

El “amor activo” y la “caridad”: una aproximación a dos visiones filosóficas en *Los hermanos Karamázov* de Fiódor Dostoievski y *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón

Diego Augusto Arboleda Lozada

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
da.arboleda@uniandes.edu.co

En este artículo comparo las nociones filosóficas del “amor activo” y la “caridad”, presentes en las obras *Los hermanos Karamázov* (1879–1880) de Fiódor Dostoievski (1821–1881) y *El Cristo de Espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón (1910–1993). Analizo ambas perspectivas dentro del contexto histórico de sus respectivas épocas, así como dentro de sus propias estructuras narrativas. Asimismo, las considero como expresiones personales de visiones metafísico-sociales cuyas raíces pueden ser encontradas en trabajos religiosos y filosóficos de autores como Vladímir Soloviov, en el caso de Dostoievski, y Pierre Teilhard de Chardin, en el caso de Caballero Calderón. El interés principal es demostrar cómo ambas posturas aportan una propuesta ética y colectiva contra el egoísmo y la violencia del mundo, mediante una aproximación que entremezcla una acción social permanente y una metamorfosis espiritual. Dos visiones que, confío, siguen teniendo relevancia para el lector contemporáneo.

Palabras claves: Dostoievski; Caballero Calderón; amor activo; caridad; Soloviov; Teilhard de Chardin.

Cómo citar este artículo (MLA): Arboleda, Diego. “El ‘amor activo’ y la ‘caridad’: una aproximación a dos visiones filosóficas en *Los hermanos Karamázov* de Fiódor Dostoievski y *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 26, núm. 1, 2024, págs. 199–219

Artículo original. Recibido: 31/05/23; aceptado: 12/09/2023. Publicado en línea: 01/01/2024.



“Active Love” and “Charity”: An Approach to Two Philosophical Visions in Fyodor Dostoyevsky’s *The Brothers Karamazov* and Eduardo Caballero Calderón’s *El Cristo de Espaldas*

In this paper I will compare the philosophical notions of “active love” and “charity” present in the works *The Brothers Karamazov* (1879–1880) by Fyodor Dostoevsky (1821–1881) and *El Cristo de Espaldas* (*Backwards Christ*; 1952) by Eduardo Caballero Calderón (1910–1993). I will analyze both perspectives within the historical context of their respective periods, as well as within their own narrative structures. I also consider them as personal expressions of metaphysical-social visions whose roots can be found in the religious and philosophical works of authors as Vladimir Solovyov, in the case of Dostoevsky, and Pierre Teilhard de Chardin, in the case of Caballero Calderón. The main goal is to demonstrate how both positions provide an ethical and collective proposal against the selfishness and violence of the world, through an approach that intermingles a permanent social action and a spiritual metamorphosis. Two visions that, I trust, continue to have relevance for the contemporary reader.

Keywords: Dostoevsky; Caballero Calderón; active love; charity; Solovyov; Teilhard de Chardin.

“Amor ativo” e “caridade”: uma abordagem a duas visões filosóficas em *Os irmãos Karamazov*, de Fiódor Dostoiévski, e *El Cristo de espaldas*, de Eduardo Caballero Calderón

Neste artigo compara-se as noções filosóficas de “amor ativo” e “caridade” presentes nas obras *Os Irmãos Karamazov* (1879–1880) de Fiódor Dostoiévski (1821–1881) e *El Cristo de Espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón (1910–1993). Ambas perspectivas são analisadas no contexto histórico dos respetivos períodos, bem como nas estruturas narrativas dos respetivos romances. Também são consideradas como expressões pessoais de visões metafísico-sociais cujas raízes podem ser encontradas nas obras religiosas e filosóficas de autores como Vladimir Solovyov, no caso de Dostoiévski, e Pierre Teilhard de Chardin, no caso de Caballero Calderón. O interesse principal é demonstrar como ambas as posições oferecem uma proposta ética e coletiva contra o egoísmo e a violência do mundo, através de uma abordagem que entrelaça a ação social permanente e a metamorfose espiritual. Duas visões que, espera-se, continuam a ter relevância para o leitor contemporâneo.

Palavras-chave: Dostoiévski; Caballero Calderón; amor ativo; caridade; Soloviov; Teilhard de Chardin.

Introducción

ES POSIBLE SER ÉTICO EN un mundo donde se perpetúa el mal? ¿Cómo ayudar a los congéneres en un contexto de agresión y muerte? Estas son preguntas cuyas respuestas han sido el reto de muchos escritores y filósofos a lo largo de la historia. Fiódor Dostoievski, en su novela *Los hermanos Karamázov* (1878-1880), propone, en medio de una trama centrada en el parricidio y la relación de tres (o cuatro) hermanos, una respuesta enfocada en el concepto del “amor activo”: un acto de entrega física y espiritual a los demás seres humanos, por medio de acciones constantes y prácticas. Mientras tanto, *El Cristo de espaldas* (1953), novela de Eduardo Caballero Calderón (1910-1993), sugiere, dentro del marco de una narración sobre violencias partidistas y (de nuevo) acusaciones de parricidio, una noción filosófica de “caridad”, entendida no como un acto de condescendencia, sino como un posicionamiento igualitario con los más necesitados.

Este artículo comparará estas dos nociones filosóficas, observándolas como expresiones personales de visiones metafísico-sociales cuyas raíces pueden ser encontradas en trabajos religiosos y filosóficos de autores como Vladímir Soloviov, en el caso de Dostoievski, y Pierre Teilhard de Chardin, en el caso de Caballero Calderón. Para lograr un mejor entendimiento, antes de llegar a este punto realizaré una contextualización histórica y temática de ambos textos, así como una exploración de algunos elementos estructurales de sus narrativas.

En el marco de los treinta años del fallecimiento de Caballero Calderón y de los setenta de la publicación de *El Cristo de espaldas*, conmemorados ambos en el 2023, subrayaré cómo ambos autores, partiendo de unas narrativas de violencias que abarcan espacios políticos, domésticos e individuales, logran construir propuestas ético-metafísicas, en donde lo personal y lo trascendente se unen en una propuesta de transformación social y espiritual que sigue teniendo una gran relevancia dentro del mundo contemporáneo.

