

La Leyenda del Gran Inquisidor.

Un análisis teológico

Rafael Pou, L.C.

Licenciado en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. Introducción

La *Leyenda del Gran Inquisidor*, en su vibrante poesía y atrevidas intuiciones, ha sido exaltada como una de las grandes piezas de la literatura occidental, y como «una de las perlas más preciosas de la literatura rusa»¹. La novela en la que se encuadra, *Los hermanos Karamazov*, ha sido alabada y comentada por personajes tan dispares como Sigmund Freud, Albert Einstein y Friedrich Nietzsche, Von Balthasar y Romano Guardini. Citada en una encíclica papal, es considerada por muchos como una obra anticatólica, y quizás nada demuestra mejor la profundidad y el poder poético de la *Leyenda* que el gran número de interpretaciones de que ha sido objeto, a menudo contrastantes y contradictorias. Rasgos todos que hacen de Dostoyevski, al mismo tiempo, un profeta del existencialismo y la postmodernidad, y un gran literato y pensador cristiano.

Sin embargo, creemos que muchas de sus aparentes contradicciones se deshacen si se busca comprenderla, no como una obra *a se stante*, sino como una pieza dentro de ese monumental puzzle que es *Los hermanos Karamazov*, en el que todos los elementos están relacionados. Como dice Guardini:

Hay en realidad entre la *Leyenda* y el resto de la obra un vínculo muy estrecho, y la costumbre de considerarlo como un relato completo en sí mismo lleva a malinterpretar su significado -así como la intención de quien la escribió- y a destruir la unidad poética de la novela, que adquiere entonces el penoso carácter de libelo demagógico. En realidad la figura del “Gran

¹ D. GARCÍA, *Pasión y Razón en Iván Karamazov*, en https://www.academia.edu/10828244/Raz%C3%B3n_y_Pasi%C3%B3n_en_Iv%C3%A1n_Karam%C3%A1zov_Aproximaci%C3%B3n_a_una_lectura_filos%C3%B3fica_de_El_Gran_Inquisidor, 11. Esta y las demás citas de este documento en adelante están basadas en una consulta del 14/10/18.

Inquisidor” puede ser entendida solo en relación con todo el libro del que forma parte².

No obstante, por razones de espacio no podemos aquí explorar todos los paralelismos, relaciones y polos opuestos en los distintos personajes y sucesos de la novela: nos remitimos para ello a la magnífica obra de Joseph Frank. En este breve ensayo deberemos limitarnos a explorar brevemente la figura de Iván, y la mentalidad que encarna, de modo que podamos comprender mejor quién es y qué representa el Gran Inquisidor. Para ello, será útil presentarlo en compañía de Aliosha y el staretz Zosima, que son su contrapunto natural en esta historia, y que son exponentes de una cosmovisión muy distinta. En este camino será de utilidad hacer también referencia a dos personajes de *Crimen y Castigo*, Raskolnikov y Sonia. Una vez hecho esto, podremos iniciar una somera reflexión sobre el mensaje teológico que puede contener la *Leyenda* para la Iglesia de todos los tiempos, y concretamente en la era de Francisco. Identificaremos algunos de los rasgos de la visión teológica de la que procede, y mostraremos cómo esta descripción es coherente con el conjunto del pensamiento de Dostoyevski, y con la teología oriental rusa de la que procede.

Empecemos, con estas claves, nuestro análisis sobre el tema. Dada la limitada extensión de la que disponemos, nos vamos a dispensar de resumir el relato y el diálogo previo entre los dos hermanos, dándolos por conocidos. Iniciaremos poniendo nuestra mirada en Iván y en su ateísmo.

2. Iván y el Inquisidor

a. *El ateísmo de Iván*

Como hemos anunciado en la introducción, pretendemos aproximarnos a la figura del Gran Inquisidor a través de Iván, autor de la *Leyenda*, en la que resume buena parte de su drama existencial. ¿Quién es Iván Karamazov, y qué hay realmente en su mente y en su corazón? El hermano mayor de los Karamazov ha sido considerado por muchos como un emblema del ateísmo. Sin embargo, no es superfluo interrogarnos a fondo sobre su verdadera posición y creencias. ¿Es Iván ateo? “Sí y no”, habrá que decir. Depende de cómo entendamos la expresión. Es decir ¿niega Iván la existencia de Dios, por motivos racionales derivados de su mentalidad cientificista? ¿O es más bien un predicador de la muerte de Dios, un teoparricida pre-nietzscheano

² R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1995, 117. La traducción es mía.

avant-la-lettre? Seguramente podemos decir que es una mezcla de ambas cosas. En la primera “reunión familiar” que tiene lugar con ocasión de la entrevista con el staretz, podemos ver a Iván negando la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y sacando la conclusión correspondiente de semejantes premisas («si Dios no existe, todo está permitido»). Sin embargo, al inicio de la famosa conversación con Aliosha, Iván parece contradecirse. Tras afirmar su amor “visceral” a la vida, independiente de toda lógica, afirma primero su probable voluntad de suicidarse antes de los treinta años, presumiblemente por la ausencia de sentido. Sin embargo, cuando enuncia su “credo”, no duda en reconocerle a su hermano pequeño que cree en Dios, por lo menos en cierto modo:

Yo admito sin razonar no solo la existencia de Dios, sino también su sabiduría y su finalidad, para nosotros incomprensible. Creo en el orden y el sentido de la vida, en la armonía eterna, donde nos dicen que nos fundiremos algún día. Creo en el Verbo hacia el que tiende el universo que está en Dios, que es el mismo Dios; creo en el Infinito. ¿Voy por el buen camino?³

¿Entonces? Iván no describe su ateísmo como una negación de la existencia de Dios, sino como un rechazo de la creación de Dios, al orden que Él ha establecido. Ese rechazo se basa en la constatación de la existencia del mal, que halla su epítome en el sufrimiento de los niños inocentes. Ese sufrimiento aparece ante su razón como terriblemente injusto, y no es capaz de concebir —en su razón “euclídea”, como le gusta decir— un futuro en que ese ese mal pueda quedar perdonado o reparado. Su mente se rebela ante la idea de que esos sufrimientos puedan ser engranajes que preparan una futura armonía universal. El perdón sería injusto, y el castigo de los culpables no repararía el mal causado. Por tanto, «le devuelve respetuosamente a Dios el billete de entrada» de semejante armonía universal.

Iván nos aparece así como una figura titánica, de carácter trágico, como el mismo Inquisidor, que es capaz de erguirse en juez contra Dios y rebelarse contra Él, aun a costa de su propia infelicidad. Sin embargo, y para cerrar el círculo, hay que decir que su conclusión última es que, si las cosas están así, lo coherente es concluir que en realidad Dios no existe⁴. De otro modo, es

³ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, Alianza Editorial, Madrid 2011, 196.

⁴ Encontramos la misma contradicción en su Inquisidor: nos aparece como un verdadero creyente que, sin embargo, no acepta, por así decir, la “economía de la salvación” establecida por Dios, y que se atreve a desafiarlo, “corrigiendo su obra”, en pro de una supuesta felicidad y salvación de los débiles. Sin embargo, avanzado el monólogo, el Inquisidor habla de cómo los hombres gracias a él morirán felices, pero no encontrarán nada más allá de la tumba («En el más allá solo encontrarán la muerte. Pues si hubiera otra vida, es indudable

difícil comprender su negación de la inmortalidad del alma al inicio, y que busque ansiosamente después convencerse de que la aparición del Diablo es solo una alucinación suya: lo contrario pondría en jaque su entera cosmovisión. En cualquier caso, la conclusión es la misma: todo está permitido, y por ello será legítimo cometer la omisión que permitirá el asesinato de su padre.

b. La razón de Iván

Y es que Iván es, sobre todo, un racionalista de campeonato. Y tocamos así uno de los temas centrales en su personaje (y en el libro entero), que es la lucha entre fe y razón. O incluso, me atrevería a decir, la lucha entre distintas concepciones de la razón. Se trata de un tema presente en otras obras de Dostoyevski, por lo que creemos una breve alusión a *Crimen y Castigo* puede ser muy iluminadora para comprender a Iván.

En esta obra, el asesino Raskolnikov encarna la razón; pero una razón que nosotros catalogaríamos como “razón estrecha”: es la razón calculadora, fría, estrictamente matemática; lo que ha quedado de la razón tras pasar por el filtro de una mentalidad científicista. La razón, así entendida, le lleva a ver el mundo, en un primer momento, desde una mentalidad utilitarista: el fin justifica los medios, y una acción abominable puede ser justificada si comporta últimamente un bien para la sociedad (esa es la justificación inicial de su asesinato de la vieja usurera). Sin embargo, a medida que el lector (y el mismo Raskolnikov) va penetrando más y más en la mente del protagonista, descubre que en realidad no le movía la búsqueda de lo útil, a lo Bentham-Mill, sino una visión nihilista que presagia ya a Nietzsche: si en última instancia los valores no tienen un fundamento trascendente, puede haber “grandes hombres”, como Napoleón, que estén por encima de ellos, para los que todo esté permitido, y que sean capaces, con sus acciones, de decir “una palabra nueva” en el mundo.

En *Crimen y Castigo*, la refutación de estas ideas no se realiza de modo lógico-discursivo⁵, sino por medio de la *vida*. Raskolnikov, que quería demostrarse que era un gran hombre, libre de la moral de esclavos de la sociedad, se descubre cada vez más desequilibrado y esclavo de sus obsesiones, y deberá reconocer que algo en su interior, pese a todos sus razonamientos, le recrimina su asesinato. Y se descubre, sobre todo, cada vez más *solo*. Desde

que no se concedería a los seres como ellos»). . . lo cual nos habla más bien de ateísmo. Pero a continuación el Inquisidor afirma que desafiará a Cristo en el Juicio!

⁵ Y tampoco en *Los hermanos Karamazov*, como veremos, se refuta directamente a Iván en ningún momento.

que comete el crimen, se siente como un cismático de la Humanidad, incapaz de convivir y relacionarse ni con su madre, ni con su querida hermana, ni con su amigo, ni con los presos de Siberia. Y el sueño⁶ que tiene al final del libro, con el que caen sus últimas barreras, le representa últimamente el caos y el odio al que conduce a la Humanidad el camino que él ha emprendido.

