



TESI DOCTORAL

Títol	L'ètica del tenir cura en Lev Tolstoi. Una aproximació a partir del relat <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>
Realitzada per	Ester Busquets i Alibés
en el Centre	Facultat de Filosofia de Catalunya (URL)
i en el Departament	de Filosofia Pràctica i Humanitats
Codirigida per	Dra. Begoña Román i Dra. Sílvia Coll-Vinent

*A en Joan Mir i en Ramon
Bufí, els meus mestres, amb
estima i agraïment.*

*L'amor és la vida, tot el que comprenc,
ho comprenc només perquè estimo.*

Lev Tolstoi, *Guerra i pau*

*Si no sents afecte pels homes,
ocupa't del que sigui, però no d'ells.*

Lev Tolstoi, *Resurrecció*

*[Gueràssim] Oi que estàs malalt?
Doncs per què no t'he d'ajudar?*

Lev Tolstoi, *La mort d'Ivan Ilitx*

Índex

Introducció	11
Aclariments bibliogràfics i terminològics	17
PRIMERA PART: LA VIDA I LA FILOSOFIA MORAL DE LEV TOLSTOI.....	19
Capítol I: Les fonts documentals sobre Lev Tolstoi	21
1. Introducció.....	21
2. Fonts biogràfiques sobre Tolstoi.....	23
2.1 Fonts autobiogràfiques	23
2.2 Fonts del seu entorn més proper	28
2.3 Fonts dels biògrafs.....	35
3. Fonts del pensament tolstià.....	45
3.1 Les obres de pensament escrites per Tolstoi	45
3.2 Els estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi	49
Capítol II: Aproximació a la biografia de Lev Tolstoi.....	59
1. Introducció.....	59
2. Biografia de Lev Tolstoi	61
2.1 D'infant a hereu de làsnaia Poliana	61
2.2 L'experiència militar	66
2.3 L'escriptor i pedagog viatja a Europa	67
2.4 El casament amb Sofia Bers.....	71
2.5 El gran escriptor de <i>Guerra i pau</i> i <i>Anna Karènina</i>	73
2.6 La crisi moral i la crisi familiar	76
2.7 L'èxit de <i>Resurrecció</i> i l'excomunió	85
2.8 Els últims anys, la fugida i la mort	87
Capítol III: El pensament moral de Tolstoi	97
1. Introducció.....	97
2. Un o dos Tolstoi?	100
3. La filosofia moral de Tolstoi.....	109
3.1 La trobada de Tolstoi amb la filosofia: influències rebudes i transmeses ...	109

3.2 La filosofia moral de Tolstoi: idees i fonament.....	116
3.3 Conseqüències pràctiques de la moral tolstiana	133
3.4 Algunes objeccions al pensament moral de Tolstoi.....	137
3.4.1 La resistència no violenta al mal	138
3.4.2 L'anarquisme religiós	143
3.4.3 El fonament racional de la fe.....	145
3.4.4 La contradicció entre pensament i vida	150
4. Tolstoi filòsof: algunes reflexions finals.....	154
SEGONA PART: L'ÈTICA DEL TENIR CURA EN EL RELAT DE LA MORT D'IVAN ILITX.....	159
Capítol IV	161
<i>La mort d'Ivan Ilitx</i> : el context filosòfic	161
1. Introducció.....	161
2. Tolstoi i la mort: vida i obra.....	164
2.1 La mort en la vida de Tolstoi.....	164
2.2 La mort en la novel·la curta de Tolstoi	169
3. Aproximació al context filosòfic de <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	175
3.1 Esbós argumental de l'obra	175
3.1.1 De la infància a la malaltia	177
3.1.2 De la malaltia a la consciència de la proximitat de la mort	180
3.1.3 Del deteriorament a la mort.....	182
3.2 Aproximació filosòfica a l'obra.....	184
3.2.1 El sentit filosòfic de la novel·la	184
3.2.2 L'obra com a mitjà de crítica social	191
3.2.3 <i>La mort d'Ivan Ilitx</i> com a crítica a la medicina	196
3.3 Un relat autobiogràfic de Tolstoi.....	201
Capítol V: L'ètica del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	205
1. Introducció.....	205
2. L'ètica del tenir cura	210
2.1 L'origen de l'ètica del tenir cura: el debat amb l'ètica de la justícia.....	212
2.2 Elements que caracteritzen la relació del tenir cura des de la perspectiva ètica.....	215
2.3 Crítiques a l'ètica del tenir cura.....	222
3. L'ètica del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	228