Contexto histórico

Tanto para Dostoievski como para Caballero Calderón el arte literario se entiende como un ejercicio político e ideológico, que participa en discusiones intelectuales y responde a los desafíos históricos inmediatos

de las (por demás complejas) épocas en las que se encuentra. Ya desde su primer texto de ficción, *El arte de vivir sin soñar*, publicado en 1943, el autor colombiano había utilizado una historia como un espacio para discutir temas de actualidad: la historia, de corte fantástico, de dos amigos que despiertan después de un sueño de 1000 años en medio de la sociedad norteamericana, había sido usada como una estrategia poética para explorar de manera casi ensayística muchas de las contradicciones, limitaciones y violencias del capitalismo. Entretanto, Dostoevski, para el momento de la aparición de *Los hermanos Karamázov* en 1879 y 1880, no sólo había ya construido grandes novelas filosóficas como *Crimen y castigo* (1866- 1867) y *El idiota* (1868-1869), sino que también había alcanzado un gran éxito con la publicación de *El diario de un escritor* (1873 a 1880, en donde había escrito de manera extensa y personal sobre diversos temas políticos, religiosos y sociales. Por estas razones, antes de adentrarme en sus conceptos filosóficos, considero indispensable presentar el contexto en que estas novelas fueron escritas, así como como sugerir algunas de las grandes inquietudes que impulsaron a sus creadores.

Para el momento de la escritura de *Los hermanos Karamázov*, el Imperio ruso se encontraba en las postrimerías del gobierno del zar Alejandro II (1818-1881). Después de su ascenso al trono en 1855, había tenido lugar un primer impulso de modernización con dos reformas importantes: primero, la emancipación de los siervos en 1861, que había convertido a personas sometidas “a una disciplina brutal” y al control total de “los terratenientes o del Estado” en “campesinos [...] [con] libertad jurídica, derecho a casarse libremente y [...] la posibilidad de adquirir propiedades, emigrar y recibir tierras” (Fazio 32); segundo, los cambios judiciales y administrativos de 1864, cuando “se abolieron la tortura y las penas corporales, se modificó la educación [...] y se institucionalizaron los *zemstvos* (administraciones locales y provinciales)” (Fazio 39). Esta tendencia transformadora, sin embargo, había ido transformándose en otra más regresiva, caracterizada por la represión y la censura oficiales, lo que reflejaba “una de las grandes disfuncionalidades del zarismo”: la voluntad del régimen de hacer “todo cuanto estuvo a su alcance para limitar las facultades” de un “naciente sujeto autónomo” (Fazio 39). No resulta sorprendente, entonces, que existiese un malestar social generalizado y creciente entre la población, en donde ni los reformistas que creían en una positiva influencia de las tradiciones

europeas (los europeístas), ni aquellos que buscaban cambios a través del regreso a unas tradiciones propias de la herencia eslava (los eslavófilos) habían visto satisfechas sus aspiraciones. Desde la década de 1860 fueron surgiendo “organizaciones, movimientos y círculos *narodniki*, que creían en la posibilidad de un socialismo agrario que emanara del colectivismo y el igualitarismo de la comuna campesina”; algunos de ellos aprobaban “la violencia para acabar con el orden imperante” y como un método válido de accionar político (Fazio 42).

Durante el periodo específico de escritura de la novela, entre 1879 y 1880, dos situaciones deben destacarse. Primero, la inquietud política y social, causada en parte por los constantes atentados en contra de la vida del zar (un intento de descarrilamiento de su tren en diciembre de 1879, la explosión del comedor del Palacio de Invierno de San Petersburgo en febrero de 1880), y que alcanzaría eventualmente su trágico clímax en su asesinato a manos de integrantes del movimiento *La Voluntad del Pueblo* el 13 de marzo de 1881 (Fazio 42), un par de meses después de la muerte de Dostoievski. Segundo, el anhelo del zar de acelerar algunas transformaciones políticas, expresado en su nombramiento del conde Mijaíl Lorís-Mélikov como asesor principal para que “trazara los planes para una constitución limitada que proporcionaría a figuras invitadas del público un papel asesor en la legislación” (Figes 75). Ambas circunstancias reflejan una manifestación ideal de las contradicciones de aquella época incierta, en la que convivían anhelos de cambio con un descontento colectivo y una ineficiencia política.

La Colombia en la que escribió Caballero Calderón, entretanto, era una que también había vivido un impulso reformista debilitado por resistencias reaccionarias. Durante la década de 1930, las reformas liberales, propuestas sobre todo durante el primer gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), habían prometido una reforma agraria, lo que en teoría buscaba solventar los problemas surgidos del conflicto “entre terratenientes y colonos, debido a la falta de claridad de los títulos de propiedad” (Melo 208). Todo ello, sin embargo, se había visto frustrado en los años subsiguientes por un mantenimiento general del *statu quo*, en donde “la inmensa mayoría de la tierra de latifundistas [...] quedó en firme” y “los colonos [...] fueron expulsados preventivamente de las haciendas” dado que “la presunción de propiedad de los colonos ponía en peligro los títulos de quienes tenían aparceros” (Melo 210). Sumado a esto, el aumento de la violencia bipartidista

entre los partidos Liberal y Conservador en la segunda mitad de la década de 1940 se manifestó en “choques armados sobre todo en zonas rurales, en los que murieron liberales [...]”, a veces con la complicidad de las autoridades” de los “jefes conservadores locales” (Melo 220), y generó un clima de tensión que alcanzaría su estallido con el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948.

Entre 1950 y 1952, cuando se escribió *El Cristo de espaldas*, el territorio colombiano continuaba envuelto en conflictos civiles y confrontaciones, en un periodo conocido como La Violencia. En él, las rencillas políticas habían degenerado en la aparición de guerrillas de inclinación liberal que “crecían como respuesta a lo que veían como una persecución implacable de un régimen ilegítimo”, el cual a su vez “tomó formas cada vez más violentas” y “lanzó una ofensiva en la que murieron más de 1000 personas, la mayoría ajenas a lo ocurrido” (Melo 225). Campesinos y ciudadanos de pequeños pueblos fueron los más afectados por estas agresiones, permeadas también por “grupos de civiles conservadores” que usaron escuadrones de contraguerrillas como “instrumentos de venganzas políticas o se aprovecharon para apropiarse de fincas y ganados de los perseguidos” (Melo 225).