Sonia, en cambio, representa la “razón amplia”, abierta a los valores morales. Lejos de cometer un crimen ella misma, acepta sin amargura el duro destino que le ha sido asignado, sacrificándose —cree ella— por su familia. Vemos a Sonia, además, mirar con bondad y defender a la mujer que le empujó a deshonorarse, y experimentar una inmensa compasión hacia Raskolnikov. Y, lejos de rebelarse contra el cielo por su situación, defiende con ardor la causa de Dios ante Raskolnikov:

-¿Rezas mucho, Sonia? -le preguntó.

La muchacha guardó silencio. Él, de pie a su lado, esperaba una respuesta.

-¿Qué sería de mí sin Dios?

Había dicho esto en un rápido susurro. Al mismo tiempo, lo miró con ojos fulgurantes y le apretó la mano.

«No me he equivocado», se dijo Raskolnikov.

-Pero ¿qué hace Dios por ti? -siguió preguntando el joven.

Sonia permaneció en silencio un buen rato. Parecía incapaz de responder. La emoción henchía su frágil pecho. [...]

-¡Todo! -dijo Sonia, bajando de nuevo los ojos⁷.

Y en todo esto no encontramos el fruto de un elaborado razonamiento teológico o moral, sino la actitud de un alma que no aspira a controlar el misterio, sino que se abandona a la mano amorosa de Dios. En palabras de Guardini:

⁶ Es interesante que sea precisamente a través de un sueño: no a través de un razonamiento lógico, sino por medio de una intuición, llegada del subconsciente, de esos otros ámbitos de la “razón amplia” que Raskolnikov quiere mantener desterrados. Del mismo modo, en Iván, esa división entre razón y corazón, o entre “razón estrecha” y “razón amplia”, se muestra también en su divorcio entre sus razonamientos nihilistas, por un lado, su amor a la vida “a pesar de toda lógica”, por otro. Y ese divorcio será el que llevará su psicología al borde de la quiebra...

⁷ F. DOSTOYEVSKI, *Crimen y Castigo*, Alianza Editorial, Madrid 2012, 225.

[Sonia] no busca justificar su existencia. La vive, simplemente; la sufre. No saca de ella una teoría, ni siquiera para comprenderla. La acepta, más bien, en su incomprensible tramado, porque cree que así debe hacerlo⁸.

De este modo, Sonia será para Raskolnikov un sacramento de salvación, una invitación a recuperar la comunión con Dios y con sus semejantes. Gracias a ella, Raskolnikov, como Lázaro, saldrá de la tumba de su aislamiento existencial, y encontrará la paz.

Tenemos, por tanto, en ambos libros, temas comunes: por un lado, una razón estrecha, calculadora, en la que no caben los valores morales. Aspira al control, y no tolera lo que no puede comprender-poseer-dominar. Rechaza la fe, y con ella, a Dios. Por otro lado, una razón abierta: abierta al misterio, abierta a los valores morales. Como hemos visto, el primer tipo de razón conduce a la soledad, y es incapaz de crear comunión entre los hombres. La segunda, en cambio, está naturalmente orientada al amor, y no retrocede ni siquiera ante el amor redentor que sufre por el otro.

Volvamos a Iván. Si bien en él la soledad no es un rasgo tan acentuado como en Raskolnikov, también está presente. Él mismo reconoce no tener amigos, en su conversación con su hermano Aliosha. Y éste, una de las pocas personas que le quieren, le considera un enigma, «una tumba, una esfinge». El mismo Iván, en su discurso, si bien parece defender la causa de los niños inocentes (y de las “almas débiles”, en el discurso del Gran Inquisidor), empieza su perorata reconociendo que no cree que sea posible amar al prójimo⁹: es posible amar las abstracciones (“la Humanidad”), pero no a tu vecino concreto. Las narraciones de los santos besando leprosos le parecen repugnantes, y no parece ni imaginar que estas acciones puedan brotar de una libertad y una espontaneidad liberadas por la gracia de Cristo. ¿No será, entonces, que Iván se engaña, como Raskolnikov, creyendo que sus acciones amorales —o “ultra-morales”— están justificadas por el bien de la Humanidad, y están dictadas solo, en realidad, por su voluntad de poder? O quizás su ideal es sincero, pero peca de ser *abstracto*, y tiene la debilidad que Dostoyevski detectaba en el socialismo: la de luchar por un ideal cristiano, pero rechazando a Cristo, “corrigiendo su creación”... y careciendo, por tanto, de la fuerza vital de la gracia necesaria para llevarlo a cabo.

En todo caso, aunque Iván sea incapaz de concebir la posibilidad de amar al prójimo, lo cierto es que tiene dos pruebas vivientes delante de sus

⁸ R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 58. La traducción es mía.

⁹ El staretz en cierto modo se referirá a este fenómeno, afirmando el vínculo indisoluble entre fe en Dios y fe en el hombre, diciendo que a quien no cree en Dios, le será imposible creer en su pueblo.

narices: su mismo hermano, Aliosha, y el staretz Zosima. Como dice Luigi Pareyson¹⁰, frente a las ideas abstractas de Iván, Dostoyevski responde no con razonamientos, sino con *personas vivas*, que se imponen en su realidad.

Porque su hermano es, como dice Spidlik¹¹, uno de los personajes más libres de toda la obra. Se trata de un personaje, como dice Guardini¹², de rasgos realmente angélicos: el bien le resulta espontáneo, todos simpatizan con él, su voz es siempre testimonio de la verdad, y no hallamos en su comportamiento la penosa lucha entre el bien y el mal que sostiene en su corazón a diario el hombre corriente. Es un redimido, un hombre regenerado por la gracia, que solo vacilará, brevemente, en su noche oscura de la fe (con ocasión de los sucesos que siguen a la muerte de su staretz) para volver al mundo con una fe aún más brillante.

El staretz, por su parte, tiene la fórmula que Iván no quiere aceptar: “ama y crearás”.

Estas cosas no pueden probarse. Uno tiene que convencerse por sí mismo. Procure amar al prójimo con un amor inextinguible. Si alcanza la abnegación completa en su amor al prójimo, creará ciegamente y la duda no podrá siquiera rozar su alma. Esto está demostrado por la experiencia¹³.

Frente al Occidente racionalista, que cree que es necesario conocer para amar, y que «un gran amor es hijo de un gran conocimiento» (atribuido a Da Vinci), Oriente ama subrayar lo contrario: un gran conocimiento es fruto de un gran amor. La inteligencia humana es limitada, y solo el hombre que se abandona a Dios en la fe y en el amor verá su mente iluminarse con una sabiduría superior. El que pretende cerrarse en sus esquemas, en cambio, se quedará solo, nunca logrará atrapar a Dios en ellos, y será incapaz de reconocerlo cuando se manifieste, como los fariseos con Jesús.

Es interesante hacer referencia, en este contexto, al libro de Job, que el staretz menciona con cariño, y que impactó fuertemente a Dostoyevski en su juventud. Job se enfrenta con el misterio del mal, de la injusticia, y del dolor en la propia vida, y adopta una actitud de abandono y confianza en Dios.

Entonces Job desgarró sus vestidos, se echó de bruces al suelo y gritó: «Salí desnudo del vientre de mi madre, y desnudo volveré a la tierra. Dios me lo

¹⁰ Citado en D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 14.

¹¹ T. SPIDLIK, *Lezioni sulla divinumanità*, Lipa, Roma 1995, 171.

¹² R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 103 y ss.

¹³ T. SPIDLIK, *Los grandes místicos rusos*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 383.

había dado todo; Dios todo me lo ha quitado. ¡Bendito sea su nombre ahora y siempre!»¹⁴

Y haciendo referencia a la primera vez que escuchó ese relato, el staretz no puede evitar las lágrimas, y su discurso contiene una respuesta implícita a las afirmaciones de Iván sobre el dolor y el mal:

Padres míos, perdonadme estas lágrimas, pero toda mi infancia resurge ahora ante mí. Me parece que vuelvo a tener ocho años y que, como entonces, estoy asombrado, turbado, pensativo. Los camellos se grabaron en mi imaginación, y me impresionó profundamente que Satán hablase a Dios como le habló, y que Dios permitiera la ruina de su siervo, y que éste exclamara: «¡Bendito sea tu nombre, a pesar de tu rigor!» [...] Desde entonces —y esto me ocurrió ayer mismo— no puedo leer esta historia santa sin echarme a llorar. ¡Qué grandeza, qué misterio tan profundo hay en ella! He oído decir a los detractores y a esos que de todo se burlan: —¿Cómo pudo entregar el Señor al diablo a un hombre justo y querido por Él, quitarle los hijos, cubrirle de llagas, reducirlo a limpiar sus úlceras con un cascote, todo ello para decir vanidosamente a Satán: «Ahí tienes lo que es capaz de soportar por mí un hombre santo»? Pero en esto estriba precisamente la grandeza del drama: en el misterio, en que la apariencia terrenal se confronta con la verdad eterna y aquélla ve cómo ésta se cumple. El Creador, aprobando su obra como en los primeros días de la Creación, mira a Job y se enorgullece de nuevo de su fiel criatura. Y Job, al alabarlo, presta un servicio no solo al Señor, sino a la Creación entera, generación tras generación y siglo tras siglo. Y es que para eso había sido predestinado. [...] Dios vuelve a proteger a Job y le restituye sus riquezas. Pasan los años. Job tiene más hijos y los quiere... ¿Cómo podía amar a estos nuevos hijos después de haber perdido a los primeros? ¿Podía ser completamente feliz recordando a aquéllos, por mucho que amase a éstos?... Pues sí, podía ser feliz. El antiguo dolor se convierte poco a poco, misteriosamente, en una dulce alegría [...]»¹⁵.