3.1 El fonament de l'ètica del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	228
3.2 Una aproximació al contingut de l'ètica del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	235
3.2.1 El procés en la relació del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	235
3.2.2 Les virtuts de l'ètica del tenir cura en <i>La mort d'Ivan Ilitx</i>	239
3.2.2.1 La cura de si mateix	242
3.2.2.2 L'alegria	244
3.2.2.3 La serenitat	246
3.2.2.4 La disponibilitat	247
3.2.2.5 La comprensió.....	248
3.2.2.6 La competència.....	249
3.2.2.7 La confiança.....	251
3.2.2.8 La veracitat	253
3.2.2.9 La sensibilitat	255
3.2.2.10 El consol	258
3.2.3 Les virtuts de Gueràssim: un model per als professionals de la salut.....	259
4. L'ètica del tenir cura en Tolstoi: algunes reflexions finals	264
Conclusions.....	269
Bibliografia	277
Annexos	295
Agraïments	347

Introducció

Luciano De Crescenzo, en la presentació del pensament filosòfic del grec Sòcrates, diu: «Com és possible no enamorar-se de Sòcrates? Era bo d'esperit, tenaç, intel·ligent, irònic, tolerant i, al mateix temps, inflexible. De tant en tant, a la Terra neixen homes d'aquesta magnitud, homes sense els quals tots nosaltres seríem una mica diferents»¹. En la llarga llista d'aquests homes i dones que ens fan una mica —o de vegades fins i tot molt— diferents hi ha inscrit en majúscula el nom de l'escriptor i pensador rus Lev Tolstoi (1828-1910), una figura que amb la seva ploma magistral ha penetrat amb força en la vida de milers de lectors. Oreste Ciattino també reconeix aquest caràcter únic de l'escriptor: «Tolstoi, per consens universal, pertany a aquella selecta colla d'anòmals privilegiats que, de tant en tant, il·luminen com fars molt i molt potents, el camí de la humanitat. Criatures excepcionals que sorprenen, suggestionen i arrien; profundament revolucionaris, perquè són els triats per la naturalesa per destruir costums mentals i pràctiques morals envellides i deteriorades, per instaurar nous convenciments intel·lectuals i morals»². I és que, en el fons, Tolstoi —com diu Stefan Zweig— és «un 'home especial', amb una 'missió especial'»³.

El pas de Tolstoi per la «Terra» ha deixat un llegat literari i filosòfic únics, tot i que, des de sempre, la valoració de la seva obra literària n'ha eclipsat la seva obra filosòfica. Vladimir Nabokov es refereix a l'escriptor com el primer artista de la prosa russa, i George Steiner el considera, juntament amb Dostoievski, el novel·lista més gran del món. El reguitzell d'elogis a la seva obra literària no té fi; en canvi, la seva prosa filosòfica, a diferència de Dostoievski, ha tingut poc ressò en els cercles de la filosofia acadèmica. Aquesta mirada de favoritisme sobre la seva obra literària, ha estat en certa manera en detriment de la seva obra filosòfica, i ha anat consolidant el tòpic del geni de la literatura i del filòsof mediocre i insignificant. Desfer tòpics és una tasca molt costosa,

¹ De Crescenzo L. Història de la filosofia grega. De Sòcrates als neoplatònics. Barcelona: Barcanova; 1990. p. 9.

² Tolstoy L. Iván el imbécil. Barcelona: Maucci; 1920. p. 6.

³ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói. Barcelona: Austral; 2013. p. 267.

perquè els tòpics són afirmacions no analitzades que, a força d'anar-les repetint, es converteixen en veritats inqüestionables. Per aquest motiu, al rus se li ha reservat un lloc en la història com a novel·lista, però no pas com a pensador.