Al comparar ambos contextos, es claro que tanto Dostoievski como Caballero Calderón vivieron en sociedades caracterizadas por una estricta jerarquización política y una desigualdad arraigada, en donde una expectativa de cambio chocó con una incapacidad o desinterés para proponer soluciones duraderas, y la violencia social era parte de una cotidianidad degradada que afectaba también un marco privado y doméstico. Asimismo, si se tiene en cuenta que ambas novelas se desarrollan en un contexto rural, resulta evidente su interés común por mostrar los efectos que dichas circunstancias tuvieron en las clases medias y populares que habitaban territorios más “periféricos” a los grandes círculos de poder; territorios cuyos conflictos exponen las contradicciones existentes no solo entre los políticos locales y los ciudadanos a los que pretendían gobernar, sino también entre las abstracciones de las *intelligentsias* regionales (usualmente formadas en los centros urbanos o en el extranjero) y las duras realidades de la población campesina que las rodeaban.

Las nociones de “amor activo” y “caridad” deben entenderse, por tanto, como conceptos que buscan dar una respuesta a excesos políticos y sociales, que escapan a un marco meramente abstracto o teológico y que, por el contrario,

impulsan acciones específicas en pro de un bienestar individual y comunitario. ¿Pero quiénes son sus instigadores? Para comprender esto, deben considerarse las narrativas y los personajes dentro de las que aparecen y se desarrollan.

Comparación narrativa

Caballero Calderón fue un admirador declarado de Fiódor Dostoievski. En 1948, cuatro años antes de la publicación de *El Cristo de espaldas*, y dos años antes de comenzar la escritura de su novela, el escritor colombiano realizó un trabajo de compilación de pensamientos titulada *Confesión de sufrimiento*, en donde destacó a varios autores por su “manera como cada uno de ellos respondió al poderoso estímulo del dolor, que es una fuente inagotable de belleza para las creaciones intelectuales” (Caballero Calderón, *Confesión 7*). En el caso del autor ruso, Caballero Calderón resaltó su capacidad para capturar “la violencia de las pasiones”, en donde todos sus personajes “oscilan entre la vida y la muerte, entre la normalidad y la locura” (*Confesión 10*). Más allá de si su interpretación es una representación completa de la estética del autor ruso, es innegable que estos elementos también permean buena parte de su obra: novelas como *Siervo sin tierra* (1954) y *Caín* (1968) presentan al lector un universo de violencias y luchas políticas, donde los crímenes filiales y las luchas de clase dejan al descubierto la crueldad ejercida dentro del mundo campesino.

El caso de *El Cristo de espaldas* no es la excepción. Su narrativa presenta a un joven sacerdote quien, buscando alcanzar una mayor iluminación espiritual de la que considera posible en un convento, decide hacerse cargo de una parroquia pobre ubicada en un páramo del departamento de Boyacá o Cundinamarca. Dicho territorio, cuyo nombre nunca se revela a lo largo de la historia, se encuentra envuelto en un turbio conflicto entre dos terratenientes de partidos políticos opuestos. El primero de ellos, el liberal don Pío Quinto Flechas, ha sido exiliado a otro pueblo años antes del inicio de la historia; el segundo, el conservador don Roque Piragua, pese a haber afianzado su poder absoluto, es encontrado asesinado en una de las posadas del pueblo. El sacerdote, durante tres días de trabajo en la parroquia, intentará defender a uno de sus hijos despreciados de la acusación de parricidio, mientras intenta encontrar al verdadero criminal y se confronta con unas situaciones que desafían todas sus creencias religiosas y filosóficas.

Cualquier dostoievskiano encontrará con facilidad el sinnúmero de similitudes que esta sinopsis tiene con los acontecimientos de *Los hermanos Karamázov*. Entre ellas, pueden considerarse los siguientes puntos: primero, la ubicación en un espacio rural, cuya historia permanece relativamente en la sombra. Segundo, la vocación de dos de sus protagonistas (el sacerdote, cuyo nombre tampoco se conoce, y Alexéi ‘Aliosha’ Karamázov), centrada en la entrega a una fe cristiana, una ortodoxa y la otra católica. Tercero, la concentración temporal, la cual, al apretujar acontecimientos en un periodo de tiempo breve, “presenta una situación crítica en su más alto punto de tensión y de intensidad” y genera un espacio donde los personajes se presentan “por medio del monólogo dramático, como conciencia autorreveladora y autorrefleja” (Frank 715-716). Y cuarto, la utilización del parricidio como una estrategia de exploración tanto de los vicios más oscuros de la naturaleza humana como de las posturas filosóficas y espirituales que los contrarrestan.

No se pretende, por supuesto, indicar que las conexiones son absolutas o sugerir que Caballero Calderón realizó una simple copia del esqueleto estructural de *Los hermanos* a una narrativa sobre La Violencia colombiana. Sería un error ignorar la variada extensión de ambas historias (*El Cristo de espaldas* es una novela corta cuya primera edición de 1952 tiene 165 páginas, mientras que *Los hermanos Karamázov* es una épica que sobrepasa las 1000 páginas), u olvidar que el parricidio en *El Cristo* es visto únicamente de manera tangencial, dado que el sacerdote protagonista solo es un testigo sin una conexión filial con el muerto (como en cambio sí la tiene Alexéi, hijo del asesinado Fiódor Pávlovich). Son diferencias importantes, que no serán exploradas a fondo dado que sobrepasan el interés central del presente artículo. Lo que sí me parece conveniente señalar es que todos estos elementos son utilizados para profundizar en los argumentos filosóficos de sus respectivos autores, potencializando una estrategia comunicativa común. Esto se observa así:

- a. Ubicación espacial: la ruralidad asfixiante presente en ambas obras permite examinar de forma más intensa las dinámicas de comunidades que simbolizan los retos que sociedades como la rusa y la colombiana confrontaban en los respectivos periodos históricos de la escritura de las novelas. Lo rural también permite acentuar el contraste entre los discursos tradicionales y las posiciones intelectuales provenientes del extranjero o

de círculos intelectuales urbanos (como sucede con el sacerdote capitalino y el intelectual Iván Karamázov, por ejemplo).

