el mundo de la tiniebla y lo incierto* (1904), *Junto a los muros eclesiales* (1906), *El rostro oscuro. Metafísica del cristianismo* (1911), *El apocalipsis de nuestro tiempo* (1818).

**ŠESTOV, Lev** (1866-1938). Filósofo y literato. Forma parte de las sociedades filosóficas y religiosas, junto con Berdiaev, Struve, Frank. A partir de 1920 vive en París, donde fue docente del Instituto de estudios eslavos. Su pensamiento recoge las grandes aportaciones de Dostoevskij y Nietzsche, como argumentos que le ayudarán a una crítica del racionalismo con posiciones cercanas a Kierkegaard y el existencialismo. Obras: *El bien en Tolstoi y Nietzsche* (1900), *Dostoevskij y Nietzsche: filosofía de la tragedia* (1903), *Sobre la sola fe* (1920), *Atenas y Jerusalén* (1938).

**SOLOVE'V, Vladimir Sergeevič** (1853-1900). Filósofo, teólogo, escritor, ensayista y crítico literario. Su recorrido intelectual y vital se expresa en el título de cada uno de sus obras: *La crisis de la filosofía occidental* (1874), tesis de licenciatura, poniendo de relieve la raíz común del racionalismo y positivismo, del idealismo y materialismo como consecuencia de un reduccionismo formal del conocimiento y la metafísica. Este tema volverá a tratarlo en *La crítica de los principios abstractos* (1880), su tesis de doctorado. Su propuesta filosófica la expresará en *Los principios filosóficos del conocimiento integral* (1877), al configurar las tres esferas de la existencia humana (creatividad, conocimiento y práctica social) como "libre teurgia, libre teosofía y libre teocracia". Los *Tres discursos en memoria de Dostoevskij* (1881-1883) desarrollan el principio filosófico y religioso de la *divino-humanidad* (apertura del hombre al misterio como sed de infinito) y pone de manifiesto la misión universal del pueblo ruso, llamado a conciliar Oriente y Occidente. Polemiza con los eslavófilos y nacionalistas conservadores en divesos artículos (*El eslavofilismo y su degeneración*). En las *Lecturas sobre la Divino-humanidad* (1881) profundiza sobre el tema, mostrando su nexo con el dogma de Calcedonia a partir de la doble naturaleza de Cristo y sus consecuencias filosóficas. A partir de 1876 fue docente de la Universidad de Moscú y San Petersburgo. En 1881, año del asesinato de Alejandro II, fue censurado por un discurso en contra de la pena de muerte. Su concepción místico-escatológica la expresará en los *Tres relatos*, siendo el más conocido el *Relato del Anticristo* por el carácter profético de la lucha entre el poder (el emperador) y la persona (el *stareč*). En *Rusia y la Iglesia universal* (1889) plantea la unificación de la Iglesias. Su *sofiología* (la Sofía-Sabiduría) influirá en autores como Blok, Belyj e Ivanov. Es quizás el filósofo ruso más sistemático que influirá notablemente en la generación de Berdiaev.

**STRUVE, Pëtr Berngardovič** (1870-1944). Economista, filósofo, político y ensayista. Fue uno de los teóricos del marxismo ortodoxo. Junto con Berdiaev y Boulgakov, crítica a la *Intelligentsia de la revolución*, a través de la obra conjunta *El cambio* (1909). Será uno de los líderes del partido constitucional-democrático. Director de las revistas *Liberación* y *El pensamiento ruso*. Tuvo que emigrar en 1922, trasladándose a París donde pasará el resto de su vida.



# BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía está dividida en cuatro partes:

A) Fuentes: seguimos un criterio cronológico, citando el título de la obra en ruso con caracteres latinos para facilitar su lectura y poniendo entre paréntesis la traducción del título en español. La ciudad, la editorial y el año de publicación completan la referencia del texto original. Berdiaev escribió prácticamente la totalidad de sus obras en ruso, siendo traducido al francés de modo inmediato, principalmente a través de YMCA-Press. Junto con el título original, aparece la traducción que se ha utilizado como comparación del texto ruso. Distinguimos entre obras y artículos. La selección de los textos corresponden a la temática expuesta, por lo que la bibliografía no recoge la totalidad de las obras de Berdiaev. El estudio más completo de obras, artículos y

traducciones que guía esta bibliografía es el de Tamara Klepenine, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, París, Ymca-Press, recogidos hasta el año 1978, y completados por un segundo estudio de W. Cayard y, nuevamente, T. Klepenine: *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*, publicado por el Instituto de estudios eslavos de París, recoge nueva bibliografía hasta el año 1992. El catálogo más completo y actualizado de obras, traducciones y comentarios en torno a Berdiaev lo encontramos en [www.worldcat.org](http://www.worldcat.org) con más de 1,500 títulos. Junto a las obras, recogemos los artículos escritos por Berdiaev, las bibliografías básicas y monografías sobre nuestro autor, tomando como criterio de selección los contenidos abordados en nuestro estudio.

B) Bibliografía secundaria varia: es amplia, con autores y corrientes diferentes. Los criterios de selección han sido, en primer lugar, citar los autores y obras con los que Berdiaev dialoga; en segundo lugar, qué autores tratan y desarrollan la misma temática y, por último, qué obras permiten profundizar sobre los contenidos expuestos. La presento por orden alfabético para facilitar su localización. Cuando son varias obras de un mismo autor, el orden de los títulos también será alfabético.

C) Artículos de revistas, conforme a la temática expuesta.

D) Páginas web consultadas.

## A. Fuentes

### 1. Obras de Berdiaev

1901 *Sub'ektivizm i individualizme v obščestvennoj filosofii. Kritičeskij etjud o N.K. Michailovskom* [Subjetivismo e individualismo en la filosofía social. Ensayo crítico sobre N. K. Mijailovski]. San Peterburgo, Popov, 1901. ***Subjectivism and objectivism*** en AA.VV. *Russian Philosophy*, vol. III. (contenido: Pre-revolutionary philosophy and theology. Philosophers in exile. Marxists and communists), Chicago, Quadrangle books 1965, cap. I.

1907 *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* [La nueva conciencia religiosa y la sociedad]. San Peterburgo, M. B Pirožov 1907.