Deslligar la literatura de Tolstoi del seu pensament moral és com deslligar la seva obra —essencialment autobiogràfica— de la seva vida. Per això en aquestes pàgines es defensa que l'escriptor rus encarna la combinació perfecta entre el literat i el filòsof, perquè si es defineix la filosofia com la reflexió sobre la pròpia vida i sobre tot el que hi està relacionat —l'ètica, la política, la religiositat, la mort, el sentit de l'existència— llavors Tolstoi és un filòsof de cap a peus, perquè la seva vida és un *contínuum* de preguntes plenament filosòfiques: Per què visc? Quin sentit té la vida? Per què he de morir? Totes aquestes qüestions filosòfiques, que es manifesten tant en la seva obra literària com de pensament, convergeixen en una única resposta: *viure amb amor a l'altre*, d'acord amb la doctrina de Crist-profeta.

L'afirmació d'aquesta dimensió filosòfica en Tolstoi, això és, intentar la *deconstrucció* d'un tòpic, és fonamental per al desenvolupament d'aquesta tesi doctoral, que té com a objectiu principal fer explícit el contingut de l'ètica del tenir cura en el conegut relat de *La mort d'Ivan Ilitx* (1886). Per assolir aquest objectiu es divideix la tesi en dues grans parts, independents i alhora complementàries. És cert que el pes de la tesi recau especialment en la segona part del treball, on s'aborden els aspectes relacionats amb l'ètica del tenir cura, però la primera part, centrada en la vida i en el pensament moral de Tolstoi, permet eixamplar i il·luminar la comprensió de la segona. És més, la primera part és necessària, gairebé obligatòria podríem dir, per enderrocar els tòpics sobre l'obra de Tolstoi, i donar solidesa argumental a la dimensió filosòfica que conté l'obra de l'escriptor, perquè donant valor al Tolstoi filòsof es reconeix també la seva contribució específica i valuosa en l'àmbit de la filosofia pràctica, i concretament en l'ètica del tenir cura. La seva breu novel·la és tot un petit tractat de filosofia moral, que és perfectament aplicable al camp de les ciències de la salut.

La tesi, doncs, consta de dues grans parts. La primera, sota el títol «La vida i la filosofia moral de Lev Tolstoi», comprèn tres capítols. S'inicia amb una presentació de «Les fonts documentals sobre Lev Tolstoi», que són el resultat d'una àmplia cerca bibliogràfica. Aquest apartat és important perquè posa a l'abast del lector un munt de bibliografia que inclou títols que van des del segle XIX fins a l'actualitat, tant sobre la vida de Tolstoi —imprescindible per comprendre l'obra— com sobre el seu pensament filosòfic. De la recerca es constata que hi ha una gran quantitat d'obres biogràfiques, però, en canvi, la bibliografia sobre l'obra filosòfica és més aviat escassa. No obstant això, el resultat final pot ser especialment útil per als qui vulguin estudiar Tolstoi des del vessant filosòfic.

En el segon capítol es fa una «Aproximació a la biografia de Lev Tolstoi». L'acostament global a la vida de l'escriptor, a partir de les biografies més rellevants i, alhora, més objectives, té com a propòsit comprendre millor el seu pensament. No es pretén amb aquest apartat fer una gran aportació, perquè hi ha moltes biografies sobre l'escriptor, però en Tolstoi la referència als aspectes biogràfics és imprescindible per copsar la seva obra, i per això no es podia prescindir del relat dels aspectes més rellevants de la seva vida i de la seva personalitat. En aquesta aproximació biogràfica es narra la infantesa de Tolstoi, flagel·lada per la mort dels seus pares; l'experiència militar al Caucas; els viatges per Europa; el casament amb Sofia Bers, una noia setze anys més jove que ell però amb una forta personalitat; la crisi moral de maduresa que el portà al límit del suïcidi; la crisi familiar a causa de les seves idees filosòfiques; l'excomunió per part de l'Església oficial russa; la fugida de la seva residència de Iàsnaia Poliana; i la mort a l'estació d'Astapovo. El recorregut per la «gran vida» de Tolstoi, en paraules de Biriukov, és realment apassionant, perquè significa apropar-se a una vida enormement rica i, alhora, terriblement complexa.

