

plano ontológico, no pierde a ese Poder-Dios entre la niebla, sino que lo hace aparecer en medio de la conciencia como blanco de la elección, al elegirnos y al llegar a ser nosotros mismos (p. 15). Explica Kierkegaard que la desesperación es una «enfermedad del yo» o en el yo, relativa a «lo eterno en el hombre»; una «enfermedad del espíritu», puesto que «el espíritu es el yo». El estar inconsciente en cuanto espíritu o ignorando que se posee un yo, «precisamente un yo eterno», constituirá la primera forma de desesperación, impropia tal, pero la más frecuente de todas. (...). La desesperación es, en último término, el pecado definitivo (pp. 12-13).

Aunque la lectura de las obras de Kierkegaard no es sencilla, y menos para los no iniciados en su pensamiento, no cabe duda de que siempre es fructífera. No en vano, sus ideas han dejado una profunda huella en el pensamiento contemporáneo. A la cuidada edición de Trotta, que tiene la valía de ofrecer una traducción a partir del texto original, se suma el interesante prólogo de Gutiérrez Rivero. Parcero Oubiña, por su parte, nos anima a ampliar el contexto de lectura de la obra, y a tener en cuenta «no las claves de lo religioso frente a lo existencialista, sino más bien ahora lo religioso frente a lo estético».

Juan Luis CABALLERO

Nikolay BERDIAEV, *El espíritu de Dostoyevski*, traducción Olga Trankova Tabatadze; prólogo Artur Mrówczyński-Van Allen, Publicaciones del Centro Internacional para el Estudio del Oriente Cristiano, Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2008, 253 pp., 15,5 x 21,5, ISBN 978-84-936102-1-0.

«Una tranquila mañana de septiembre del año 1922, el vapor *Oberburgemeister Hanke* salía del puerto de San Petersburgo [...] en dirección a Alemania. Con el tiempo, a esa nave se la llamó el barco de los filósofos. A bordo llevaba 25 intelectuales y artistas rusos acompañados de sus familiares. Entre ellos Bulgakov, Ilin, Lapshin, Frank, Losski. También Berdiaev y, con él, *El espíritu de Dostoyevski*». Estas palabras de la presentación del libro nos sitúan en el perfil intelectual de un autor quizás poco conocido entre los lectores de habla castellana pero que ha ejercido una gran influencia en el pensamiento cristiano contemporáneo, como se advierte por ejemplo en el personalismo de Mounier o en el humanismo integral de Maritain.

Nikolai Berdiaev nació cerca de Kiev en 1874, y después de la revolución rusa huyó a Alemania, y posteriormente a Fran-

cia, donde falleció en 1948. El relato de su vida –esbozado en la cuidada introducción de esta edición– nos anuncia la vida de un filósofo apasionadamente comprometido con la verdad. Durante sus estudios universitarios conoció el idealismo alemán, entrando en contacto con los círculos de los primeros marxistas rusos. Ya en 1898 fue arrestado por participar en una revuelta estudiantil, que para muchos significó el principio real de la época revolucionaria. Es durante su detención cuando maduró su conversión filosófica a la búsqueda de la Verdad. Posteriormente, todavía bajo la época zarista, fue condenado a tres años de destierro en Siberia. Sin embargo, sus diferencias con el dogmático marxismo ruso se hacen cada vez más patentes. A lo largo de estos años, Berdiaev se distancia de forma definitiva de las ideas marxistas, y critica la revolución bolchevique, el marxismo y el

estado soviético. La lectura de los Padres de la Iglesia favorece su profunda conversión religiosa al cristianismo ortodoxo. Su abierta oposición al régimen comunista es consecuencia de su cristianismo, como abiertamente declara ante sus captores.

A lo largo de ese proceso de conversión interior la figura de Dostoyevski se encontrará siempre presente, estableciéndose una relación intelectual casi paterno-filial. El encuentro con Dostoyevski cambia el alma de Berdiaev, conquista el espíritu del escritor y le muestra las honduras del drama humano; y al mismo tiempo le abre los ojos a la crisis del mundo moderno. Para Berdiaev, la obra de Dostoyevski se convirtió con el tiempo en un punto de referencia perenne. Sobre todo, el aspecto relativo a la libertad del hombre y al sufrimiento presente en el mundo. Al igual que el mismo Dostoyevski, experimentará que la libertad no es fácil, que resulta más sencillo vivir prescindiendo de ella. Pero ese camino lleva al hombre a perder su condición humana. Por estas razones, el libro que ahora se presenta traducido al español es casi tanto una exposición del pensamiento del genial novelista ruso, como del mismo Berdiaev.

Como las novelas de Dostoyevski, ésta es una obra que no puede leerse sino de manera apasionada e intensa, pues sitúa al hombre frente a las preguntas fundamentales. Para ambos la existencia humana «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» (p. 242). En ese sentido, Dostoyevski es un cultivador de la metafísica de la existencia concreta: la libertad personal, el mal, el amor, el dolor y el sufrimiento, la religión y Dios, etc. Al hilo de la lectura el filósofo se encontrarán abundantes referencias al nihilismo y al existencialismo del siglo XX, así como los principios antropológicos de la tradición cristiana expuestos de manera verdaderamente actual.