- 1910 *Duchovnij krizis intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii. 1907-9* [La crisis espiritual y la intelligentsia. Ensayos sobre la psicología social y religiosa. 1907-9]. San Peterburgo, Obščestbennaja 1910.
- 1911 *Filosofija Svobodî* [Filosofía de la libertad]. Moscú, Put' 1911.
- 1912 *Aleksej Stepanovič Chomjakov*. Moscú, Put' 1912. **Khomiakov**. París, L'Age d'homme 1988 (traducción de Emma Sebald, J.-C. y V. Marcadé).
- 1915 *Duša Rossii* [El alma de Rusia]. Moscú, I. D. Sîtin 1915.
- 1916 *Smîsl tvorčestva. Opît opravdanija čeloveka* [El sentido de la creación. Ensayo de justificación del hombre]. Moscú, G. A. Leman y S. I. Sacharov 1916. **Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo**. Milán, Jaca Book 1994 (traducción del original ruso por Adriano dell'Asta).
- 1918 *Sud'ba Rosii* [El destino de Rusia]. Moscú, G. A. Leman y S. I. Sacharov 1918.
- 1923 *Mirosozercanie Dostoevskogo* [El espíritu de Dostoievskij]. Praga, YMCA-Press, 1923. **El espíritu de Dostoievskij**. Granada, Nuevo Inicio 2008 (traducción del ruso por Olga Trankova, Sebastián Montiel y Artur Mrowczynski).
- 1923 *Smîsl istorii. Opît filosofii čelovečeskoj sud'bi* [El sentido de la historia. Ensayo de una filosofía del destino humano]. Berlín, Obelisk 1923. **El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano**. Madrid, Encuentro 1979 (traducción del ruso por Emilio Saura).
- 1923 *Filosofija neravenstva. Pis'ma k nedrugam po social'noj filosofii*. [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los adversarios en filosofía social]. Berlín, Obelisk 1923. Parte de las cartas están traducidas al italiano en **Pensieri controcorrente**. Milán, La Casa di Matriona 2007 (traducción del ruso por Adriano dell'Asta).
- 1924 *Novoe srednevekov'e. Razmîšlenie o sud'be Rossii i Evropî* [Una nueva Edad Media. Reflexiones sobre los destinos de Rusia y Europa]. Berlín, Obelisk 1924. **Una nueva Edad Media**. Buenos Aires, Carlos Lohlé 1979 (traducción de la versión francesa por Ramón Alcalde).
- 1928 *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologiia christianstva* [Filosofía del espíritu libre. Problemática y apología del cristianismo] 2 v. París, YMCA-Press 1927-1928. **Esprit et liberté. Essai de philosophie chretienne**. París, Ed. "Je sers" 1933 (traducción del ruso por I. P. y H. M.).
- 1931 *O naznačeniei čeloveka. Opît paradoksal'noj etiki* [Sobre el destino del hombre. Ensayo de ética paradójal]. París, Sovremennîe zapiski, 1931. **De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale**. París, Ed. "Je sers" 1935 (traducción del ruso por I. P. y H. M.).

- 1931 *Christianstvo i klassovaja bor'ba* [Cristianismo y lucha de clases]. París, YMCA-Press 1931. *Cristianesimo e lotta di classe*. Milán, La Casa di Matriona 1977.
- 1934 *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire. K ponimanju našej epochi* [El destino del hombre en el mundo actual. Para comprender nuestra época]. París, YMCA-Press 1934. *El destino del hombre contemporáneo*. Santiago de Chile, Pomaire 1959 (traducción del ruso por Lydia Hahn de Vaello).
- 1934 *Ja i mir ob'ektov. Opît filosofii odinočectva i obščeniija* [Yo y el mundo de los objetos. Ensayo de filosofía de la soledad y la comunidad]. París, YMCA-Press 1934. *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*. París, Aubier 1936 (traducción del ruso por Irène Vildé-Lot).
- 1937 *Duch i real'nost'* [Espíritu y realidad]. París, YMCA-Press 1937. *Esprit et réalité*. París, Aubier 1943.
- 1938 *The origin of russian communism*. London, G. Bles 1937. *Les sources et le sens du comunisme russe*. París, Gallimard 1938. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Las fuentes y el sentido del comunismo ruso]. París, YMCA-Press 1955. *Le fonti e il significato del comunismo russo*. Milán, Casa di Matriona 1985 (traducción del ruso al italiano por Lucio Dal Santo).
- 1939 *O rabstve i svobode čeloveka. Opît personalističeskoj filosofii* [En torno a la esclavitud y la libertad del hombre. Ensayo de filosofía personalista]. París, YMCA-Press 1939. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. París, Aubier 1946 (traducción del ruso por S. Jankélévitch).
- 1946 *Russkaja Ideja. Osnovnîe problema rucckoj mîsli XIX veka i načala XX veka* [La idea rusa. Problemas esenciales del pensamiento ruso en el siglo XIX y comienzos del siglo XX]. París, YMCA-Press 1946. *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle*. Tours, Mame 1969 (traducción del ruso por H. Arjakovsky).
- 1947 *Opît eschatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i ob'ektivacija* [Ensayo de metafísica escatológica. Acto creador y objetivación]. París, YMCA-Press 1947. *Essaie de metaphysique eschatologique. Acte createur et objectivation*. París, Aubier 1946 (traducción del ruso por Maxime Herman). La edición rusa fue publicada un año posterior a la francesa.
- 1947 *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. París, J. B. Janin 1947. Edición rusa: *Eksistenšialnaja dialektika bojestvennogo i čelovečeskogo* [Dialéctica existencial de lo divino y lo humano]. París, YMCA-Press 1952.
- 1949 *Samopoznanie. Opît filosofskoi avtobiografii*. [Conocimiento de sí. Ensayo de autobiografía filosófica]. París, YMCA-Press 1949. *Autobiografía espiritual*. Barcelona, Miracle 1957 (traducción del ruso por Juan Godo Costa).

1949 *Čarstvo ducha i čarstvo Cesarja* [Reino del espíritu y reino del César]. París, YMCA-Press 1949. **Reino del Espíritu y reino del César**. Madrid, Aguilar 1964 (traducido por A. de Ben).

## 2. Artículos de Berdiaev

1909 “Filosofskaja ictina i intelligentskaja pravda” [La verdad filosófica y lo verdadero de la ‘intelligentsia’] en *Vechi. Sbornik statej o ruskoi intelligencii* [El cambio. Recolección de artículos sobre la ‘intelligentsia’ rusa]. Moscú, Tipografía M. Sablina 1909, p. 1-22. Traducción al italiano: **“La verità filosofica ed il vero dell’intelligencija”** en *La svolta –Vechi – l’intelligencija russa tra il 1905 e il 17*. Milán, Jaca Book 1970, pp. 11-27 (traducción del ruso por Ulisse Floridi).