Pero la refutación de Iván, insistamos, no corre solo a cuenta del discurso de despedida del staretz. Así lo han creído erróneamente muchos críticos, afirmando consecuentemente que como réplica, no tiene el mismo poder y fuerza que las palabras de Iván. En realidad, es la vida la que da la respuesta al hermano rebelde: la vida de Aliosha y del staretz, y la misma vida de Iván. Porque el tiempo acaba demostrándole a Iván que su postura, aparentemente tan inatacable sobre el plano argumentativo, resulta en realidad insosteni-

¹⁴ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 242. Es interesante que Dostoyevski no afronta directamente la rebelión de Job, sino que se fija en su actitud inicial de abandono confiado a Dios.

¹⁵ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 243.

ble. Como Raskolnikov, también Iván es atormentado por los remordimientos, y si aquel encuentra la lucidez tras un sueño revelador, en éste será una alucinógena entrevista con el Diablo la que, paradójicamente, le conducirá hacia la fe. Será este episodio el empujón final que le llevará a doblegar el orgullo de su razón y a estar dispuesto también a “caminar su cuadrillón de cuadrillones” para ser recibido en la armonía divina.

La expresión alude a un cuento, narrado por el diablo durante la alucinación, que nos recuerda la experiencia de Job: la mente “euclídea” del ateo del cuento es incapaz de entender el misterio de Dios y lo rechaza, negándose a entrar en el Cielo. Sin embargo, cuando por fin, tras caminar su cuadrillón de kilómetros de penitencia, entra en la Gloria de Dios, a los dos segundos cae de rodillas entonando un “Hosanna”, y se declara dispuesto a caminar no un cuadrillón, sino un cuadrillón de cuadrillones por esos dos segundos de gloria de Dios. El mismo Iván ha sabido siempre que sería así: que tal vez él también se verá llevado, en el más allá, a unirse a esa adoración y alegría, pero su orgullo racionalista le impide hacerlo en la Tierra, donde esa posibilidad no pasa por el filtro de su razón. Se trata siempre de la capacidad o incapacidad de abandonarse al misterio: se trata de fe, esperanza, caridad¹⁶.

Hasta ahora hemos hablado, por tanto, del tipo de “razón” que nos muestran Iván y el Gran Inquisidor, a través de un paralelismo con Raskolnikov, y hemos indicado las siguientes características: Razón estrecha, reduccionista, incapaz de abrirse hacia lo que no comprende; incapaz de abrirse a Dios; incapaz de abrirse a los demás.

Hemos mostrado también la respuesta del autor a esta visión, a través de las consecuencias existenciales que comporta adoptar esta postura, y a través de la alternativa cristiana, encarnada en otros personajes dostoyevskianos. Pero la estrecha relación de esta razón con la posibilidad de amar y crear comunión nos invita a fijarnos en otro aspecto antropológico, y es el de la libertad¹⁷.

¹⁶ Y la misma incapacidad es atribuida al Diablo, quien, en su conversación con Iván, exalta “el realismo de la Tierra”, donde todo es formulado y geométrico, frente a las ecuaciones indeterminadas del Cielo... como indicando su misma incapacidad para confiar en el Otro y no querer controlarlo todo.

¹⁷ En realidad, resulta un poco artificioso separar aquí, de un modo tan occidental, entre inteligencia y voluntad. Los mismos casos que estamos estudiando nos muestran la subterránea y misteriosa relación entre ambas, que hace que pensar en una razón químicamente pura sea una ilusión ingenua. Las ideas de Iván son, en realidad, un elaborado castillo lógico dirigido a defender lo que ya ha decidido en su corazón. Porque la razón siempre te da la razón. Estamos jugando aquí en ese centro misterioso en el que brotan y se cruzan ambas facultades, en el *corazón* bíblico, que es también el *coeur* pascaliano... La distinción

c. *La libertad de Iván*

Abordamos, pues, la visión de Iván sobre la libertad. Y si antes podíamos establecer una relación directa entre el tipo de racionalidad que encarna Raskolnikov, y el que presenta Iván, ahora parece que encontramos, en lo que a la libertad se refiere, una diferencia interesante. En *Crimen y Castigo*, el nihilista Raskolnikov la ve bajo una luz positiva, a través del prisma del “gran hombre” que está por encima del bien y del mal. Solo en su conversión se dará cuenta, a través del sueño, de que ese tipo de libertad solo conduce al odio, al conflicto y a la soledad: al mundo hobbesiano del “bellum omnium contra omnes”.

En el diálogo de Iván con Aliosha, en cambio, la defensa de la libertad está del lado de los acusados, es decir, de Cristo. Iván parece continuar el discurso de Raskolnikov: los hombres usan su libertad para el odio, para el asesinato, para el mal (entra aquí su repertorio de anécdotas sobre el mal en el mundo). Si se les deja a los hombres ser libres, solo unos pocos llegarán a formar parte del “grupo de los elegidos”. ¿No es ésta un peso demasiado grande? ¿No será la libertad un obstáculo para ser feliz? El mundo perfecto, para Iván, no se alcanza invitando a las libertades humanas a optar por el amor —como propone Cristo— sino quitando la libertad a los hombres, y haciendo de ellos un rebaño sumiso y satisfecho. Es por eso que se propone “corregir su creación”. Pero atención ¿acaso no es esto un titanismo similar al de Raskolnikov? El Inquisidor es ese “gran hombre” capaz de decir una palabra “nueva”, poniéndose más allá del bien y del mal, para marcar el camino a esos otros hombres que son solo plebe, carentes de esa libertad superior de unos pocos elegidos.

Estas consideraciones se hallan entre las más poderosas del Inquisidor, y forman el núcleo de la *Leyenda*. Podríamos extendernos ahora preguntándonos a quién se aplican: ¿a quién representa el Gran Inquisidor? ¿A la Iglesia Católica, como sugeriría una lectura literal? ¿Al socialismo, que sacrifica la libertad individual a la satisfacción de las necesidades materiales de todos? Pero dejaremos este punto a otros estudios, y nos limitaremos ahora a indicar qué visión presenta Dostoyevski de la libertad cristiana, respondiendo al nihilismo ateo de Iván.

Frente a Iván, que atribuye el mal a Dios, como si éste fuera un monstruoso tirano que juega con el dolor humano para obtener al final una armonía hegeliana de los opuestos, el staretz capta el mal como *culpa*, causada por el hombre y por él mismo. Frente a Iván, que contempla el mal en el

entre ambos aspectos, sin embargo, nos resulta útil para conservar un cierto orden en la exposición.

mundo “desde fuera”, como un espectador al que no le gusta la película que está viendo, el staretz se siente solidario con toda la raza humana, y capta su unidad profunda con todo el cosmos. Y, sobre todo, se siente responsable del mal en el mundo («todos somos culpables ante todos y por todo»¹⁸) y se siente llamado a reparar ese mal con su vida, contribuyendo a la instauración del Reino en el mundo mediante el amor. Su libertad no se orienta, por tanto, ni al titanismo de un Raskolnikov embriagado de poder, ni al totalitarismo de un Iván que aplasta la libertad ajena para hacer desfilar al mundo según sus esquemas mentales: es una libertad cristológica, orientada al amor, y polarizada por una esperanza escatológica. Una libertad de hijo, que no busca estar más allá del bien y del mal, sino ser dueño de sí mismo, para ser capaz de ponerse al servicio del Bien. Una libertad que obra y que ama, pero que no pretende controlar ni separar la cizaña antes de tiempo, sino que deja al Padre la última palabra sobre la justicia, el mundo y la salvación final¹⁹.

Por lo tanto, es erróneo entender la libertad del Cristo de la *Leyenda* —o del cristiano que lo sigue— como la de un existencialista *avant-la-lettre*, como si fuera una especie de hombre heideggeriano o sartreano, abrumado por el peso de una libertad absoluta en un mundo absurdo y sin puntos de referencia. Para esta visión, la Iglesia adultera el mensaje cristiano, imponiendo creencias y mandamientos a un hombre que debe aventurarse solo en esta vida misteriosa. Como veremos, sin embargo, no es ésta la postura de Dostoyevski. Porque el debate gira siempre en torno a la libertad *para el bien*: ¿puede el hombre usar realmente su libertad para el bien, o supone esto una heroicidad tan excepcional, que resulta más adecuado —más humano— privarle de ella, a fin de que no se devoren unos a otros como bestias? Como dice el mismo Gran Inquisidor:

¿Olvidaste Tú que el hombre prefiere la paz, e incluso la muerte, a la libertad *en el conocimiento del bien y del mal*? Nada es más seductor para el hombre que esta libertad de conciencia, pero nada es una mayor causa de sufrimiento²⁰.

Pero, insistamos, estamos hablando de una *libertad*: el cristianismo no es un pesado deber moral cuya observancia nos proporcione “puntos” o “méritos” por haber tenido anchas espaldas; es un proceso de sanación de nuestra libertad, que nos conduce hacia la realización de nuestros anhelos más profundos. La ascesis cristiana no es un punto de llegada, sino una

¹⁸ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 240.

¹⁹ Características todas sobre las que volveremos cuando hablemos de las tres tentaciones...

²⁰ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 211. El destacado en cursiva es mío.

herramienta provisional en el camino de cristificación, en el que nuestra espontaneidad va siendo fecundada por la vida del Espíritu en nosotros. Esta visión, tan cara a la espiritualidad oriental, no es enunciada directamente en los diálogos, pero sí aparece encarnada en los personajes: porque Aliosha, el startez —y, en sus memorias, el hermano del staretz- no son los “fuertes” que imagina Iván, persiguiendo heroica y ascéticamente en el desierto un deber sobrehumano: son hombres regenerados por la gracia que viven una vida transfigurada *ya, pero no todavía* en la plenitud del más allá. Y por ello, viven con espontaneidad, y sin hacerse violencia, un amor universal que anuncia ya el de otro mundo en el que, como amaba decir Dostoyevski, ni los hombres tomarán mujer ni las mujeres marido, sino que serán como ángeles. La respuesta a Iván, por tanto, no es el orgullo del hombre superior que es capaz de realizar el bien con sus propias fuerzas, sino la gracia: la vida del Espíritu que le es ofrecida en Jesucristo²¹.