- b. Vocación de los personajes: la espiritualidad que comparten el sacerdote sin nombre y Alexéi Karamázov crea un marco conceptual desde el cual comprender el “amor activo” y la “caridad”, dos perspectivas en las que —como se profundizará más adelante— un tema de índole metafísico se comprende desde una postura más sensible, directa y humana.
- c. Concentración temporal: la utilización de este recurso permite fortalecer, en términos prácticos, las reflexiones hechas por los personajes. La tensión dramática resultante obliga a ambos a pasar de un espacio de reflexión pasiva a uno de acción inmediata, lo que destaca aún más el peso de estas visiones para la transformación de un discurso social y moral.
- d. Parricidio: este tema es un verdadero tabú que profundiza el horror de la violencia y, en contraste, agudiza el impacto de las reflexiones de los personajes. Junto a ello, si se lleva a un plano simbólico, esta temática permite explorar las relaciones entre el Padre y el Hijo, entendidas tanto en un plano cristiano como en lo que le respecta a la constitución de jerarquías en donde el campesino es tratado como el vástago dominado y el terrateniente adquiere un valor paternalista y dictatorial.

En su conjunto, estos cuatro elementos crean un sólido marco que promueve la aparición dentro de las dos narrativas de una búsqueda de una posición ética que contrarreste múltiples violencias. Las dos concepciones más desarrolladas de este proceso son, como ya se ha señalado, el “amor activo” y la “caridad”. Pasaré ahora a explorarlas más a fondo.

Amor activo y caridad: una comparación

Dos son los momentos en los que se presenta de manera directa el tema del “amor activo” en *Los Hermanos Karamázov*: en ambos casos es evidente la influencia del stárets Zósima, el “hombre santo” del convento en el que vive Alexéi Karamázov. El primer episodio se encuentra en el capítulo cuarto del libro segundo, cuando la terrateniente Jojlakova visita al viejo sabio y, en presencia de Alexéi, anuncia que, aunque “ama a la humanidad hasta tal punto que a veces sueña con dejarlo todo”, teme no durar mucho en esa senda porque “quiere que el amor se le pague con amor”, es decir,

que exista una gratitud inmediata de parte de todas las personas a las que ayuda en cada momento de su vida (Dostoievski 93-94). El segundo pasaje, más breve, se desarrolla en el capítulo tercero del libro sexto, cuando el narrador comparte una hagiografía o *zhitie* escrita por Alexéi en memoria de su maestro, en donde se narran episodios de su vida y se destacan partes importantes de su pensamiento espiritual.

En lo que respecta a la noción de “caridad”, *El Cristo de espaldas* presenta el término también en dos momentos: primero en el capítulo tercero, poco después del descubrimiento del asesinato del gamonal, cuando el sacerdote trata de proteger en su parroquia a una mujer llamada María Encarnación, atacada junto con sus hijos pequeños por el alcalde debido a las filiaciones políticas de su difunto marido. Después, el término se encuentra en el octavo y último capítulo, cuando todas las buenas intenciones del protagonista se revelan como inútiles, y es atacado por diversas figuras de autoridad (incluyendo su mentor espiritual), quienes lo acusan de ser un joven inmaduro que no sabe reconocer su posición social y la fuerza de una tradición religiosa que lo sobrepasa.

En ambos casos, la reflexión surge en contextos de incertidumbre y tristeza, en donde los personajes involucrados han vivido en carne propia momentos de dificultad que los han expuesto a las injusticias de sus respectivas sociedades. Como se puede deducir por los párrafos anteriores, en el caso de *Los hermanos Karamázov* la descripción fluye entre un marco dialógico entre personajes (Jojlakova-Zósima) y otro textual en una obra de tipo religioso-ensayístico (hagiografía de Zósima), mientras que en *El Cristo de espaldas* se da como resultado de una serie de cavilaciones, cada vez más atormentadas, que su protagonista tiene en medio de una crisis moral y política. La tensión entre la voluntad individual y el poder de un discurso colectivo es un hilo de conexión en ambas narrativas, lo que obliga a un posicionamiento de los personajes y al mismo tiempo conduce al lector a un reconocimiento intelectual y sensible de su propia perspectiva ante el mundo.

El “amor activo”, como lo sugiere su nombre, posee dos componentes. El primero es el concepto amoroso, entendido no como un deseo erótico o sexual, o como una entrega emocional a una figura filial o una pareja sentimental, sino como un acto de “trabajo y firmeza” permanentes que se aleja de un deseo más efímero de “ansiar la proeza inmediata, que se consuma rápidamente” en favor de la búsqueda prolongada de un bienestar

colectivo (Dostoievski 94). En otras palabras, lejos de ser un acto impulsivo que busca una transformación radical, es un acto de persistencia que anhela una metamorfosis más honda y permanente. Por supuesto, es un concepto permeado por un pensamiento de orden espiritual y cristiano, centrado en un sacrificio que debe evitar “la mentira”, la “sensación de repulsión, la repulsión de los demás y la repulsión [contra] sí mismo” y el “miedo”, así por momentos llegue a parecer en su exigencia “cruel y aterrador” (Dostoievski 95). Zósima, como hombre santo, se convierte en un representante de esta filosofía, cuyo inspirador ideal es un Señor divino que siempre ha amado y guiado “de forma misteriosa” a todas sus criaturas (Dostoievski 95-96).