1914 “Rycar’ niščety” [Il cavaliere della povertà], en «Sofija» [La Sofía]. n. 6, 1914, pp. 49-78

1918 “Duchi ruskoi revoljucii” [Los espíritus de la revolución rusa] en *Iz glubini* [Desde lo profundo]. Moscú-San Peterburgo, Russkaja mísl’ 1918, p. 66-106. **“Gli spiriti della rivoluzione russa”** en *Dal profondo. URSS 1918: undici saggi sulla rivoluzione russa*. Milán, Jaca Book 1971, pp. 56-92 (traducción del ruso por Pietro Modesto).

1923 “O kulture” [Acerca de la cultura] en *Filosofija neravenstva. Pis’ma k nedrugam po social’noj filosofii* [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los opositores de la filosofía social]. París 1970, pp. 133-148. El libro apareció por primera vez en Berlín en 1923. Traducción al italiano: **“L’apocalisse della cultura”** en *La Nuova Europa*. Milán, n. 3/327 (2006), pp. 50-60.

1923 “O demokratii” [Sobre la democracia] en *Filosofija neravenstva. Pis’ma k nedrugam po social’noj filosofii* [Filosofía de la desigualdad. Cartas a los opositores de la filosofía social]. Berlín 1923. Primera traducción al italiano en *La Nuova Europa*, Milán, n. 6/324 (2005), pp. 37-49. **“Sulla democrazia”** en *Pensieri controcorrente*. Milán, La Casa di Matriona 2007, pp. 27-44 (traducción de Marta y Adriano Dell’Asta).

1924 “Russkaja religioznaja ideja” [La idea religiosa rusa] en *Problemas de la conciencia religiosa rusa*. Berlín, Ymca-Press 1924. Traducción al italiano: **“L’idea religiosa russa”** en *Russia cristiana*. Milán, n.5/161 (1978), pp. 14-35 (traducción de Adriano Dell’Asta).

1929 “Osnovî marksizma” y “Religija marksizma” [Principios del marxismo y La religión del marxismo]. París, YMCA-Press 1929. **“Marxismo y religión y La religión del marxismo”** en *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935, pp. 9-40 (traducción de María Cardona).

- 1930 “Vostok i zapad” [Oriente y Occidente]” en *Put’* [El Camino]. París, n. 23 (1930) pp. 97-109. Traducción al italiano “Oriente e Occidente” en *L’Altra Europa*. Milán, n. 6/210 (1986) pp. 63-76.
- 1931 “Pravda i lož’ komunizma” [Verdad y mentira del comunismo] en *Put’* [El Camino], París, n. 6 (1931), pp. 3-34. **“El problema del comunismo. Verdad y mentira del comunismo”** en *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935, pp. 62-83 (traducción de María Cardona).
- 1931 “Russkaia Religioznaja Psihologija i Kommunističeskij ateizm” [Psicología religiosa rusa y ateísmo comunista]. París, YMCA-Press 1931. **“Psicología del nihilismo y del ateísmo rusos”** en *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935, pp. 84-109 (traducción de María Cardona).
- 1932 “Duchovnoe sostojanie sovremennago mira” [La condición espiritual del mundo moderno] en *Put’* [El Camino]. París, n. 35 (1932), pp.56-68. Traducción al italiano: **“La condizione spirituale del mondo contemporáneo”** en *Pensieri controcorrente*. Milán, La Casa di Matriona 2007, pp. 45-59 (traducción de Marta y Adriano Dell’Asta).
- 1932 “General’naja linija sovjetskoj filosofii i voinstvjuščij ateizm” [La línea general de la filosofía soviética y el verdadero ateísmo]. París, YMCA-Press 1932. **“La línea general de la filosofía soviética”** en *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935, pp. 111-144 (traducción de María Cardona).
- 1933 “Christianstvo i aktivnost’ čeloveka” [El cristianismo y la actividad del hombre]. París, YMCA-Press 1933. **“El cristianismo y la actividad del hombre”** en *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa Calpe 1935, pp. 41-61 (traducción de María Cardona).
- 1936 “Problema čeloveka. K postroeniju chistianskoj antropologii” [El problema del hombre. Para la elaboración de una antropología cristiana] en *Put’* [El camino]. París, n. 50 (1936), pp. 3-26. Traducción italiana en *L’Altra Europa*, Milán, n. 3/201 (1985), pp 60-87. **“Il problema dell’uomo”** en *Pensieri controcorrente*. Milán, La Casa di Matriona 2007, pp. 117-142 (traducción de Marta y Adriano Dell’Asta).
- 1939 “Paradoks Iži” [La paradoja de la mentira] en *Sovremennyya zapiski* [Anales contemporáneos]. París, n. 69 (1939), pp. 272-279. Primera traducción al italiano en *La Nuova Europa*, Milán, n. 6/330 (2006), pp. 4-11. **“Il paradosso della menzogna”** en *Pensieri controcorrente*. Milán, La Casa di Matriona 2007, pp. 17-25 (traducción de Marta e Adriano Dell’Asta).

### 3. Bibliografías básicas

KLEPININE, T. *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*. París, Ymca-Press 1978.

CAYARD, W. W. y KLEPININE, T. *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*. París, Institute d'études slaves 1992.

*Sobranie sočinenij* [Colección de obras]. París, Ymca-Press. A partir de 1989 comienzan a publicarse las obras completas de Nikolai Berdiaev, apareciendo hasta la fecha únicamente cuatro volúmenes con los siguientes contenidos:

Vol. I, *Samopoznanie. Opît filosofskoi avtobiografii*. [Conocimiento de sí. Ensayo de autobiografía filosófica]. París, Ymca-Press 1989.

Vol. II, *Smîsl tvorčestva. Opît opravdanija čeloveka* [El sentido de la creación. Ensayo de justificación del hombre]. París, Ymca-Press 1989.

Vol. III, *Mutnîe liki* [Recolección de artículos]. París, Ymca-Press 1989.

Vol IV, *Duchovnîe osnovî ruskoj revoliucii* [Fundamentos del espíritu de la revolución rusa] y *Filosofîa neravenstva* [Filosofía de la desigualdad]. París, Ymca-Press 1990.