Y es solo desde ese tipo de razón y de libertad —es decir, desde una actitud existencial abierta a la gracia- que es posible alcanzar la unidad humana, la comunión entre todos los hombres. Ideal éste expresado de un modo fascinante en la narración de las memorias del startez, y que era de la máxima importancia para Dostoyevski, hasta el punto de que su biógrafo Joseph Frank llega a decir que el objetivo más alto del cristianismo de Dostoyevski no es la salvación individual, sino la fusión del ego personal con la comunidad en una simbiosis de amor, y el único pecado que parece reconocer es el fracaso en cumplir esta ley del amor. Para nuestro el pensador ruso, el sufrimiento es consecuencia de este fracaso y, dado que el egoísmo humano impedirá siempre que el ideal cristiano se realice totalmente, siempre habrá sufrimiento en la Tierra²².

A la luz de esto, es fácil deducir que, en Iván, Dostoyevski probablemente quiso criticar lo que él consideraba ser la visión occidental del hombre, caracterizado por el racionalismo e individualismo ya descritos. Como él mismo afirma en otra ocasión, criticando el lema de la Revolución francesa:

En la naturaleza del francés —es más, en la del europeo occidental- la fraternidad no existe. En cambio, encontramos el principio personal, en principio de aislamiento, una vigorosa auto-preocupación, autoafirmación, autode-

²¹ Si perdemos de vista esa visión, Iván tiene razón, y el Cristo de la *Leyenda* resulta ser, como dice Guardini, no la segunda persona de la Trinidad, que viene a rescatar un mundo fundamentalmente bueno, sino un extraño salvador gnóstico que nos invita a alejarnos del mundo...

²² Cf. J. FRANK, *Dostoevsky. A writer in his time*, Princeton University Press, Princeton 2010, 408-412, 560.

terminación, dentro de los límites del propio ego. Este ego se coloca a sí mismo como un principio separado y auto-justificante, contra toda la naturaleza y contra todos los seres humanos; reclama igualdad e igual valor con cualquier cosa que exista fuera de sí mismo²³.

Así, el staretz afirmará que:

Sobre todo en estos últimos años, el mundo ha proclamado la libertad. ¿Pero qué significa esta libertad? La esclavitud y el suicidio. Pues se dice: «Tienes necesidades: satisfácelas. Posees los mismos derechos que los grandes y los ricos. No temas satisfacer tus necesidades. Incluso las puedes aumentar». Éstas son las enseñanzas que se dan ahora. Así interpretan la libertad. ¿Y qué consecuencias tiene este derecho a aumentar las necesidades? En los ricos, la soledad y el suicidio espirituales; en los pobres, la envidia y el crimen, pues se conceden derechos, pero no se indican los medios para satisfacer las necesidades. Se dice que la humanidad, acortando las distancias y transmitiéndose los pensamientos por el espacio, se unirá cada vez más estrechamente, y que reinará la fraternidad. Pero no creáis en esta unión de los hombres. Al considerar la libertad como el aumento de las necesidades y su pronta saturación, se altera su sentido, pues la consecuencia de ello es un aluvión de deseos insensatos, de costumbres a ilusiones absurdas²⁴.

Naturalmente, ante semejante visión de la libertad, la unidad y comunión no se dará espontáneamente, sino que puede ser sólo fruto de la fuerza. Y en esto se basa también su crítica a Occidente, contraponiendo la “idea rusa” frente a la catolicidad romana y frente a la reforma protestante. Para Dostoyevski, la “idea romana” se caracteriza por una unidad sin libertad, y el protestantismo, por la libertad sin unidad. La idea romana supone, según él, buscar «una comunión compulsiva de la Humanidad, idea que data desde la antigua Roma, y que ha sido plenamente conservada en el Catolicismo»²⁵.

Como dice Daniel García:

El lema con el que el Inquisidor quema a los herejes, *ad maiorem Dei gloriam*, hace referencia a la contrarreforma y los jesuitas, a quienes Dostoyevski considera ateos, «los jesuitas y los ateos son en Francia una misma cosa», a quienes no distancia de los revolucionarios franceses y su

²³ Véase también esta otra afirmación: «Europa ha rechazado la única fórmula para la salvación que viene de Dios y que había sido proclamada por la revelación: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’; y la ha reemplazado por conclusiones como, ‘Chacun pour Soi et Dieu pour tous’, o eslogans científicos como ‘la lucha por la supervivencia’». En K. A LANTZ, *The Dostoevsky Encyclopedia*, Greenwood Publishing Group, Westport 2004, 183-189.

²⁴ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 247.

²⁵ F. DOSTOYEVSKI, *The diary of a writer*, 562; citado en D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 49.

lema de *Liberté, Egalité, Fraternité, ou la mort*, «esa misma Francia con sus revolucionarios de la Convención, con sus ateos, con sus socialistas y con sus comuneros actuales, es, y continua siendo, a un nivel más elevado, plena y conjuntamente, una nación católica, completamente contaminada del espíritu y la letra del catolicismo». Para Dostoyevski, catolicismo y socialismo terminarán en una misma alianza²⁶.

Frente a estas visiones, la “idea rusa” es, como indica Daniel García, la de “sobornost”²⁷: la Iglesia es una comunidad conformada por la libre unión de los creyentes en mutuo amor. Eclesiología de comunión, diríamos nosotros.

Y, en el campo político, Dostoyevski cree ver también en la mentalidad rusa una actitud muy diferente a esa falsa “fraternidad” revolucionaria: la de la “obshchina” rusa, en la que cada uno desea solo el bien del otro, y en la que el individuo espontáneamente sacrifica sus derechos en pro de la comunidad, aun sin que se lo pidan, y la comunidad, sin imponer condiciones, le garantiza igual status y protección. Para él, el sacrificio consciente y voluntario de uno mismo -no realizado bajo presión- en bien de los intereses de todos es signo del más alto desarrollo de la personalidad. Pero esa fraternidad no puede ser impuesta, debe brotar libremente de los individuos. En su juventud, Dostoyevski creía que ese ideal podía llegar a hacerse realidad... y estaba convencido de que esto podía suceder más fácilmente en Rusia —donde ya existía, aun imperfectamente, esa actitud- que en la Europa individualista de los derechos individuales y de los cálculos de ganancias y renunciaciones.

Con el tiempo, sin embargo, su pensamiento evolucionará, y se dará cuenta de la imposibilidad de un paraíso terrestre. Ve que el sentido del hombre sobre la tierra es el de ser una «creatura en desarrollo, alguien no terminado, sino de transición». La misma idea repetirá Nietzsche años después, pero en el ruso esta afirmación parte de una perspectiva cristiana: el hombre vive en una tensión entre el egoísmo y el amor, y un mundo en el que se aboliera esa tensión carecería de sentido.

El mismo personaje de Aliosha muestra esa misma evolución. Spidlik describe al joven monje cómo la visión del banquete escatológico le dará la clave que le faltaba, ayudándole a superar su crisis de fe tras la muerte de su staretz:

²⁶ Cf. D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 50.

²⁷ *Ibidem...*, 8.

Aliosha comprende su error. La perfecta identificación con Cristo es una realidad escatológica. Es el objeto de nuestra fe y esperanza. Se engaña quien la quiere encontrar como realidad de este mundo²⁸.

La vida terrena, por tanto, se caracteriza por una tensión nunca totalmente resuelta hacia ese ideal. Y podemos leer el “Poema del Gran Inquisidor” como una crítica a los intentos humanos de resolver esa tensión, de domesticarla: y es lo que pretendemos analizar en el próximo capítulo, con un tema que podría parecer un *excursus*, pero que nos dará claves valiosísimas para seguir profundizando en este tema.

3. Las dos banderas: entre Cristo y el Gran Inquisidor

En este capítulo no me propongo determinar si o hasta qué punto Dostoyevski concibiera el poema de Iván como una crítica a la Iglesia Católica. Es verdad que la postura del Gran Inquisidor podría ser fácilmente interpretada como una crítica al socialismo, y como profecía de los futuros totalitarismos... pero es igualmente cierto que el escritor no simpatizaba mucho con el catolicismo, y que, en su mente, como hemos dicho, catolicismo y socialismo acabarían por unir sus esfuerzos, pues provenían de una misma mentalidad.

Sin embargo, dejemos a un lado esas consideraciones para preguntarnos qué puede aportarnos la lectura del “poema” como reflexión sobre nuestra fidelidad a Cristo y a su mensaje, leyéndolo, siguiendo la sugerencia de Spidlik²⁹, como una especie de meditación ignaciana de “las dos banderas”.

San Ignacio nos presenta, como tentaciones típicas de la segunda semana de ejercicios, aquellas en las que el mal no se nos presenta abiertamente, sino *sub specie boni*; en las que el demonio se disfraza de ángel de luz. Son éstas las más insidiosas y las que requieren un discernimiento propiamente dicho, en el que la connaturalidad con Cristo nos ayuda a distinguir las voces del Espíritu (que nos llevan a una asimilación más profunda con el Señor) de las del Enemigo (que, aun bajo apariencia de bien, nos encierran en el ego y nos alejan de Dios y de los hermanos). Es un campo, en el que, a diferencia de la Antigua Ley, como afirma el Gran Inquisidor «En lugar de la rígida antigua ley, el hombre debía, en adelante, decidir con corazón libre qué es bueno y qué es malo, *teniendo solo Tu imagen ante sí como guía*»³⁰.

²⁸ T. SPIDLIK, *Lezioni sulla Divinumanità*, 172. La traducción es mía.

²⁹ T. SPIDLIK, *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental*, Mensajero, Bilbao 2008, 117-119.

³⁰ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 213. El destacado en cursiva es mío.