El valor ético, transformativo, de estas enseñanzas, es innegable. Pero su impacto podría quedar debilitado de mantenerse como una pretensión abstracta, una sucesión de pensamientos bienintencionados sin un efecto en la sociedad. Para resaltar la importancia de su aplicación, surge el segundo componente: su valor “activo”. Zósima lo sugiere a la señora Jojlakova por medio de la evocación de una reflexión de un tercero que dice: “cuanto más amo al género humano en general, menos aprecio a los hombres en particular” (Dostoievski 94). Esta encrucijada, que demuestra la dificultad de sentir una querencia por un individuo al ser consciente de sus falencias particulares, solo puede ser resuelta mediante un tránsito constante: “intente amar al prójimo activamente y sin descanso. A medida que progrese en el amor, se irá convenciendo de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma. [...] Haga lo que pueda y se le pagará” (Dostoievski 93-94). La “acción” radica entonces en un abandono de cualquier desidia o embotamiento, fruto de la insatisfacción personal o la conciencia de la incompletitud de cualquier gesto de benevolencia, reemplazada por un reconocimiento de la falibilidad de la naturaleza humana y la aceptación de sus equivocaciones. Es una postura que, pese a su origen espiritual, se acerca al mundo sensible y emotivo, considerando la fe no como un método de recogimiento o escape ascético, sino como un aliciente para entrar en movimiento y ayudar a todos los seres vivos.

Este desplazamiento, sin embargo, no se queda solamente en un plano físico: por el contrario, abre también una nueva frontera de renovación metafísica. Para comprenderla a plenitud, debe tenerse en cuenta primero que, en la época inmediatamente anterior a la escritura de la novela, Dostoievski conoció al filósofo Vladímir Soloviov (1853-1900): miembro de una generación

posterior a la del autor, “durante todo el invierno y el inicio de la primavera de 1878”, este presentó en San Petersburgo una serie de charlas tituladas *Conferencias sobre la humanidad de Dios*, las cuales “fueron un gran suceso público así como cultural”, interesando “no solo [a] estudiantes normalmente adversos a todo lo que sonara a religioso o teológico, sino también [a] la crema de la sociedad culta petersburguesa”, entre la que se encontraba, por supuesto, el mismo novelista (Frank 488). “A partir de entonces”, como señala Marina Kostalevski en su libro *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, “la simpatía y la amistad entre Dostoevski y Soloviev adquirieron la profundidad y el significado de un fenómeno espiritual” (63).¹ Esto se debió en buena medida a la cercanía filosófica entre ellos, como la que se observa en las siguientes reflexiones, provenientes de las conferencias señaladas y que se conectan con las perspectivas éticas que habrían de desarrollarse poco después en *Los hermanos*:

[...] el orden social se apoya en el egoísmo de los individuos, del cual provienen su competencia, su lucha, la enemistad y todos los males sociales.

Pero si la raíz de la falsedad social consiste en el egoísmo, entonces la verdad social debe basarse en lo contrario [del egoísmo], es decir, en el principio de la abnegación o del amor [a los demás].

Para darse cuenta de esa verdad, cada uno de los miembros de la sociedad debe poner un límite a su autoafirmación exclusiva, debe adoptar el punto de vista de la abnegación, debe renunciar a su voluntad exclusiva, debe sacrificarla. (Soloviev 72)²

Es patente el común rechazo, en ambos autores, a una sociedad individualista que niega la posibilidad de una entrega colectiva, así como la necesidad de un cambio de perspectiva que conduzca a un sacrificio prolongado y no exento de dificultades en pro de los demás. Mas Soloviev no se queda en este punto, sino que va más allá:

Solo cuando todos realizan personalmente la verdad y son partícipes del principio moral incondicional, sólo entonces la voluntad de todos puede ser la ley moral para mí. Por consiguiente, el amor y la abnegación en su

¹ La traducción es mía.

² La traducción es mía.

relación con los hombres solo son posibles cuando manifiestan el principio incondicional que está por encima de los hombres, el principio en relación con el cual todos por igual representan una falsoedad, y todos por igual deben retractarse de esa falsoedad.

[...]la realidad del todo, la realidad universal o entera es la realidad de Aquel que lo es todo: la realidad de Dios. Pero esa realidad incondicional solo es accesible, como tal, a una percepción inmediata, en una revelación interna; es decir, representa el objeto del conocimiento religioso. (Soloviov 72-74)³

Para el filósofo, es necesario reconocer una fuerza última, la divina, dado que es la que entrega el orden y el marco moral necesarios para que exista una abnegación plena hacia los demás. Esto no es lejano a las propias perspectivas dostoievskianas, las cuales, como señalé más arriba, también están conectadas con un reconocimiento de la existencia de Dios. “Ambos”, señala Kostalevski, “hacen depender la ética de la metafísica [...]”; la lucha entre el bien y el mal en el desarrollo del mundo es al mismo tiempo la lucha del bien *contra* el mal” (148-150).⁴ Pero hay una diferencia interesante entre los dos pensadores: para Soloviov, el descubrimiento de lo trascendente solo es posible por medio de un ejercicio de revelación interna, de auto-exploración íntima. Para el novelista, quien no niega la importancia de un proceso personal, el énfasis se encuentra en cambio en una interacción palpable con los demás. Lo divino no puede ser encontrado mediante un proceso de meditaciones cada vez más abstractas e idealizadas, que terminan celebrando a un Ser superior y distante; es necesario buscarlo en el corazón y las acciones entre los seres vivos, lo que a su vez conduce al descubrimiento de una capacidad colectiva para el sentimiento, el amor y el altruismo. En pocas palabras: Dios, para el autor de *Los hermanos*, existe sin dudas, pero solo puede encontrarse con profundidad a través del sacrificio y el apoyo a otros. Es en este acto que puede lograrse tanto una transformación social como una espiritual.