### 4. Monografías sobre Berdiaev

BERDJAIEVA, L. *Professija: žena filosofa* [Profesión: mujer de filósofo]. Moscú, Molodaja Gvardija 2002.

CLÉMENT, O. *Berdiaev. Un philosophe russe en France*. París, Desclée de Brouwer 1991.

DELL'ASTA, A. *La creatività a partire de Berdjaev*. Milán, Jaca Book 1977.

LÓPEZ CAMBRONERO, M. *Nikolái A. Berdiáev*. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier 2001.

LOWRIE, D. A. *Rebellious prophet. A life of Nicolai Berdyaev*. Londres, V. Gollancz 1960.

VADIMOV, A. *Žizn' Berdjaeva: Rossija* [La vida de Berdiaev: Rusia]. Berkeley, Berkeley Slavic Specialities 1993.

VALLON, M. A. *An Apostle of Freedom. Life and Teachings of N. Berdyaev*. New York, Philosophical Library 1960.

VEZZALI, M. *Davanti al Novecento. Persona e condizione storica in Nikolaj Berdjaev e Hannah Arendt*. Ravenna, Itaca 2008.

VOLKODOGONOVA, O. D. N. A. *Berdjaev. Intellektual'naja biografija* [N. A. Berdjaev. Una biografía intelectual]. Moscú, Izd.vo Moskovskogo Universiteta 2001.

## **B. Varia (otra bibliografía consultada)**

AA.VV. *La crítica al marxismo en Rusia a los inicios del siglo*. Milán, Jaca Book 1991.

AA.VV. *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por J. Y. Lacoste. Madrid, Akal 2007.

AA.VV. *La Rosa Blanca. Rostros de una amistad*. Catálogo de la exposición realizada por el Meeting para la amistad entre los pueblos. Meeting 2005 en colaboración con Universitatis (traducción española por María Soledad de las Hazas).

ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta 2005 (introducción y traducción por Juan José Sánchez).

ADORNO, T. *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal 2005 (traducción por Alfredo Brotons Muñoz).

AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*. Madrid, Gredos 2012 (traducción por Rosa María Marina Saéz).

\_\_\_\_\_, *Confesiones*. Madrid, Alianza editorial 2011 (traducción por Pedro Rodríguez de Santidrián).

ÁLVAREZ GÓMEZ, M. *Experiencia y sistema: introducción al pensamiento de Hegel*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 1978.

\_\_\_\_\_, *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2004.

\_\_\_\_\_, *La filosofía de la Historia a partir de Hegel*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2009.

\_\_\_\_\_, *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2010.

ALTHUSSER, L. *For Marx*. Nueva York, Vintage Books 1970. Traducción al español: *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI 2004.



\_\_\_\_\_, *Lenin and Philosophy*. Nueva York, Monthly Review Press 1971. Texto en español: *Lenin y la filosofía*. México, Era 1969.

ANTELME, R. *La especie humana*. Madrid, Arena Libros 2001 (traducción por Trinidad Richelet).

ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona, Paidós 2003 (traducción por Carmen Corral).

\_\_\_\_\_, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen 2003 (traducción por Carlos Ribalta).

\_\_\_\_\_, *La condición humana*. Barcelona, Paidós 2005 (introducción de Manuel Cruz y traducción por Ramón Gil Novales).

\_\_\_\_\_, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de estudios constitucionales 1984 (traducción por Ricardo Montero Romero y Fernando Vallespín Oña).

\_\_\_\_\_, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza 2010 (traducción por Guillermo Solana).

\_\_\_\_\_, *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós 2007 (traducción por Miguel Candel y Fina Birulés).

ASNAGHI, A. *Storia ed escatologia del pensiero ruso*. Génova, Editrice Lanterna 1973.

AVTORCHANOV, A. *La tecnologia del potere. Il potere da Stalin a Brežnev*. Milán, La Casa di Matriona 1980.

BARDY, G. *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. París, Aubier 1949. Traducción al español: *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Madrid, Encuentro 1990 (traducción por Luis Aguirre).

BAUMAN, Z. *Miedo líquido*. Barcelona, Paidós 2007 (traducción por Albino Santos Mosquera).

\_\_\_\_\_, *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica 2004 (traducción por Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide Squirru)

\_\_\_\_\_, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona, Tusquets 2007 (traducción por Carmen Corral).

BEA, E. *Maria Skobtsov. Una emigrant morta als camps de concentració nazis*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2004.

BELOHRADSKY, V. *La vida como problema político*. Madrid, Encuentro 1988 (traducción por Antonio Gabriel Rosón).

- BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus charitas est*. Librería vaticana, Roma 2005.
- BENSON, R. H., *El amo del mundo*. Madrid, Palabra 1988 (traducción por Rafael Gómez López-Egea).
- BERLIN, I. *Cuatro Ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza 1988 (traducción por J. Bayón).
- BERGSON, H. *La evolución creadora*. Buenos Aires, Cactus 2007.
- BEUCHOT, M. *Las caras del símbolo: el icono y el ídolo*. Madrid, Caparrós Editores 1999.
- BLOCH, M. *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México, Fondo de Cultura Económica 1998.
- BOULGAKOV, M. *El maestro y Margarita*. Madrid, Alianza 2012 (traducción por Amaya Lacasa Sancha).
- BUBER, M. *Yo y tú*. Madrid, Caparrós 1993 (traducción por Carlos Díaz).
- BUTTIGLIONE, R. *La crisi della economia marxista. Gli inizi Della Scuola di Francoforte*. Roma, Studium 1972.
- CAFFARENA, J. G. *El teísmo moral de Kant*. Madrid, Cristiandad 1984
- CAMISASCA, M. *Storia, filosofia e letteratura*. Bérgamo, Centro Cultural “Il Cantiere” 1984.
- CERVANTES, M. *El Quijote*, Ed. IV Centenario de la Asociación de la Real Academia Española. Madrid, Alfaguara 2004.
- CLARK, R. W. *Lenin, l'uomo dietro la maschera*. Milán, Ed. Bompiani 1990.
- CLÉMENT, O. *El otro sol. Itinerario espiritual*. Madrid, Narcea 1983 (traducción del francés por Mercedes Pastor Mendivil).
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (3 vols). Barcelona, Herder 2006.
- CONILL, J. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Editorial Anthropos 1988.
- \_\_\_\_\_, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos 2001.
- CONQUEST, R. *Raccolto di dolore. Collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*. Roma, Liberal 2004.
- COPLESTON, F. *Russian Religious Philosophy* (2 vols). Indiana, Search Press Notre Dame 1988.