En este contexto, podemos interpretar la parábola de Dostoyevski como una advertencia de lo que puede ser una Iglesia que pretende alcanzar sus fines, siguiendo, sin embargo, los criterios del Enemigo, en vez de los propios de Cristo, en lo que el Papa Francisco llamaría mundanidad espiritual. ¿Cómo puede la Iglesia caer a veces en la postura del Gran Inquisidor? Postura resumida por las tres tentaciones, propuestas en el desierto a Cristo por «el espíritu sabio y terrible, el espíritu de auto-destrucción y de la nada»³¹. Comentaremos algo sobre cada una, pero indiquemos desde ya un elemento común a las tres: las tres tentaciones son distintos modos de disolver la tensión entre el Cielo y la Tierra; de adelantar por la fuerza la victoria escatológica; de construir sistemas seguros en los que el control está en manos del hombre, huyendo del riesgo de la *relación*, pretendiendo dominar a Dios, en vez de crecer en un abandono confiado al Único Señor. En el fondo, todas tienen en común el ofrecer una solución artificial al dilema de nuestra libertad.

a. La primera tentación

Me voy a detener menos en la primera tentación: la de convertir las piedras en pan. Desde el pecado original, el hombre ha debido ganar el pan con el sudor de su frente, generando una relación de dependencia y esclavitud: el hambre y la escasez desatan pasiones que pueden devolver al hombre a estadios animalescos, en una lucha por la supervivencia de todos contra todos. (Y aquí podemos tomar el hambre como símbolo de todas las necesidades e impulsos de nuestra naturaleza). Como indica el Inquisidor, quien proveyera de pan para esas bocas siempre voraces podría obtener fácilmente la obediencia de todos... y, sin embargo, Cristo no ha venido a traer la paz, sino la espada. Con su ayuno voluntario en el desierto, poniéndose confiadamente en manos del Padre, como Israel y el maná en el desierto, Jesús le muestra al hombre una libertad superior, de quien no trata de autorrealizarse y autosatisfacerse con sus fuerzas, sino que pone el centro de su vida en una *relación*.

Y aquí es donde entendemos que la Iglesia podría pecar de horizontalismo, si se convirtiera en una ONG que se dedica a satisfacer necesidades materiales, en vez de señalar al cielo. Es el Señor quien nos pidió «dadles vosotros de comer», pero también fue Él quien subrayó ante las multitudes la primacía del verdadero pan del cielo, y quien le indicó a Marta cuál era el

³¹ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 210.

único necesario. Como dice Soloviev³², esta tentación pretende que la naturaleza divina se convierta en un medio para satisfacer exigencias materiales. «En respuesta a esta tentación, Cristo afirma que la palabra divina no está al servicio de la vida material, sino que es más bien ella la fuente de la verdadera vida del hombre»³³. Dar pan puede ser un gesto de amor y una exigencia de la justicia: pero la Iglesia debe ser, sobre todo, una fuente de esa verdadera vida que libera.

Y hablamos de *liberar* porque existe una esclavitud de los deseos, de la que uno debe ser curado, si quiere alcanzar la libertad del amor universal. En palabras del starets:

Esos hombres solo viven para envidiarse mutuamente, para la sensualidad y la ostentación. Ofrecer banquetes, viajar, poseer objetos valiosos, grados, sirvientes, se considera como una necesidad a la que se sacrifica el honor, el amor al prójimo e incluso la vida, pues, al no poder satisfacerla, habrá quien llegue al suicidio. Lo mismo ocurre a los que no son ricos ni pobres. En cuanto a estos últimos, ahogan por el momento en la embriaguez la insatisfacción de las necesidades y la envidia. Pero pronto no se embriagarán de vino, sino de sangre: éste es el fin al que se les lleva. ¿Pueden considerarse libres estos hombres? Un campeón de esta doctrina me contó un día que, estando preso, se encontró sin tabaco y que esta privación le resultó tan insoportable, que estuvo a punto de hacer traición a sus ideas para fumar. Pues bien, este individuo pretendía luchar por la humanidad. ¿De qué podía ser capaz? A lo sumo, de un esfuerzo momentáneo, de escasa duración. No es sorprendente que los hombres hayan encontrado la servidumbre en vez de la libertad, y que lejos de alcanzar la fraternidad y la unión, hayan caído en la desunión y la soledad, como me dijo antaño mi visitante misterioso. La idea de la devoción a la humanidad, de la fraternidad, de la solidaridad, va desapareciendo gradualmente en el mundo. Porque ¿cómo puede el hombre desprenderse de sus hábitos? ¿Dónde irá ese prisionero de las múltiples y ficticias necesidades que se ha creado él mismo? A este ser aislado apenas le preocupa la Humanidad. En resumidas cuentas, sus bienes materiales han aumentado, pero su alegría ha disminuido³⁴.

La liberación existe... pero requiere pasar por el desierto y por el hambre:

El camino del monje es muy diferente. Obediencia, ayuno y oración son objeto de burla y, sin embargo, solo a través de ellas se encuentra el cami-

³² Soloviev fue contemporáneo y amigo de Dostoyevski, aun siendo bastantes años más joven. Se dice a menudo que en él se inspiró el escritor para el personaje de Aliosha.

³³ V. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, Marietti, Casale Monferrato 1949. La traducción es mía.

³⁴ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 263.

no hacia la verdadera libertad. Corto mis deseos superfluos e innecesarios, someto mi voluntad altiva y egoísta y la castigo con la obediencia, y con la ayuda de Dios, obtengo libertad de espíritu y, con ella, alegría espiritual³⁵.

Por lo tanto, si esta es la pedagogía de Dios, sería una traición al hombre dejarle como una bestia satisfecha. Aunque ofrecerle el desierto y la libertad sea más difícil, aunque requiera poner en juego su libertad, aunque suponga el riesgo de un rechazo a Dios y a su Iglesia. Porque solo así podrá adherirse a la verdadera *hyparchonta* de la vida, en esperanza, como decía Benedicto XVI en su exégesis de la carta a los Hebreos:

La fe otorga a la vida una base nueva, un nuevo fundamento sobre el que el hombre puede apoyarse, de tal manera que precisamente el fundamento habitual, la confianza en la renta material, queda relativizado. Se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida que solo aparentemente es capaz de sustentarla, aunque con ello no se niega ciertamente su sentido normal. Esta nueva libertad, la conciencia de la nueva «sustancia» que se nos ha dado, se ha puesto de manifiesto no solo en el martirio, en el cual las personas se han opuesto a la prepotencia de la ideología y de sus órganos políticos, renovando el mundo con su muerte. También se ha manifestado sobre todo en las grandes renunciaciones, desde los monjes de la antigüedad hasta Francisco de Asís, y a las personas de nuestro tiempo que, en los Institutos y Movimientos religiosos modernos, han dejado todo por amor de Cristo para llevar a los hombres la fe y el amor de Cristo, para ayudar a las personas que sufren en el cuerpo y en el alma. En estos casos se ha comprobado que la nueva «sustancia» es realmente «sustancia»; de la esperanza de estas personas tocadas por Cristo ha brotado esperanza para otros que vivían en la oscuridad y sin esperanza. En ellos se ha demostrado que esta nueva vida posee realmente «sustancia» y es una «sustancia» que suscita vida para los demás. Para nosotros, que contemplamos estas figuras, su vida y su comportamiento son de hecho una «prueba» de que las realidades futuras, la promesa de Cristo, no es solamente una realidad esperada sino una verdadera presencia³⁶.

b. Segunda tentación

La segunda tentación es especialmente interesante. La propuesta del Diablo es, por un lado, la de sustituir la escucha y obediencia a la voz del Padre por una acción que pretende obligar a Dios a adaptarse a nuestros propios deseos, tratando las promesas de Dios como si se tratara de un mecanismo con el que podemos jugar a placer. Se abandona el reino de la ora-

³⁵ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 264.

³⁶ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, n. 8.

ción, regido por el abandono y la obediencia, para entrar en el de la magia, en el que se busca el dominio y utilización de fuerzas superiores para los propios fines. Por otro lado, la acción propuesta se dirige a revelar su identidad mediante un milagro espectacular, haciendo evidente su carácter divino, substituyendo la fe por la evidencia, disolviendo el misterio.

Ambos aspectos pueden darse en la Iglesia. El segundo aspecto podría darse, por ejemplo, en una fe que exigiera ver milagros para creer, que estuviera siempre a la caza de lo sensacional, de lo espectacular. Sin duda en esta tentación pensaba Dostoyevski cuando muestra a todo el monasterio -inicialmente fascinado por el staretz Zosima y convencido de su santidad- escandalizarse y alejarse al ver su cuerpo corromperse con rapidez, lejos de quedar incorrupto. Pero la Iglesia también caería en esta tentación, por ejemplo, si se dejara llevar por un racionalismo que pretendiese tener la explicación para todo, que acabase obligando a Dios a entrar en nuestros esquemas teológicos, considerándose “ya llegada”, en vez de peregrina, sintiéndose en posesión perfecta de la verdad. Frente a esta tentación, el Papa Francisco nos habla a veces de ser hombres de “pensamiento incompleto”, humildes mendigos de una verdad que siempre nos supera. También es de esa idea Soloviev, el filósofo de la totalidad, cuando nos recuerda que la verdad reside en sí misma, eternamente, perfectamente, y no es privilegio de nadie. Nosotros la conocemos solo por participación, y ello requiere una actitud de humildad por parte de nuestra inteligencia, que debe renunciar a “buscar lo que es suyo”. El orgullo intelectual demuestra no estar en la verdad que, siendo plenitud del bien, no admite la envidia, ni se complace en el aplauso de los demás, porque se basta a sí misma. La verdad, en fin, no tiene límites, pero nuestro intelecto sí, y puede y debe reconocer esa limitación que es su patrimonio, humillándose ante la razón ilimitada de Dios. Desprendiéndose de sí misma, debe dirigirse a la verdad *por esencia*, para volverse lúcido y transparente bajo la acción de la luz divina³⁷.

En esta tentación, por tanto, podría caer una Iglesia demasiado segura de sí misma, que desde esta posición “científica”³⁸, elaborase una “técnica” de

³⁷ Cf. V. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, 47-48.