El deseo de transformar la realidad, en todos sus planos, es también uno de los núcleos de la noción de “caridad” de *El Cristo de espaldas* de Caballero Calderón. El inicio de la meditación filosófica se da cuando el protagonista piensa, en medio de los problemas que lo rodean, “cómo le pesaba ser cura”

3 La traducción es mía.

4 La traducción es mía.

lejos de “la atmósfera delgada y luminosa donde desaparecen las dimensiones terrestres y son lógicos y comprensibles el éxtasis, el arrojo, la beatitud, las lágrimas y el milagro” (Caballero Calderón, *El Cristo* 83). Una vez más, se presenta la existencia de un mundo controlado, en donde (en apariencia) se facilita la perfección espiritual, y su choque con una realidad imperfecta. Esto no impide, sin embargo, el deseo ferviente del sacerdote de entrar en una realidad sensible, motivado por una “caridad que no se recoge sobre sí misma, sino que se derrama como una bendición sobre los hombres” (Caballero Calderón, *El Cristo* 83): hay una voluntad decidida por entregarse con desinterés a lo colectivo, así esta decisión conlleve un enorme sacrificio emocional y físico, dado que “el mundo de las cosas pequeñas se presenta intempestivamente, derrotando y humillando su espíritu” (Caballero Calderón, *El Cristo* 84). Es, como comenta Herbert Braun en *Un país de carne y hueso*, “un infiernillo de pequeñeces, [producto de] la falta de sociabilidad en los pueblos y sus caminos aledaños, desde la soledad del campesino, metidos en su aburrimiento” (65): una dolorosa realidad social que el mismo protagonista, con su espíritu empático, empieza a vivir en carne propia. Reveladora resulta, entre estas miserias domésticas, la imagen de un piquete de pulga, que lo precipita “en la realidad pequeña e impertinente” (Caballero Calderón, *El Cristo* 84): aunque las mejores intenciones no se ponen en duda, las realidades físicas más insignificantes dificultan el camino y revelan los retos del ejercicio rutinario de la generosidad en un contexto particularmente difícil.

Este dolor individual, sin embargo, no disminuye la compasión que el protagonista siente por sus congéneres que sufren entre la violencia. Su vocación lo lleva a creer que la caridad “consiste en identificarse con ellos, en volverse como ellos son, en colocarse dentro de su mismo punto de vista” (Caballero Calderón, *El Cristo* 81). Esto es un ejercicio de empatía que anhela apoyar no desde una postura paternalista, con el sacerdote como el jefe de un rebaño, sino desde la de un igual que comparte las duras realidades de sus feligreses. Es más, el mismo pensador se posiciona como un aprendiz de un proceso incompleto, que cada ser humano solo puede finalizar cuando “se levanta hasta el Cristo”, es decir, cuando adopta “el punto de vista que tuvo Cristo en la cruz, [donde] todo es claro e inteligible” (Caballero Calderón, *El Cristo* 81). La figura del ser espiritual atormentado, por lo tanto, se convierte en el ejemplo máximo de sacrificio hacia los demás. Su poder radica no en estar en los cielos, después de su resurrección, sino en su dolorosa *corporeidad*

mientras se encuentra crucificado. La imagen demuestra —desde este punto de vista— el poder transformativo del sufrimiento, en su capacidad para entregar una conciencia depurada y sublime de la realidad; el Cristo celebrado es uno material, físico, entregado por su compasión a un padecimiento que comparte las mismas dificultades que cualquier otro ser sensible tiene a lo largo de su existencia. De allí es que, para el sacerdote, el alejamiento u olvido de esta búsqueda, “la ignorancia de Cristo”, conduzca a “la dureza de corazón que ciega la fuente de aguas vivas que es la caridad” (Caballero Calderón, *El Cristo* 82): es decir, que una negación del legado más trascendente, y a la vez más terreno, del Nazareno, solo puede conducir a una comprensión parcial de cualquier comunidad, a una incapacidad de perdonar y de amar de manera genuina.

Esta postura terrenal se fortalece más adelante, al final de la narrativa, cuando el sacerdote reflexiona sobre el peso de la moral, que equipara con “una matemática de la conducta, que se refiere a hombres esquemáticos e ideales, idénticos solo al concepto que los teólogos, los moralistas y los santos tienen de lo que son los hombres” (Caballero Calderón, *El Cristo* 156). Esta visión, inadecuada en un mundo de imperfección, que propone una serie de metas inaccesibles a una humanidad llena de contradicciones y ambivalencias, da paso a una percepción más sencilla pero también más poderosa, en donde el hombre solo debe “amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo” (Caballero Calderón, *El Cristo* 157): amor a un Dios que, como se ve en el caso de Cristo, se entiende como presencia siempre presente y sensible; y amor al prójimo, que se convierte en una extensión del afecto individual que cada ser humano debe buscar en sí mismo. Para lograr estas metas, piensa el sacerdote, no hay nada más necesario que “vivir con caridad”, un “amor de los hombres en Cristo y también la ternura del corazón que en Él se sosiega y satisface”, que “puede lograr el milagro de que los hombres, sin dejar de serlo, comiencen a ser dioses” (Caballero Calderón, *El Cristo* 157). Una vez más, Jesús se acerca a la humanidad, convirtiéndose en la personificación de un amor que permite no solo una alianza entre lo material y lo espiritual, sino también un comportamiento ético de abnegación y entrega.

Esta interpretación, de manera similar a lo que ocurría en el caso dostoievskiano, puede conectarse con pensamientos místicos propios de su época que influenciaron a su autor. En su libro *Pensamientos y habladurías*,

publicado en 1979, Caballero Calderón destaca el peso que en su vida y obra tuvieron las ideas del jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), quien, según sus propias palabras, “más que teólogo fue un evolucionista, un darwiniano para quien la especie humana apenas comienza a concebir su destino como una tendencia a la unidad y a la formación de una conciencia universal que reflejaría a Dios” (*Pensamientos* 5). Para el presente artículo, me interesa en particular la visión que el pensador francés tenía de Cristo como una figura que en sí misma reflejaba el poder de la materia, no como un elemento muerto y atado a rígidas leyes físicas, sino como una manifestación de una evolución permanente hacia lo sublime:

Cristo quiso y tuvo que asumir una carne auténtica. Santifica la nuestra mediante un contacto especial. Prepara de esa manera físicamente la Resurrección. En la concepción cristiana, por tanto, la Materia conserva su papel cósmico de base inferior, pero primordial y esencial, de la Unión; y, por asimilación al Cuerpo de Cristo, hay algo de la Materia misma destinado a pasar a los fundamentos y a los muros de la Jerusalén celeste. [...]