- CORTINA, A. *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Editorial Cincel 1985.
- DAHM, H. – IGNATOW, A. *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas, Darmstad Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996*. Traducción al italiano: *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, dirigida por Renato Cristin y traducida por J. Bednarich, A. Cudin, revisada por G. L. Giaccone. Turín, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli 2005.
- DAWSON, C., *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid, Ediciones Encuentro 2010 (prólogo de José Andrés Gallego y traducción del inglés por Elena Vela).
- DE ANDRÉS, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos 1969.
- DELL'ASTA, M. *Una via per incominciare. Il dissenso in URSS dal 1917 al 1990*. Milán, La Casa di Matriona 2003.
- DIAZ, C. *Husserl: intencionalidad y fenomenología*. Madrid, Zero 1971.
- DOMINGO MORATALLA, A. *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 1991.
- \_\_\_\_\_, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid, Cincel 1985.
- DOSTOEVSKIJ, F. *Crimen y castigo*. Barcelona, Planeta 1988 (traducción por Rafael Cansinos Assens).
- \_\_\_\_\_, *Memorias del subsuelo*. Madrid, Cátedra 2003 (traducción por Bela Martinova).
- EVDOVIMOV, P. *Cristo nel pensiero russo*. Roma, Città Nuova 1972 (traducción del francés por Benedetto Magi).
- FABRE D'OLIVET, A. *Histoire philosophique du genre humain*. Laussane, Editions de L'Age d'homme 1975.
- FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama 2004 (traducción del francés por Joaquín Jordá).
- FISCHER, L. *Vita di Lenin* (2 vols). Milán, Il Saggiatore 1967.
- FLEISCHHACK, E. *Die Widerstandsbewegung, Weisse Rose. Literaturbericht und Bibliographie en Jahresbibliographie, Bibliothek für Zeitgeschichte*.
- FLORENSKIJ, P. A. *Stupore e dialettica*. Macerata, Quodlibet 2011.
- FORTI, S. *Il totalitarismo*. Roma, Editori Laterza 2001.

FRANK, S. L. *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*. Milán, Vita e Pensiero 1977 (traducción del ruso por Pietro Modesto).

FRIEDRICH, C. J. – BRZENZINSKI, Z. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Massachusetts, University Press Cambridge 1956.

GADAMER, H. G. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos 2007<sup>3</sup> (introducción y traducción por Agustín Domingo Moratalla).

\_\_\_\_\_, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme 1977 (traducción por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito).

GALIC, A. I. *Istorija filozofskih sistem* [Historia de los sistemas filosóficos]. San Peterburgo, Universiteckoj tipografii 1818-1819.

GARCÍA PELEGRIN, J. M. *La Rosa Blanca. Los estudiantes que se alzaron contra Hitler con su única arma: la palabra*. Madrid, Libroslibres 2006.

GARRARD, J. y C. *La vida y el destino de Vasili Grossman*. Madrid, Encuentro 2011 (traducción por Lázaro Sanz Velázquez).

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa 1995<sup>6</sup> (traducción por Alberto L. Bixio).

GELLER, M. J. *Il mondo dei lager e la letteratura sovietica*. Roma, Ediciones Paulinas 1977.

GIUSSANI, L. *El yo, el poder y las obras*. Madrid, Encuentro 2001 (traducción del italiano por Isabel Almería Sebastián y Ricardo Sánchez Buendía )

GORBOFF, M. *La Russie fantôme. L'émigration russe de 1920 à 1950*. Laussane, L'âge d'homme 1995.

GRATIEUX, A. A. S. *Khomiakov (1804 -1860): l'homme et la pensée*. 2 vols. París, Ed. du Cerf 1939.

GRONDIN, J. *Del sentido de la vida*. Barcelona, Herder 2005 (traducción del francés por Jorge Dávila).

\_\_\_\_\_, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Herder 2006 (traducción del francés por Antonio Martínez Riu).

\_\_\_\_\_, *La filosofía de la religión*. Barcelona, Herder 2010 (traducción del francés por Antoni Martínez Riu).

GROSSMAN, V. *Vida y destino*. México, Lumen 2008 (traducción por Marta-Ingrid Rebón Rodríguez).

GRUPPI, L. *Il pensiero di Lenin*. Roma, Editori Riuniti 1970.

GUARDINI, R. *El poder*. Madrid, Guadarrama 1982 (traducción por Andrés-Pedro Sánchez Pascual).

\_\_\_\_\_, *El final de la época moderna*. Madrid, Cristiandad 1981 (traducción por José María Valverde).

HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos 1984 (traducción por Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido).

\_\_\_\_\_, *Conocimiento e interés*. Valencia, Universitat de València D.L. 2005 (introducción y traducción por Manuel Jiménez Redondo).

\_\_\_\_\_, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus 1989 (traducción del alemán por Manuel Jiménez Redondo).

\_\_\_\_\_, *Entre naturalismo y religión: ensayos filosóficos*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica 2006 (traducción por P. Fabra).

\_\_\_\_\_, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili 2009 (traducción por Antonio Doménech).

\_\_\_\_\_, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta 2010 (traducción por Manuel Jiménez Redondo).

HABERMAS, J. y RATZINGER, J. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Ediciones Encuentro 2006 (traducción por Isabel Blanco y Pedro Largo). El texto corresponde a *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal* (Munich, 2004)

HACKEL, S. *Elizaveta Jur'evna. Rivoluzionaria, monaca, martire*. Milán, Paulinas 1988.

HAVEL, V. *Cartas a Olga: consideraciones desde la prisión*. Barcelona, Círculo de lectores 1990 (traducción por Monika Zgustová).

\_\_\_\_\_, *Discursos políticos*. Madrid, Espasa-Calpe 1994 (traducción por Jana Novotná).

\_\_\_\_\_, *El poder de los sin poder*. Madrid, Encuentro 1990 (traducción por Vicente Martín Pindado).

\_\_\_\_\_, *La responsabilidad como destino*. Madrid, Aguilar 1991 (traducción por Jana Novotná y Violeta Urribe).

HILDEBRAND, D. *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*. Madrid, Palabra 1997 (traducción por Juan Manuel Burgos).