Muchos aspectos podrían destacarse de estas inolvidables páginas. Tan sólo quisiera detenerme en dos aspectos. El primero se refiere al humanismo. Para Berdiaev, el pensamiento de Dostoyevski supone el fin del humanismo. Pero por el contexto se desprende que se está refiriendo al humanismo ateo de Nietzsche o Marx; se trata de la muerte del humanismo idealista y marxista que centra su proyecto intelectual en la exaltación de lo humano frente a Dios. La propuesta de Berdiaev está más cercana a la de un humanismo cristiano, pero él no aceptaría tal denominación. Él utiliza otros términos: el humanismo es la doctrina del hombre-dios, el hombre que se quiere divinizar por sus propias fuerzas, pero que acaba con la aniquilación del hombre mismo. Frente a ese humanismo inmanente, Berdiaev postula la doctrina del Hombre-Dios –la Teohumanización–, es decir, la figura de Cristo que libera al hombre de la opresión y la miseria, aunque a través del dolor y el sufrimiento.

Un segundo aspecto –del que Berdiaev se separa abiertamente de Dostoyevski–, se refiere al anticatolicismo. En efecto, Berdiaev –seguramente por influencia de su madre que siendo ortodoxa se sentía católica– conserva una visión respetuosa con la Iglesia católica, y corrige los sentimientos de Dostoyevski expuestos en la «Leyenda del Gran Inquisidor». Para Dostoyevski «el principio del anticristo no es otra cosa que la negación de la libertad del espíritu y la coacción sobre la conciencia humana. (...) Cristo es la libertad. El anticristo es la coacción, la violencia, la esclavitud del espíritu. El principio del anticristo adopta diferentes aspectos en la historia –desde la teocracia católica al socialismo ateo y el anarquismo–» (pp. 81-82). Berdiaev critica a Dostoyevski su visión empobrecida del catolicismo, al tiempo que no reconoce que «en el bizantinismo, en la teocracia imperial, no había más libertad cristiana que en la teocracia papal» (p. 81). Con to-

do, en esta cuestión lo más interesante es la concepción de la libertad que se esconde detrás, pues en el fondo «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» (p. 207). Y Dostoyevski apuesta sin duda por la libertad de conciencia, sin coacción, aunque sea a costa del dolor y sufrimiento como proceso necesario para alcanzar la verdadera libertad. Esa coacción

viene simbolizada en la obra de Dostoyevski en la teocracia del papado y en el socialismo.

Se trata de un libro cuya lectura ayudará a comprender mejor la filosofía rusa contemporánea, impregnada de la espiritualidad ortodoxa. En todo caso, no dejará indiferente al filósofo, invitará al teólogo a reflexionar y hará disfrutar al literato que conozca la obra de Dostoyevski.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

Teresa GUTIÉRREZ DE CABIEDES, *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Prólogo de Alejandro Llano, Madrid: Encuentro (Ensayos n. 395), 2009, 454 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-9920-002-6.

La figura de Hannah Arendt no ha dejado de despertar el interés entre los estudiosos del pensamiento político de estas últimas décadas. Concretamente en España este interés ha sido creciente y se ha manifestado en la traducción al castellano de prácticamente toda su obra, así como en investigaciones de muy diverso tipo. El libro que ahora se presenta es la primera biografía intelectual escrita originalmente en castellano, y es fruto de largos años de trabajo concienzudo y riguroso de la autora: conocimiento exhaustivo de la bibliografía, consultas de archivos y correspondencia inéditas, análisis de las poesías y notas sueltas, entrevistas concedidas por Arendt en diversos medios, junto al testimonio de algunos alumnos y colegas de claustro académico.

La narración sigue un orden cronológico marcado por los diversos hitos de la vida de esta pensadora judía. Una primera etapa se corresponde con el periodo de su formación filosófica en Alemania: sus años de estudiante con Heidegger –con el que mantuvo una relación amorosa bien documentada–, la influencia de su admirado

maestro Karl Jaspers, el fracaso de su primer matrimonio y la huida de la Alemania nazi. Después de una breve estancia en París –donde contrae segundas nupcias–, huye a Estados Unidos donde fijará definitivamente su residencia, alternando la tarea docente con la redacción de sus trabajos. Al hilo de estas secuencias biográficas se sitúan el contexto de sus principales publicaciones así como las reacciones –a veces polémicas– que suscitaron: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Hombres en tiempo de oscuridad*, *Eichmann en Jerusalén*, *La vida del espíritu*, etc.

La experiencia traumática de la Guerra Mundial deja en Arendt una huella profunda. Por un lado trajo consigo el desengaño de la «filosofía académica» cuando tuvo que huir de su país: la ruptura temporal con Heidegger por su postura en la cuestión judía cristaliza además en su ruptura con la filosofía «profesional», hasta el punto de rechazar para sí el calificativo de «filósofa». Solamente en los últimos años de su vida retornó a la especulación filosófica primera. Como ella misma afirma en uno de sus últimos escritos, «uno casi sospecha