³⁸ Según Daniel García, esta interpretación se vería apoyada por Jomiakov, quien identifica la “idea católica” «... con el espíritu racionalista de Occidente, conservado y desarrollado en la teología católica, para la cual su verdad reside en el poder de la argumentación lógica y la palabra, reduciendo la fe a lo puramente lógico y racional. Este racionalismo sería luego secularizado y racionalizado en la Ilustración, con el resultado de la separación total entre filosofía y mundo espiritual, unidad y libertad. Así se llega al ‘incurable materialismo y culto de la prosperidad’ de la decadencia cultural de Occidente, generando ‘la típica disposición inquieta y revolucionaria del Hombre Occidental’. Berdiáev, Pareyson y Girard, coinciden

la salvación en la que el hombre puede tener total control y claridad de su relación ante Dios. Es la actitud de quien, como el Inquisidor, le pide a Dios que guarde silencio, ya que «Dios ha creado la jerarquía, y con esto la Iglesia ya tiene más que suficiente hasta el fin del mundo». No es difícil identificar estos rasgos con lo que el Papa Francisco ama definir como gnosticismo y pelagianismo³⁹: dos tendencias que provienen de una misma fuente, que pone el baricentro en el poder del hombre y que, en última instancia, impide al Espíritu hacer todas las cosas nuevas. Así, en la *Leyenda*:

El anciano es el primero en advertirle que no tiene derecho a añadir una sola palabra a las que pronunció en tiempos ya remotos. Éste es tal vez, a mi humilde juicio, el rasgo fundamental del catolicismo romano: «Todo lo transmitiste al papa: todo, pues, depende ahora del papa, y no es necesario que vengas. No vengas a molestarnos, por lo menos antes de que llegue el momento oportuno». Tal es su doctrina, especialmente la de los jesuitas. Yo la he leído en sus teólogos⁴⁰.

Naturalmente, esta actitud de convertir la salvación en una “técnica”, en la que impongo mi voluntad a un Dios obligado por sus promesas, puede darse en dos sentidos aparentemente opuestos, pero unificados en su origen: se da tanto en el rigorismo cántaro de quien cierra las puertas de la salvación a quien no encaje en sus esquemas, como en una falsa misericordia que se adelanta a dispensar de mandamientos a todos, decidiendo por Dios quién es capaz o no de observar la ley. Sería esta segunda la postura del Inquisidor, que afirma:

Incluso les permitiremos pecar, ya que son débiles, y por esta concesión nos profesarán un amor infantil. Les diremos que todos los pecados se redimen si se cometen con nuestro permiso, que les permitimos pecar porque los queremos y que cargaremos nosotros con el castigo. Y ellos nos mirarán

en la idea de que la autoridad del Inquisidor se basa en la razón y el inteligente uso de la palabra. Esta llamada Idea Católica es la que azota el alma de Iván, esa que le empuja a desplegar su razón hasta horizontes infinitos, así el mismo no lo quiera, y es la que lo seduce al régimen del Inquisidor». D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 50.

³⁹ Cf. PAPA FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, nn. 36-62.

⁴⁰ Este fragmento está basado, según Frank, en una anécdota narrada por Soloviev en sus conferencias, según la cual un jesuita francés argumentaba que, si bien casi nadie puede aceptar hoy en día la mayor parte del dogma cristiano —la resurrección de Cristo, por ejemplo— la mayoría de los hombres reconocerían que la sociedad necesita una autoridad fuerte y una jerarquía bien organizada, por lo que todo hombre iluminado reconocería la necesidad de la Iglesia Católica y se haría católico. Cf. J. FRANK, *Dostoevsky. A writer in his time*, 772.

como bienhechores al ver que nos hacemos responsables de sus pecados ante Dios. Y ya nunca tendrán secretos para nosotros⁴¹.

En ambos casos, se disuelve la tensión tierra-cielo, pretendiendo resolverla por propia cuenta, en vez de permanecer abiertos a la voz de Dios, y dejándole a Él la última palabra. En ambos casos, el hombre cae en la tentación de controlarlo todo con su mente euclídea (¡incluso a Dios!) y la religión corre el riesgo de convertirse en un sistema inmanente y cerrado, desconectado de su fuente.

c. La tercera tentación

Hace exactamente ocho siglos que hemos recibido de él aquel último don que Tú rechazaste indignado cuando él te mostró todos los reinos de la tierra. Aceptamos Roma y la espada de César, y nos proclamamos reyes únicos de la tierra, aunque hasta ahora no hayamos tenido tiempo de acabar nuestra obra⁴².

La tercera tentación es también muy interesante, y es la del *triumfalismo*. Esto es, la de entender la victoria como la entiende el mundo, y la de pretender, por tanto, alcanzarla con los mismos medios. Soloviev advierte del riesgo que corre quien se cree ya “llegado” tras la victoria sobre las dos primeras tentaciones. Un cristiano así podría caer en la seducción de Satanás, que le susurra algo así:

No por ti, sino por la gloria divina y el bien del mundo, por amor de Dios y del prójimo, debes dirigir tu voluntad y todos tus esfuerzos a someter el mundo a la voluntad suprema, conduciendo los hombres al Reino de Dios. Ahora bien, *para alcanzar este fin, debes poseer los medios necesarios para actuar con éxito sobre el mundo y en el mundo: debes, sobre todo, conseguir poder y autoridad superiores a todos los demás hombres, que someterás a ti para conducirlos a la única verdad que es su salvación. Con todos los hombres, por tanto, debes buscar el poder y la fuerza en el mundo*⁴³.

Este filósofo ruso ve las tres tentaciones como el camino a través del cual se perfecciona la personalidad teándrica de Cristo. El Salvador abre de nuevo la vía a la divinización del hombre, venciendo las tentaciones que la han obstaculizado. Es en este contexto en que aparece la tercera tentación, según

⁴¹ F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 209.

⁴² F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, 208.

⁴³ V. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, 49. La traducción y la cursiva son mías.

él la más violenta, que sugiere al hombre obtener la fuerza para obligar al mundo a someterse al Bien.

Pero usar de un modo tan injusto la violencia para alcanzar fines buenos equivaldría a confesar que el bien por sí mismo es impotente, mientras que el mal es más fuerte; significaría adorar *el principio del mal que domina el mundo* [...] Es aquí donde la voluntad humana se plantea, neta y precisa, la pregunta fatal: ¿en qué cree, qué quiere servir? ¿La potencia divina, que no se ve, o la fuerza del mal, cuyo reinado en el mundo es manifiesto?⁴⁴

Así, Soloviev sugiere que nuestros esfuerzos de extender el Reino, si emplean, aun con la mejor voluntad, medios que tiendan a reducir o a eliminar la libertad humana, caen en una mentalidad mundana idolátrica, que equivale en la práctica al ateísmo. Y en esto parece coincidir con la sugerencia de la *Leyenda*, mostrando una Iglesia que puede, en nombre de Cristo, estar de hecho sirviendo al Diablo (aunque, probablemente, no con la lucidez y voluntariedad del Gran Inquisidor).

De un modo más matizado, pero igualmente sugerente, Evdokimov nos indica, refiriéndose a los imperios cristianos de la Edad Media, que

Se debe confesar que el imperio proclamado cristiano está edificado sobre las tres soluciones de Satanás; ciertamente no de modo completo ni consciente, pero sí mezclando luz y oscuridad, Dios y el César, las sugerencias de Satanás y las respuestas de Cristo. El imperio es equívoco porque elude la cruz; ningún estado cristiano, en cuanto estado, ha sido nunca un estado crucificado⁴⁵.

Y, en esa misma línea, Jorge Mario Bergoglio nos propone una clave interesante para entender dónde se encuentra la raíz de la tentación:

Si, como decíamos, el núcleo de la identidad del jesuita se encuentra –nos lo dice San Ignacio– en la adhesión a la cruz (a través de la pobreza y de las humillaciones), la cruz como verdadero triunfo, el pecado fundamental del jesuita será precisamente la caricatura del triunfo de la cruz: el triunfalismo como alma de todas sus acciones, el “mito del éxito”, la búsqueda de sí mismo, de sus propias cosas, de su propio parecer, la acepción de personas, el poder. Ese triunfalismo que contiene toda forma de pecado (porque *todo pecado es, en definitiva, un paso en falso, la pretensión de anticipar el triunfo escatológico*). Un triunfalismo así priva a la Compañía de su mejor distintivo, que es precisamente la que San Ignacio le adjudicó, la de ser “*mínima*”, y priva al jesuita del *honor más grande* que puede recibir y al

⁴⁴ V. SOLOVIEV, *I fondamenti spirituali della vita*, 103-104. La traducción es mía.

⁴⁵ P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna 2009, 147. La traducción es mía.

que puede aspirar: el de ser un *insigne soldado raso*. *El jesuita que confía en el poder, en el poder como anticipación del Reino, da gloria al mundo*. Disuelve la tensión entre la tierra y el cielo, entre el hombre y Dios, que precisamente en el duro madero de la cruz alcanza su vértice. [...] La fidelidad a la cruz es libertad del poder⁴⁶.

Frente a esta tentación triunfalista, por tanto, ¿qué nos ofrece el Cristo de la *Leyenda*? Cruz. Silencio. El mismo silencio del Príncipe Myshkin que, en *El Idiota*, es golpeado y humillado y rechaza defenderse o exigir una reparación para su honor, limitándose a sonreír. Semejante actitud suscita la ira de Aglaya que, en la novela, encarna lo que Dostoyevski consideraba el catolicismo romano, militante, que busca triunfar ante los ojos del mundo⁴⁷. Pero el Príncipe calla. Y el Cristo de la *Leyenda*, también. Como indica Daniel García, expresando el pensamiento de Berdiaev, «el arte de la argumentación lógica pertenece al ámbito del Inquisidor, la verdad de Cristo se manifiesta en su silencio, poderosamente más argumentativo que la razón del Inquisidor». Lo contrario sería una forma de violencia, que no dejaría espacio a la oscuridad y a la cruz y, por tanto, tampoco a la libertad. En palabras del mismo Berdiaev:

La verdad, clavada en la Cruz, no fuerza a nadie, no obliga a nadie. Se descubre y se acoge solo en la libertad. La verdad crucificada se dirige a la libertad del espíritu humano⁴⁸.

Cristo conoce solo el dominio del amor, el único dominio compatible con la libertad. La religión de Cristo es la religión de la libertad y del amor, del libre amor entre Dios y los hombres⁴⁹.