\_\_\_\_\_, *Ética*. Madrid, Encuentro 1983 (traducción por Juan José García Norro).

HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta 2002 (traducción por Jacobo Muñoz).

HUIZINGA, J. *El otoño de la Edad Media*. Madrid, Alianza editorial 1994 (traducción por José Gaos).

\_\_\_\_\_, *El concepto de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica 2005 (traducción por Wenceslao Roces).

JASPERS, K. *Filosofía de la existencia*. Barcelona, Planeta-Agostini 1993 (traducción por Luis Rodríguez Aranda).

JAY, M. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus 1974.

JURGENSON, L. *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible? Essai*. Monaco, Éditions du Rocher 2003.

KAMENSKIJ, Z. A. *Kant i filosofía v Rossii* [Kant y la filosofía en Rusia], Institut filosofij RAN, Moskva, Nauka 1994.

KANT, I. *Crítica de la Razón Práctica*. Salamanca, Editorial Sígueme 1995, segunda edición (traducción por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente).

KIERKEGAARD, S. *El instante*. Madrid, Trotta 2006 (traducción por Andrés Roberto Albertsen).

KOTEL'NIKOV, V. *L'eremo di Optina e i grandi della cultura russa*. Milán, La Casa di Matriona 1996.

KRUGLOV, A. N. *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII - pervoj polovine XIX vekov* [La filosofía de Kant en Rusia entre finales del XVIII y la primera mitad del siglo XIX]. Moscú, Kanon + 2009.

LEFORT, C. *Un homme en trop. Reflexions sur "L'Archipel du Goulag"*. París, Editions du Seuil 1976.

LENK, H. *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu 1971 (traducido por José Luis Etcheverry).

LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Madrid, Visor 2008 (traducción por Jesús María Ayuso Díez).

\_\_\_\_\_, *La teoría fenomenológica de la intuición*. Madrid, Sígueme 2004 (traducción del original francés por Tania Checchi).

\_\_\_\_\_, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme 1999 (traducción por Daniel E. Guillot).

LIPOVETSKY, G. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama 1992 (traducción por Juan Vinyoly y Michèle Pandanx).

LÓPEZ CAMBRONERO, M., LÓPEZ QUINTÁS, A. y FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M. E. *Personalismo existencial: Berdiáev, Guardini, Marcel*. Madrid, Fundación Emmanuel Mounier 2006.

LOSSKY, V. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona, Herder 1982 (traducción por Francisco Gutiérrez).

MALIA, M. *La rivoluzione russa*. Bolonia, Il Mulino 1984.

MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica 2004 (traducción por Salvador Echavarría).

MARCEL, G. *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid, Encuentro 1987 (traducción, prólogo y notas por José Luis Cañas Fernández).

\_\_\_\_\_, *El misterio del ser*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1953 (traducción por María Eugenia Valentí).

MARCUSE, H. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Planeta 1985 (traducción por Antonio Elorza).

MARÍAS, J. *Persona*. Madrid, Alianza 1996.

MARION, J. L. *El ídolo y la distancia*. Salamanca, Sígueme 1999 (traducción por Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille).

\_\_\_\_\_, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires, Prometeo Libros 2011 (traducción por Pablo Corona).

\_\_\_\_\_, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid, Síntesis 2008 (traducción por Javier Basas Vila).

MARITAIN, J. *Humanisme integral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. París, Aubier Montaigne 1936. Traducción al español: *Humanismo integral*. Madrid, Ediciones Palabra 2001 (traducción por Alfredo Mendizábal).

MARROU, H. R., *De la connaissance historique*. París, Seuil 1973. Traducción al español: *Del conocimiento histórico*. Buenos Aires, Per Abbat 1986 (traducción por Stella Abreu).

MARX, K. *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Madrid, Losada 2005 (traducción del alemán por Jaime Vergara).

\_\_\_\_\_, *El capital: crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica 1978 (traducción por Wenceslao Roces).

\_\_\_\_\_, *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. Madrid, Biblioteca Nueva 2002 (traducción por José María Ripalda).

\_\_\_\_\_, *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza 1970 (traducción por Francisco Rubio Llorente).

MCYNTIRE, A., *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica 2001 (traducción por A. Valcárcel).

MENEGALDO, H. *Les Russes à Paris. 1919-1939*. París, Autrement 1998.

MURA, G. *Lenin, teoria e prassi*. Roma, Studium 1971.

NIKOLJUKIN, A. N. *Literaturnaja enciklopedija Russkogo Zarubež'ja. 1918-1940* [Enciclopedia literaria de la Rusia en el exilio. 1918-1940]. Moscú, Rosspen 2006.

NOSIK, B. M. *Russkie tajny Pariža* [Los misterios rusos de París]. San Peterburgo, Zolotoj Vek 2000.

ORTEGA Y GASSET, J. *Ideas y creencias*. Madrid, Alianza editorial 1997.

\_\_\_\_\_, *La deshumanización del arte*. Madrid, Espasa Calpe 2007.

\_\_\_\_\_, *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa Calpe 2010.

ORWELL, G. *1984*. Barcelona, Ediciones Destino 1997 (traducción por Rafael Vázquez Zamora).

OTTO, R. *Lo santo: lo irracional y lo racional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza 1996 (traducción por Fernando Vela).

PARRAVICINI, G. – ŠALINA, I. *Icona:immagini di arte e fede*. Cinisello, Balsamo 2006.

PASCAL, P. *Las grandes corrientes del pensamiento ruso contemporáneo*. Madrid, Ediciones Encuentro 1978 (traducción por René Palacios More).

PASCAL, *Pensamientos*. Madrid, Cátedra 1998 (traducción por Mario Parajón).

PATOCKA, J. *Ensayos heréticos de filosofía de la historia*. Barcelona, Península 1988 (traducción por Alberto Clavería).

PIOVESANA, G. *Storia del pensiero filosofico russo (1888-1988)*. Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline 1992.

PIPES, R. – DALLA FONTANA, L. A. *La rivoluzione russa: della agonia dell'ancien régime al terrore rosso*. Milán, Mondadori 1995.

PLANTY-BONJOUR, G. *Hegel et la pensée philosophique en Russie, 1830-1917*. La Haye, Martinus Nijhoff 1974.



\_\_\_\_\_, *Les catégories du matérialisme dialectique: L'ontologie soviétique contemporaine*. Dordrecht (Holanda), D. Reidel 1965.