¿Por qué el anhelo de Progreso y el culto de la Tierra, si se les señala como término la culminación en Cristo, no habrían de transformarse, de parecida manera, en una gran Virtud innominada, que sería la forma más general del amor de Dios, encontrado y servido en la Creación? (Teilhard de Chardin 42-43)

Es de destacar la conexión que se establece entre la Naturaleza, como un ente en constante proceso de perfeccionamiento, y el Cuerpo de Cristo, como una fuerza cósmica en la que se expresa un ascenso espiritual de la humanidad. Lejos de ser una figura remota, una inspiración que se encuentra en las alturas, Jesús se revela como el centro simbólico de un enriquecimiento en el que cada individuo pone de su parte, en pro de una meta común; un trabajo activo y permanente, en el que cada acción de amor y de abnegación, de sacrificio y apoyo a otros, ayuda a crear “algo así como una conciencia colectiva [...] superior a la de cada uno de los hombres que han contribuido a formarla, pero igual a la suma de todas ellas” (Caballero Calderón, *Pensamientos* 79). La materia corpórea se convierte en el primer paso para la entrada en un amor vasto, que abarca todos los espacios y conecta un plano terrenal con otro espiritual.

Yo te bendigo, Materia, y te saludo, no como te describen, reducida o desfigurada, los pontífices de la ciencia y los predicadores de la virtud, un amasijo, dicen, de fuerzas brutales o de bajos apetitos, sino como te me apareces hoy, en tu totalidad y tu verdad. [...] Te saludo, medio divino, cargado de poder creador, océano agitado por el Espíritu, arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado. (Teilhard de Chardin 34)

El enfoque de Caballero Calderón, comparado con esta postura de Chardin, comparte la idea de que la bienaventuranza es posible a través del camino de reconocimiento del propio cuerpo, la propia materia, compartida por el Nazareno con cualquier otro ser vivo. Si algo enfatiza el autor colombiano, como ocurría en el caso de Dostoievski, es el reconocimiento de que “el hombre en general busca testigos”, que busca una pertenencia y una cercanía emotiva con los demás en un plano material, con el objetivo de alcanzar una “sociabilidad” que trascienda cualquier contexto posible de egoísmo (Braun 68). Esto tiene aún más peso en el marco en el que se desarrolla *El Cristo de espaldas*, permeado por las dinámicas de una violencia política y una confrontación brutal entre bandos que exacerbaba la desunión entre los individuos. De allí que resulte tan importante la importancia central entregada a la caridad: una manifestación de empatía, pero entendida ya específicamente no solo en el individuo, sino en el acto de entrega a otros. En otras palabras: la actitud caritativa se convierte en el eslabón que conecta la individualidad y el colectivo, y que conduce con su perpetuo quehacer a un acto de amor que, pese a todas sus dificultades e incompletitudes, tiene la capacidad de asegurar una sublimidad dentro del mundo material. Un punto de conexión directa con ese “amor activo” que también anhela una acción constante a pesar de todas las dificultades.

Por si esta reflexión filosófica no fuera suficiente, es notable cómo ambas obras refuerzan el discurso de una labor permanente de sus personajes a lo largo de las narrativas. En el caso de *Los hermanos Karamázov*, Zósima lo demuestra con su ayuda no solo a la señora Jojlakova sino también a otras mujeres, así como en sus gestos de humildad y enseñanzas a los diversos miembros de la familia Karamázov; su sucesor Alexéi lo demuestra con el apoyo irrestricto a su hermano Iván o su enseñanza a los niños Kolia Krasotkin o Iliúshenka. Entretanto, en *El Cristo de espaldas*, el sacerdote protege a su feligresa María Encarnación y al acusado de parricidio Anacleto;

en un momento de intenso dramatismo, incluso arriesga su vida para evitar que el alcalde fusile a este hombre arbitrariamente. El episodio tiene una resonancia particular dado que se indica cómo “el cura de un brinco fue a colocarse frente al Anacleto, cubriéndolo con su cuerpo, y abrió los brazos en cruz” (Caballero Calderón, *El Cristo* 114): una nueva manifestación visual de la importancia del Cristo crucificado como inspiración de un discurso redentor y ecuánime.

Resulta claro que, en ambas creaciones, a través de los pensamientos y experiencias de los protagonistas, se presenta una propuesta ética de marcada influencia cristiana, que tiene como meta la búsqueda de una compasión generalizada a través de un accionar constante que reconoce la imperfección humana y la importancia de una unión entre un sentir individual y un bienestar colectivo. Es evidente, teniendo en cuenta la influencia declarada de Dostoievski en la obra de Caballero Calderón, que hay también un reconocimiento común del peso del sufrimiento en la vida, y un intento de transmutarlo en un proceso trascendente en donde, sin negar el poder del mal, existe una acción en pro del amor y el respeto común. Quizás la más grande diferencia radica en el sentido último de en dónde se puede encontrar esa equidad: mientras que para Dostoievski lo divino se encuentra de forma directa en el alma de cada uno de los hombres, en el caso de Caballero Calderón la caridad puede ser hallada solo mediante la mediación, así sea simbólica y cósmica, del ejemplo del Cristo crucificado.

Tal vez sea esta cualidad superior, pese a su corporeidad, la que pueda ayudar a entender el fracaso del sacerdote en su búsqueda de transformaciones: al final del relato, desilusionado, decide abandonar el pueblo y volver a su espacio de clausura. En esto hay una clara diferencia con la figura de Alexéi Karamázov, quien, pese a todos los apuros que tiene que sobrellevar tras el parricidio de su padre, el juicio de su hermano Dimitri y la locura de su hermano Iván, logra al final adquirir el potencial de una sabiduría en su deseo manifiesto de vivir en adelante el “amor activo” que le había presentado su maestro, por medio de la enseñanza infantil y un peregrinaje por toda Rusia. Hay una claudicación más pesimista en el sacerdote de Caballero Calderón, que, sin embargo, se matiza por la resistencia interna que mantiene hasta el último momento: pues, aunque acepta la voluntad del obispo de regresar al convento, le dice mentalmente que “el Cristo no se me volvió de espaldas, Excelencia, porque yo lo siento vivo en mi corazón y mi corazón no me

engaña. Verá su Excelencia: lo que ocurre es que los hombres le volvieron las espaldas a Cristo” (*El Cristo* 164). Aunque en estas palabras se subyace una amargura innegable, muy distinta a la esperanza con la que cierra *Los hermanos Karamázov*, también se preserva el valor emocional y físico del Cristo, y se hace una exaltación desafiante, en medio del marasmo de la violencia, a la valía de su legado ético. Poderoso cierre a una historia que, en sí misma, espera una reflexión de igual calado de parte de cualquier lector.