Y es que, como dice Pareyson, reflexionando sobre esta misma obra, «el bien no tiene necesidad de imponerse ni de anunciarse para vencer el mal: el bien impuesto se niega a sí mismo, porque el bien puede ser acogido como bien solo en la libertad»⁵⁰.

4. *Theologia incarnationis* y *theologia crucis* en Dostoyevski

Las tres tentaciones tienen en común, por lo tanto, el buscar un cristianismo “razonable” (entendiendo aquí por “razón” la razón racionalista,

⁴⁶ M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017, 233. La traducción y las cursivas son mías.

⁴⁷ Cf. J. FRANK, *Dostoevsky. A writer in his time*, 586.

⁴⁸ N. BERDIAEV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Roma 1945, 128. La traducción es mía.

⁴⁹ N. BERDIAEV, *La concezione di Dostoevskij*, 195. La traducción es mía.

⁵⁰ Citado en D. GARCÍA, *Pasión y razón...*, 14. La traducción es mía.

estrecha, a la que se aferra Iván). Un cristianismo evidente, que encaja con nuestra mente humana, y que, por lo tanto, no requiere una fe libre y voluntaria, porque el hombre queda “encadenado” por el pan, por la evidencia racional o por la autoridad y poder mundanos. Un cristianismo que no pasa por la Pascua. Un cristianismo que disuelve, como decía el entonces cardenal Bergoglio, la tensión entre la tierra y el cielo.

Ahora bien ¿en qué consiste esta tensión? ¿Tiene ese concepto derecho de ciudadanía en la teología católica? ¿Es adecuado, en todo caso, para analizar la obra dostoyevskiana?

Empecemos, con Joseph Ratzinger, señalando la existencia de dos líneas distintas –aunque no excluyentes- de reflexión cristológica. Según el entonces joven teólogo, éstas habían estado siempre presentes en la reflexión de la Iglesia, pero en distintos momentos y lugares había sido una u otra la que había gozado de mayor predominancia: la teología de la encarnación (que predominó en la tradición católica de Oriente y de Occidente), y la teología de la cruz (prevalente entre los primeros cristianos y entre los reformadores protestantes),

La teología de la encarnación que, nacida en medio de una ideología griega, dominó en la tradición católica de oriente y occidente, y la teología de la cruz que se abrió paso entre los reformadores a raíz de las afirmaciones de Pablo y de las formas primitivas de la fe cristiana. La primera, la teología de la encarnación, habla del ser y gira en torno a un hecho: un hombre es Dios y, por eso, Dios es hombre; todo esto es inaudito, pero también decisivo. Ante este acontecimiento, ante la unidad del hombre y de Dios, ante el hecho de la encarnación de Dios, palidecen todos y cada uno de los hechos que de ahí nacen. Frente a este hecho fundamental todos los demás son solo algo secundario. La unión de Dios y del hombre es lo verdaderamente decisivo, lo salvador, el verdadero futuro del hombre al que tienden todas las líneas⁵¹.

No es difícil comprender que esta primera corriente teológica tenderá, lógicamente, a tener más fe en la naturaleza humana, en su capacidad de ser sanada y elevada por la gracia... y, consecuentemente, en la libertad humana, en la capacidad de la razón de conocer a Dios, en el valor de las mediaciones e instituciones humanas en la obra de la salvación... La segunda corriente, en cambio, tiende a una visión más crítica, subrayando siempre el “*Deus semper maior*” e impidiendo al hombre descansar en sus seguridades:

⁵¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Madrid 2016, 85.

Las dos teologías muestran tendencias diversas: la teología de la encarnación tiende a una consideración estática y optimista. El pecado de los hombres es como un estadio de tránsito de importancia bastante secundaria: lo importante no es que el hombre sea pecador y haya sido sanado. Superando tal separación realizada en el pasado, se fija en la unión del hombre y de Dios. En cambio, la teología de la cruz tiende a una consideración dinámico-actual y críticouniversal del cristianismo, que comprende esto como una ruptura discontinua y repetida de la auto-seguridad del hombre en sí mismo y en sus instituciones, en último término, en la Iglesia⁵².

No disponemos de tiempo, en este breve escrito, de profundizar en el tema, pero podemos indicar que estas dos corrientes, fruto de distintos modos humanos de entender el único misterio (porque *quidquid recipitur...*), son fácilmente reconducibles a las dos grandes familias filosóficas que atraviesan, a lo largo de los siglos, toda la Historia del pensamiento occidental: Parménides y Heráclito, esencialismo y existencialismo... siendo la *theologia incarnationis* hermana de la primera corriente (y subrayando consecuentemente la comprensibilidad de Dios), y la segunda hermana de la *theologia crucis* y del apofatismo, que insiste en la total “emergencia” de Dios sobre todos los conceptos con los que lo pensamos.

Señalemos también que teología de la encarnación y teología de la cruz pueden ser a su vez comprendidas como extremos de una “oposición polar” guardiniana (y entender su mutua relación, mutuamente beneficiosa, pero nunca totalmente “reconciliada”, en el modo en que indica Guardini al respecto). Sin olvidar, por otra parte, que lo que salva a cada tendencia de caer en unilateralismos dañinos no es la búsqueda de un supuesto equilibrio, sino su disposición a ser como “filtradas” por la totalidad del misterio pascual de Cristo, como diría Rupnik. Si se pierde de vista la realidad de la encarnación, de la resurrección y de la efusión del Espíritu, olvidando que vivimos en una escatología *inaugurada*, la *theologia crucis*, como indica Guardini, deja de ser un pensamiento cristiano para transformarse en un gnosticismo o en una atormentada mentalidad nórdica⁵³. Y, sin el “paso” por la cruz, sin la *Pascua* del grano que se hunde para dar vida, la primera

⁵² J. RATZINGER, *Ibidem*.

⁵³ «Sería hacer violencia a Dostoyevski querer insertarlo en el esquema de la teología dialéctica y de su doctrina de la paradoja. Para esto, su pensamiento es demasiado poco alemán. Y al menos esto debería quedar claro: el pensamiento de Kierkegaard y sus discípulos no es “específicamente cristiano”, sino “específicamente nórdico”. Afirmar que Iván, hablando en la duda y en la rebelión, demuestra saber quién es Dios, es decir, que no se puede saber nada de él, significa ignorar las ideas religiosas del ruso Dostoyevski, que permanece en la tradición de la idea de la transfiguración. En la figura de Iván no encontramos tanto la búsqueda de una relación paradójica con Dios, sino de un erigirse del hombre contra Dios.

corriente se convierte en una vulgar afirmación de los valores mundanos, en una teología de la prosperidad, en una idolatría de la autorrealización mundana (y es esto lo que Dostoyevski considera la tentación del “jesuitismo”). El Reino, nos dice la *Leyenda*, llega solo cuando el paso por la cruz nos ha hecho vencer las tres tentaciones.

Porque, naturalmente, la *Leyenda del Gran Inquisidor* se inscribe en esta segunda corriente. Corriente que, acentuada, exagerada y privada de su polo opuesto, podría llevarnos a un pesimismo luterano, pero que, adecuadamente contextualizada, puede salvarnos de una actitud voluntarista, y de olvidar la primacía de la gracia.

Sin embargo, ¿resulta esto coherente con el pensamiento de Dostoyevski? Hace algunas páginas hablábamos de su propuesta “positiva” (Aliosha, el staretz y sus memorias), e indicábamos el hombre lleno del Espíritu Santo como la nueva posibilidad que nos ofrece Cristo, y que nos permite vivir con plena libertad y gozo la ley del amor. Esto parecería apuntar más bien a la primera corriente. ¿Cómo clasificarlo entonces en este segundo grupo?

Algunos autores –como Guardini⁵⁴, sin ir más lejos- han pretendido resolver la cuestión indicando –no sin un punto de razón- que el Cristo de la *Leyenda* es creación de Iván, y, por lo tanto, no deberíamos considerarlo la posición del autor. Es más, si las cosas estuvieran como muestra la *Leyenda*, sería el Inquisidor quien tendría razón: el Cristo que nos dibuja aparece como una figura fantasmagórica, que nos invita a salir del mundo, más que a sanarlo y salvarlo⁵⁵. Hay quien ha indicado también que el Cristo de la *Leyenda* parece ser una crítica al cristianismo de Tolstoi⁵⁶.

Al origen de todo esto no estaría entonces Kierkegaard, sino Nietzsche» en R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 146. La traducción es mía.

⁵⁴ Cf. R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 125, 130-134.

⁵⁵ La crítica de Guardini es muy interesante, y se puede leer, a la luz de la distinción entre corrientes teológicas ya enunciada, como una voz de la *theologia incarnationis* que protesta contra los excesos de la corriente contraria. Guardini señala que a ese cristianismo le falta no la mediocridad, pero sí la normalidad, la cotidianeidad (en el fondo -interpreto- la *encarnación*), más allá de la sobrepoblación de santos y demonios que caracteriza la obra del novelista ruso. ¿Solo es cristianismo puro el de los que comen langostas en el desierto? E indica como botón de muestra, no sin cierta ironía, que lo único que jamás hacen los personajes de Dostoyevski es *trabajar*. Este desequilibrio, indica Guardini, es lo que da cierta razón al Inquisidor: contra el idealismo de un cristianismo puro, es necesario aceptar al hombre como es, y llevarlo *gradualmente* hacia la plenitud del Bien. Cf. R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 127.

⁵⁶ Dreyfus, citado por D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 48.