PLATÓN, *Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid, Editorial Gredos 1988 (traducciones, introducciones y notas por M<sup>a</sup>. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero).

POGGIO, P. *Il dissenso: critica e fine del comunismo*. Venezia, Fondazione Luigi Micheletti, Marsilio 2009.

RAEFF, M. *Russia Abroad. A cultural History of the russian Emigration. 1919-1939*. New York, Oxford University Press 1990.

RATZINGER, J. *Naturaleza y misión de la teología: ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*. Pamplona, Eunsa 2009 (traducción por Daniel Jany y Pablo C. Sicouly, OP)

RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós 1998 (introducción de Fernando Vallespín).

REALE, G. y ANTISERI, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. I “Antigüedad y Edad Media”; vol. II “Del humanismo a Kant” y vol. III “Del romanticismo hasta hoy”. Madrid, Herder 2001 (traducción por Juan de Andrés Iglesias).

RICOEUR, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. París, Editions du Temps présent 1947.

\_\_\_\_\_, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta 2011 (traducción por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni).

\_\_\_\_\_, *Historia y narratividad*. Barcelona, Ediciones Paidós 1999 (traducción por Gabriel Aranzueque)

\_\_\_\_\_, *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa 2008 (introducción de George H. Taylor y traducción por Alcira Bixio).

\_\_\_\_\_, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, Arrecife 1998 (traducción por Gabriel Aranzueque).

\_\_\_\_\_, *La metáfora viva*. Madrid, Trotta 2001 (traducción por Agustín Neira).

\_\_\_\_\_, *Tiempo y narratividad*, 3 vols. Madrid, Cristiandad 1987 (traducción por Agustín Neira).

RUIZ DE LA PEÑA, J. *Las nuevas antropologías*. Madrid, Voz de los sin voz 2002.

RUSCONI, G. E. *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Martínez Roca 1969 (traducción por Alberto Méndez).

SANDEL, J. *Liberalismo y límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa 2000 (traducción por María Luz Melón).

SCHELER, M. *Ética. El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid, Caparrós 2001 (traducción por Hilario Rodríguez Sanz).

SCHILDE, K. *In Schatten der Weissen Rose, Jugendopposition gegen den Nationalsozialismus in Spiegel der Forschung (1945 bis 1989)*. Frankfurt, a.M. 1995.

SCHMIDT, A. – RUSCONI, G. E. *La scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*. Bari, De Donato 1972.

SCHÖNBORN, Ch. *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*. Cinisello, Balsamo 2003.

SEDAKOVA, O. *Apologia della ragione*. Milán, La Casa di Matriona 2009.

SEMPRÚN, J. *La escritura o la vida*. Barcelona, Tusquets 1997.

SERBYN, R. – B. KRAWCHENKO, B., *Famine in Ukraine. 1932-1933*. Edmonton, Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta 1986.

SÓFOCLES, *Antígona*. Madrid, Gredos 2010 (traducción de Asella Alamillo).

SOLOV'EV, V. *La conoscenza integrale*. Milán, La Casa di Matriona 2002 (traducción del ruso por Adriano dell'Asta).

\_\_\_\_\_, *La crisi della Filosofia occidentale*. Milán, La Casa di Matriona 1986 (traducción del ruso por Adriano Dell'Asta).

\_\_\_\_\_, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*. Génova, Marietti 1996 (traducción del ruso por Giovanni Faccioli).

\_\_\_\_\_, *Il significato dell'amore e altri scritti*. Milán, La Casa di Matriona 1988 (traducción del ruso por Adriano dell'Asta).

SOLŽENITSYN, A. I. *Archipiélago Gulag: 1918-1956, ensayo de investigación literaria*. Barcelona, Plaza y Janés 1974-1976 (traducción por L. R. Martínez y Lucía Gabriel).

\_\_\_\_\_, *Ama la Rivoluzione!* Milán, Jaca Book 2012.

SOUVARINE, B. *A contre-courante: écrits 1925-1939*. París, Danoël 1985.

\_\_\_\_\_, *Stalin: aperçu historique du bolchevisme*. París, Plon 1935.

SPENGLER, O. *La decadencia de Occidente*. Madrid, Espasa Calpe 1998 (traducción por Manuel G. Morente).

SPIDLIK, T. *La spiritualità dell'oriente cristiano: manuale sistematico*. Roma, Pontificio instituto di studi orientali 1985.

- STRUVE, N. *Soixante-dix ans d'émigration russe. 1919-1989*. París, Fayard 1996.
- TAYLOR, Ch. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós 1996 (traducción por Ana Lizón).
- TALMON, J. L. *Los orígenes de la democracia totalitaria*. México, Aguilar 1956 (traducción del inglés por Manuel Cardenal Iracheta).
- TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América* (2 vols). Madrid, Alianza Editorial 1980 (traducción por Dolores Sánchez Aleu).
- ULAM, A. B. *Lenin e il suo tempo*. Florencia, Vallecchi 1967.
- USPENSKIJ, L. *La teología dell'icona. Iconografía e storia*, Milán, La Casa di Matriona 1995.
- VALADIER, P. *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*. París, Editions du Cerf: Desclée de Brouwer 1974.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche: l'athée de rigueur*. París, Desclée de Brouwer 1975.
- VALVERDE, C. *Antropología filosófica*. Valencia, Edicep 1995.
- WALZER, M. *Interpretation and social criticism*. Cambridge (USA), Harvard University Press 1993.
- WEBER, M. *Economy and society*, 2 vols. Berkeley, University of California Press 1978. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica 2008 (traducción de J.M. Echevarría, J. Roura, E. Imaz, E. García y J. Ferrater Mora).
- WETTER, G. *Il materialismo storico sovietico* (pro manuscripto). Roma, CISIC 1962.
- \_\_\_\_\_, *Le matérialisme dialectique*. París, Desclée de Brouwer 1962.
- \_\_\_\_\_, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. París, Payot 1965.
- \_\_\_\_\_, *Fondamenti della filosofia marxista*. Milán, Fabbri 1965-66, vol. I y II (obra en colaboración con especialistas internacionales).
- WILLIAM, J. *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Barcelona, Marbot 2009 (traducción por Ramón Vilà Vernis).
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mundo*. Torino, Bollati Boringhieri 1994.
- ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*. México, Fondo de Cultura económica 1977.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía y Educación. Manuscritos* (ed. Angel Casado y Juana Sánchez-Gey). Málaga, Ágora 2007.