Conclusión

Las dos ideologías presentadas por los autores analizados en el presente artículo reflejan un interés humanístico común, permeado por una conciencia constante de otredad y un deseo de cooperación material. A pesar de la diferencia de sus épocas, en ambos casos se presenta una respuesta al poder de la violencia y el mal que existe en el mundo, por medio de una propuesta que unifica pensamiento y la acción en un resultado quizás imperfecto pero superior a cualquier indiferencia.

Para ser coherente con la propuesta presentada en ambas narrativas, es conveniente cerrar este texto con una reflexión sobre cómo estas dos perspectivas tienen un impacto genuino en la realidad de cada lector. ¿Pueden el amor activo y la caridad convertirse en guías éticas y espirituales para el mejor desarrollo de cualquier sociedad contemporánea? La respuesta, ante todo, depende de una primera voluntad personal. Uno de los elementos más bellos de ambas propuestas es que se inician con un acto de entrega individual a los demás: una entrega que implica dolor, sí, compromiso y sacrificio, y que no necesariamente conlleva un beneficio práctico directo, en un sentido de ganancia personal o de agradecimiento de parte de otro, pero que sí redunda en una comprensión más profunda de la naturaleza humana y en la adquisición de una sabiduría que descubre una secreta metafísica latente en cada acto de la vida.

Junto a ello, hay una propuesta de acento sociopolítico: paralela a la espiritualidad personal, a un redescubrimiento de un amor y un respeto individuales, es posible iniciar una construcción de una sociedad en donde exista una mayor equidad y una igualdad por medio de un accionar permanente en donde cada uno participe en un proceso de construcción y fortalecimiento. La espiritualidad alcanzada por Zósima, y el anhelo frustrado

del joven sacerdote, apuntan hacia una misma verdad: una búsqueda de un cambio en donde el amor por los demás confronte la violencia y el egoísmo de la vida, y se equipare a todas las clases sociales con la ayuda de la escucha y la comprensión del otro. Aunque en el caso del protagonista de Caballero Calderón esto no se ve plenamente realizado, por su derrota ante los poderes mundanos que quieren controlarlo, su último desafío (así sea interior y secreto) al poder impuesto puede verse como una manifestación de una continuidad de su discurso. Para alentarlo, quizás podría pedírselle que escuchase las palabras del maestro Zósima:

Si ya no puedes hablar con los que están enfurecidos, sé su servidor en silencio, humillándote sin perder nunca la esperanza. Si aun así todos te abandonan y te expulsan por la fuerza, cuando te quedes solo cae sobre la tierra y bésala, humedécela con tus lágrimas y la tierra te ofrecerá el fruto de tus lágrimas, aunque nadie te vea ni te oiga en tu soledad. Ten fe hasta el final, aunque todos en la tierra se hayan descarriado y solo tú sigas siendo fiel: haz una ofrenda y alaba a Dios, tú, el único que has quedado. Y, si os encontráis dos iguales, entonces seréis todo un mundo, un mundo de amor activo: abrazaos enternecidos y alabad al Señor, pues, aunque seáis dos, su verdad se ha cumplido. (Dostoievski 436-437)

Tal vez en esa esperanza de encontrar a un hermano o hermana, a un compañero de camino, consista toda la fuerza de este discurso tan poderoso, humano a la vez que metafísico.

Obras citadas

- Braun, Herbert ‘Tico’. “Eduardo Caballero Calderón, un país de carne y hueso”. *Eduardo Caballero Calderón: miradas sobre su obra*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2012, págs. 59-68.
- Caballero Calderón, Eduardo. *Confesión de sufrimiento*. Bogotá, Librería Suramérica, 1948.
- . *El Cristo de espaldas*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1952.
- . *Pensamientos y habladurías*. Web. 1 de mayo del 2023.
- Dostoievski, Fiódor. *Los hermanos Karamázov*. Barcelona, Editorial Alba, 2013.

- Fazio, Hugo. *Rusia, de los zares a Putin (1880-2015)*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2015.
- Figues, Orlando. *La Revolución rusa (1891-1924)*. Barcelona, Editorial Edhsa, 2001.
- Frank, Joseph. *Dostoievski. El manto del profeta, 1871-1881*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Kostalevski, Marina. *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*. New Haven, Yale University Press, 1997.
- Melo, Jorge Orlando. *Colombia: una historia mínima*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, 2020.
- Soloviov, Vladímir. *Lectures on Godmanhood*. Londres: Dennis Dobson Limited, 1948.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Pierre Teilhard de Chardin: escritos esenciales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2018.

Sobre el autor

Diego Augusto Arboleda (1986) es profesor del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes en Bogotá. Tiene un doctorado en *performance studies* de la Universidad de Roehampton (Londres, 2017). Dicta cursos de historia del teatro y de literatura rusa. Es integrante de la compañía teatral Sensósfera y ha codirigido piezas como *Tumaco Sensorial*, estrenada en Tumaco, Nariño, en el 2021 y en Bogotá en el 2022. Es divulgador literario a través de sus cuentas de Twitter, YouTube e Instagram, llamadas La Esquina Eslava, y ha dictado cursos gratuitos en colaboración con la Biblioteca Pública de la Universidad de los Andes. Ha escrito críticas teatrales para la revista *Cambio* y columnas de opinión en el portal Razón Pública.