Todos estos análisis no dejan de ser interesantes, pero creemos que no corresponden totalmente a la mente del novelista ruso⁵⁷. Dostoyevski estaba, sin duda, imbuido de la espiritualidad oriental de la encarnación y la transfiguración, pero captaba también vivamente las paradojas del Evangelio. Su obra más cercana a su corazón, *El Idiota*, gira precisamente en torno al conflicto brutal que despierta un hombre —el Príncipe Myskin- que vive —espontánea, naturalmente- los valores del Evangelio en un mundo —el nuestro- regido por valores radicalmente distintos. La obra termina con el total fracaso del Príncipe —por lo menos, a ojos humanos- calificado de “idiota” por sus contemporáneos. La obra quizás corresponde —no, o por lo menos no voluntariamente, a una caricatura de cristianismo sin gracia, como ha dicho algún comentarista- sino al pesimismo antropológico que a menudo dominaba al autor, cuando afirmaba que la ley cristiana del amor choca frontalmente con muchos deseos humanos, incluso nobles⁵⁸, y que la satisfacción total solo se dará en la otra vida, en la que renaceremos cambiados. De hecho, Joseph Frank, en la biografía del autor, indica, como suceso significativo para la génesis de la obra, el encuentro del escritor con la obra de arte “Cristo muerto en el sepulcro” de Hans Holbein el Joven: un cuadro en la que el cuerpo del Señor es todo dolor, decadencia y *rictus* de muerte, y en el que no hay nada que presagie la resurrección. A Dostoyevski el óleo le impresionó profundamente. ¿Le sugería, quizás, la necesidad absoluta de la fe en la resurrección, frente a una realidad que parecía chocar frontalmente con el Evangelio? Su famosa afirmación de que «si alguien me probase que Cristo no es la Verdad, y si se probase que la Verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo antes que con la Verdad»⁵⁹ sigue este filón paradójico y “anti-mundano”, y es expresión también de un “hosanna”, como dijo él mismo, «que había pasado a través del purgatorio de la duda»⁶⁰. Filón que, no obstante, debemos equilibrar con otros elementos de su obra, más

⁵⁷ Joseph Frank es también de la idea de que la voz de Dostoyevski es aquí la de Aliosha, que afirma que ese poema alaba a Cristo, no lo critica.

⁵⁸ Cf. J. FRANK, *Dostoevsky. A writer in his time*, 411.

⁵⁹ A esta expresión nosotros responderíamos alineándonos, más bien, con Simone Weil, y su afirmación de que «Cristo prefiere que se prefiera la verdad, porque antes de ser Cristo Él es la Verdad. Si te alejas de Él para ir hacia la verdad, no tardarás mucho en caer en sus brazos» (carta al P. Perrin 15/05/1942). Sin embargo, para hacer justicia a Dostoyevski hay que recordar que él suele entender “razón” como la razón estrecha “occidental”, calculante, contrapuesta a lo que nosotros catalogaríamos, como hemos indicado, de “razón ampliada” o de “corazón” en sentido bíblico. Esta distinción, igual que la del *coeur* pascaliano, no separa racionalidad de sentimientos, sino la razón estrecha de una mente que incluye intuición, capacidad metafísica, razonamiento moral...

⁶⁰ Citado en C. PFLERGER, *In lotta per Cristo*, Morcelliana, Brescia 1936, 288.

apoyados en la teología de la encarnación, por así decir. Recordemos cómo, por ejemplo, podemos encontrar ambos elementos, en perfecto equilibrio, en el personaje de Aliosha, que encarna el ideal de la vida en el Espíritu, pero consciente de que la perfección es solo para el *eschaton*. Y el protagonista alcanza esta conciencia con ocasión de una crisis que nos recuerda poderosamente a la crisis de Dostoyevski frente al cuadro del “Cristo muerto en el sepulcro”. En palabras de Spidlik:

Quien se identifica con Cristo puede hacer todo lo que quiere y crece en la libertad espiritual. Cristo y el Espíritu son, por tanto, los últimos componentes necesarios de la persona humana. Pero ¿quién puede presumir de la plenitud de Cristo y del Espíritu? Es una perfección que se da solo en el *eschaton*. A esta conclusión llega Aliosha tras vencer la última tentación. La ocasión fue la descomposición del cadáver de su venerable staretz Zósimo, cuando todos esperaban que su cuerpo permaneciera incorrupto. Pero enseguida, las bodas de Caná. Con esto comprende que la plena liberación del mal se dará solo en la segunda venida de Cristo, con la destrucción definitiva del mal⁶¹.

En todo caso, tampoco se puede decir que esta teología paradójica de la cruz sea totalmente ajena a la teología y espiritualidad orientales: es bien conocida, por ejemplo, la figura de los *yurodivye*⁶² rusos, los santos locos, que ejercían una cierta función profética en la sociedad de la época, con gestos que invitaban a revisar la propia mentalidad humana y confrontarla con la lógica del Evangelio, denunciando públicamente las hipocresías de la “gente honesta”, y quitándose el sombrero, por ejemplo, ante un criminal a punto de ser ejecutado. El mismo monacato, según Evdokimov, es precisamente la respuesta suscitada por el Espíritu a los “compromessi” entre la Iglesia y la mentalidad mundana⁶³, y surge, históricamente, cuando la Iglesia —especialmente en ámbito bizantino, reconoce— se ha sometido al poder temporal (o a la tentación de tratar de ostentarlo):

[El monacato] es el no categórico a toda conciliación, a toda complicidad con el Tentador, ya sea disimulado con la corona imperial o con la mitra episcopal. Es el sonoro *sí* de Cristo en el desierto. «Nuestro Señor nos confió lo que había hecho Él mismo en el desierto» dice Evagrio. Desde sus orígenes, el monacato egipcio ha entendido su espiritualidad como la continuación del combate iniciando por el Señor en el desierto. Si el Imperio se basa

⁶¹ T. SPIDLIK, *Lezioni sulla Divinumanità*, 242,243. La traducción es mía.

⁶² T. SPIDLIK, *Los grandes místicos rusos*, 157-168.

⁶³ La misma idea repite el staretz en la novela: los monjes son los que mantienen pura la imagen de Cristo.

sobre la tentación secreta de las tres invitaciones de Satanás, el monacato se edifica abiertamente sobre las tres respuestas inmortales de Cristo⁶⁴.

La teología rusa tiene una vertiente marcadamente “encarnacionista”, que gira en torno a la espiritualidad de la transfiguración, pero totalmente orientada y polarizada por el Apocalipsis. Se subraya la posibilidad de vivir, desde ya, en el Espíritu, en la vida eterna, pero a la vez, en una tensión escatológica que impide tomarse demasiado en serio la occidental “autonomía de las realidades creadas”, “porque la escena de este mundo pasa”. En palabras de Berdiáev:

Toda la originalidad del misticismo eslavo consiste en buscar el Reino de Dios, en esperar que descienda sobre la tierra la Jerusalén celestial, en la sed de salvación y de felicidad universal, en un estado de ánimo apocalíptico [...] La mentalidad rusa se opone al concepto de civilización burguesa. Es consciente de que no tiene en la tierra morada permanente y que ha de peregrinar en busca de una morada futura; se siente, por ello, hasta cierto punto desvinculada de la ciudad terrestre⁶⁵.

Un contrapunto a este acentuado escatologismo, tan chocante para nuestra mentalidad occidental, lo encontramos al final de la novela, en el que el startz envía a Aliosha al mundo. Como dice Daniel García:

Esta respuesta de Dostoyevski necesita una encarnación mundana para poder ser una respuesta real a las problemáticas contemporáneas. Por eso, Zósima envía a Aliosha al mundo: el nuevo cristianismo que vencerá sobre el nihilismo beberá del espíritu monástico de la ortodoxia, pero no se recluirá en un monasterio; se comprometerá con el mundo, y será capaz de encontrar alegría en él a pesar de todo⁶⁶.

Un contrapunto necesario, pero no definitivo, con el que no desaparecen las tensiones... que permanecerán hasta que se rompa el velo, desaparezcan la fe y la esperanza, y quede solo el Amor.

5. Conclusión

Recapitemos brevemente los hitos de nuestra búsqueda. Hemos iniciado nuestro trabajo con la idea de tratar de entender a Iván para comprender adecuadamente al Inquisidor. Nuestra búsqueda nos ha llevado a ver en Iván

⁶⁴ P. EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna 2009, 148. La traducción es mía.

⁶⁵ T. SPIDLIK, *Los grandes místicos rusos*, 399.

⁶⁶ D. GARCÍA, *Pasión y Razón...*, 57.

la encarnación de una razón estrecha, racionalista, que busca el control, no se abre al misterio y es asimismo incapaz de abrirse a la comunión.

Hemos visto cómo esta incapacidad de comunión se resuelve, o bien en el titanismo del hombre superior que se coloca más allá del bien y del mal y renuncia definitivamente a ella (Raskolnikov), o en el totalitarismo que anula la libertad para construir una comunión forzada, de hormiguero, de rebaño de hombres sumisos y obedientes (el Inquisidor).

Frente a esto, Dostoyevski presenta no ideas, sino *personas* - Sonia, Aliosha, el staretz- que encarnan una actitud existencial distinta: la de una razón *abierta*: abierta a la dimensión moral, abierta al misterio, abierta a Dios. Hemos mostrado cómo esta apertura es solidaria de la apertura a los demás hombres, y cómo este tipo de razón va hermanado con una libertad que no aspira al dominio y al control, sino al amor. Estas conclusiones han resultado encajar perfectamente con las ideas del escritor ruso sobre la comunión, y sobre la incapacidad “occidental” de lograrla.

Sin embargo, hemos mencionada cómo el mismo Dostoyevski era consciente de que ese ideal era, en realidad, imposible de realizar totalmente aquí en la Tierra, precisamente debido a la falibilidad de la libertad humana (y de ahí la fuerza tentadora que tienen las ideas del Inquisidor). Se hace necesario, pues, reforzar esa actitud de apertura al misterio y confianza en Dios, como Job, para dejarle la última palabra a Dios, poniendo nuestra esperanza en la escatología. A esta luz, las tres tentaciones a Cristo en el desierto, que ocupan un lugar tan destacado en el relato, aparecen como tres modos de tratar de disolver esas tensiones, buscando una salvación, como el becerro de oro, que el hombre pueda controlar, que no le pida caminar por el desierto: que no pase por la cruz.

El carácter dramático, anti-mundano -y, diríamos, existencialista- de este cristianismo de la *Leyenda* nos ha hecho preguntarnos por su coherencia con el pensamiento del escritor ruso. La distinción ratzingeriana entre dos corrientes cristológicas (*theologia incarnationis* y *theologia crucis*) nos ha proporcionado algo de luz para valorar esta posición sin absolutizarla, y para comprender su lugar en el conjunto de la espiritualidad rusa.