\_\_\_\_\_, *Hacia un saber del alma*. Madrid, Alianza 1993.

\_\_\_\_\_, *La agonía de Europa*. Madrid, Editorial Trotta 2000.

ZENKOVSKIJ, V. V., *Istorija ruskoj filosofii*, [Historia de la filosofía rusa] París, YMCA Press. 1948. Traducción inglesa a cargo de George L. Kline, *A History of Russian Philosophy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1952. Traducción francesa a cargo de C. Andronikof, *Histoire de la Philosophie russe*. París, Librairie Gallimard 1954, 2 vols.

ZERNOV, N. *La rinascita religiosa russa*. Milán, La Casa di Matrona 1978 (traducción del ruso por Marta Carletti y Tania Gargiulo).

ZIMA, P. V. *La Escuela de Frankfort*. Barcelona, Sagitario 1976.

ZUBIRI, X. *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza 1991.

\_\_\_\_\_, *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid, Alianza Editorial 1987.

ZVEREV, A.M. *Povsednevnaia žizn' russkogo literaturnogo Pariža. 1920-1940* [Vida cotidiana del París literario ruso. 1920-1940]. Moscú, Molodaja Gvardija 2003.

### C. Artículos de revistas

AUCOUTURIER, M. "Grossman e Tolstoj: romanzo e filosofia della storia" en *La Nuova Europa*. Milán, 2/326 (2006), pp. 77-87.

AVERINCEV, S. "Superare il totalitarismo, una sfida aperta" en *La Nuova Europa*. Milán, n. 3/315 (2004), pp. 23-30.

BALESTRA, B. "Vasilij Grossman: la vita contro i totalitarismi" en *La Nuova Europa*. Milán, n. 6/288 (1999), pp. 175-188.

DELL'ASTA, A. "L'arte e l'immortalità della vita. Il ruolo della letteratura nella critica del totalitarismo" en POGGIO, P. (compilador), *Il dissenso: critica e fine del comunismo*. Venecia, Fondazione Luigi Micheletti, Marsilio 2009.

\_\_\_\_\_, "L'effetto presenza. Il problema di Dio in Michail Bulgakov", en *Il Nuovo Areopago*. Forlì, n. 1/89 (2004), pp. 41-61.

BELOHRADSKY, V. "La letteratura come critica della banalità del male" en *Continente*, n. 2 (1981), pp. 71-80.

BENDA, V. "Il totalitarismo accerchiato" en *L'Altra Europa*. Milán, n. 1/223 (1989), pp. 21-27.

GADAMER, H. G. “Nicolás de Cusa y la filosofía del presente” en *Folia Humanística: ciencias, artes, letras*. Barcelona, II, 23 (nov. 1964), pp. 929-938.

GELLER, M. “Il totalitarismo” en *L’Altra Europa*. Milán, n. 6/216 (1987), pp. 89-97.

ESAULOV, I. “Totalitarismo e sobornost’: due volti della cultura russa” en *La Nuova Europa*. Milán, n. 6/252 (1993), pp. 81-95.

HAVEL, V. “Ripartire dall’uomo” en *La Nuova Europa*. Milán, n. 3/243 (1992), pp. 84-90.

\_\_\_\_\_, “Totalitarismo e storia” en *L’Altra Europa*. Milán n. 1/217 (1988), pp. 13-30.

JURKEVIČ, P. D. “Il cuore nella vita spirituale dell’uomo”, en *L’Altra Europa*. Milán, n. 2/206 (1986), pp. 48-79 (traducido del ruso al italiano por A. dell’Asta).

KUZENKO, N. A. “Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka” [Sobre la historia del kantismo ruso del siglo XIX], en *Kantovskij sbornik* [Selección de Kant], Kaliningrad, n. 2/28 (2008).

MALETTA, S. “Il totalitarismo come forma di pensiero” en *La Nuova Europa*. Milán, n. 6/288 (1999), pp. 78-86.

\_\_\_\_\_, “La cura dell’anima in tempi oscuri. Arendt, Patočka e l’Europa post-totalitaria” en *La Nuova Europa*. Milán, n.1/325 (2006), pp. 69-77.

\_\_\_\_\_, “La democrazia totalitaria” en *La Nuova Europa*. Milán, n. 5/251 (1993), pp. 77-87.

NEMETH, T. “Kant in Russia: the initial phase”, en *Studies in Soviet thought*. Boston, n. 1-2/36 (1988), pp. 79-110.

\_\_\_\_\_, “Kant in Russia: the initial phase (continued)”, en *Studies in Soviet thought*, Boston, n. 4/40, (1990), pp. 293-338.

SEDAKOVA, O. “La luce della vita” en *La Nuova Europa*. Milán, n. 2/344 (2009), pp. 23-41 (traducción del inglés al italiano por Vera Pozzi).

TOSCO, P. “Il destino di Stalingrado” en *La Nuova Europa* 3/351 (2010), pp. 96-102.

ROULEAU, F. “L’ideologia como malattia dello spirito” en *L’Altra Europa*. Milán, n. 1/217 (1988), pp. 87-102.

WETTER, G. “La evolución del materialismo dialéctico en la Unión Soviética” en *Arbor*. Madrid, n. 26 (1948), pp. 243-255.

ZAPITELLO, G. “Lo Stato totalitario” en *Russia Cristiana*. Milán, n. 5/185 (1982), pp. 59-89.

#### D. Páginas web consultadas

[www.circulocusano.com.ar](http://www.circulocusano.com.ar)

<http://www.etudes-slaves.paris-sorbonne.fr/> Centro de estudios eslavos de París.

<http://www.iep.utm.edu/russian/> *Internet encyclopedia of philosophy – Russian Philosophy* [Enciclopedia de filosofía Internet – Voz: Filosofía rusa]. Autor: T. Nemeth. Actualizado el 1/IX/2008. Consultado el 1/V/2012.

<http://www.vehi.net> Sitio donde pueden encontrarse la mayor parte de las obras de Berdiaev, en lengua rusa.

<http://www.worldcat.org> En la voz *Berdiaev* encontramos más de 1,500 títulos de libros, artículos, publicaciones, traducciones...

[www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm](http://www.sovmu.spbu.ru/main/proj/russplat/item01.htm) JURKEVIC, P. D. *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* [La razón según la doctrina de Platón y la experiencia según la doctrina de Kant].