Un cop presentats els apunts biogràfics, en el tercer capítol s'entra pròpiament en «El pensament moral de Tolstoi». Aquí s'analitzen les múltiples influències filosòfiques que rebé el pensador rus. Es presenten tot seguit les idees i el fonament de la seva filosofia moral i, en darrer terme, es desenvolupen les

objeccions que s'han fet a les seves teories filosòfico-religioses. La filosofia moral de Tolstoi consisteix a cercar la felicitat a través de l'amor als altres, prenent com a model el mateix Crist, però sense reconèixer la seva divinitat, i allunyant-se totalment del cristianisme predicat per l'Església ortodoxa russa. Segons Tolstoi, aquest amor a l'altre és el que permet donar sentit a la vida i trobar una resposta al problema de la mort. Davant l'escassetat d'estudis filosòfics i teològics sobre el pensament de l'escriptor, aquest tercer capítol recupera un camp de recerca molt verge que obre nombroses possibilitats tant pel que fa a la filosofia com a l'ètica clínica.

La segona part de la tesi, que porta per títol «L'ètica del tenir cura en el relat *La mort d'Ivan Ilitx*», es divideix en dos capítols. En el capítol quart es pretén analitzar El context filosòfic de *La mort d'Ivan Ilitx*. Es tracta d'un apartat que permet aproximar-nos a l'objectiu de l'obra: el sentit de la vida i de la mort, la crítica social contra l'abús de la burgesia i la compassió inherent en els camperols russos, la crítica a la medicina. A més a més, com que en Tolstoi vida i obra són inseparables, també es fa una anàlisi sobre l'impacte que tingué el fenomen de la mort en la vida de l'escriptor, i com aquesta preocupació existencial queda reflectida en les seves novel·les curtes: *Tres morts*, *La mort d'Ivan Ilitx* i *Amo i criat*. Un dels objectius d'aquest capítol es oferir orientacions per poder fer una lectura filosòfica del relat *La mort d'Ivan Ilitx*.

El cinquè capítol clou el cos de la tesi amb «L'ètica del tenir cura en *La mort d'Ivan Ilitx*». En aquest bloc s'explica quin ha estat l'origen de l'ètica del tenir cura, quines són les seves forteses i les seves febleses, per veure finalment com aquest paradigma ja està implícit en el relat literari de Tolstoi escrit al segle XIX. L'anàlisi de *La mort d'Ivan Ilitx* en clau clínica permet descobrir els elements que constitueixen l'ètica del tenir cura en Lev Tolstoi. La novel·la té dos grans protagonistes: Ivan Ilitx, el burgès i magistrat que està greument malalt, i Gueràssim, el mugic que té cura del seu amo moribund. Tot el constructe de l'ètica del tenir cura parteix, precisament, de la manera de ser i de fer de Gueràssim, perquè el mugic-serf rus posseeix les virtuts essencials del qui ha de tenir cura dels altres. En aquest capítol, gràcies a l'estil de cuidar

que Tolstoi atribueix al camperol, es concreta de manera explícita l'objectiu de la tesi.

Tot i que a casa nostra en les darreres dues dècades *La mort d'Ivan Ilitx* ha generat un gran interès tant en l'àmbit de la bioètica com de les cures paliatives, no es disposa, en el terreny de l'ètica clínica, de cap estudi ampli, profund i útil sobre una de les millors obres de la literatura i de la filosofia russes. Aquesta tesi doctoral pretén obrir una via d'investigació que possibiliti anar molt més enllà del que es desenvolupa aquí. L'ètica del tenir cura en Tolstoi no tan sols és valuosa en si mateixa, sinó que és de gran actualitat. No obstant això, és esclava de l'idealisme i de la concepció religiosa que embolcalla tota la filosofia moral de l'escriptor rus, i aquest fet comporta algunes limitacions: En una societat axiològicament plural, l'amor d'inspiració cristiana serveix per fonamentar una ètica del tenir cura? En una relació professional, el tenir cura es pot fonamentar en ideals morals gairebé inassolibles? Malgrat aquests esculls intentarem demostrar que en *La mort d'Ivan Ilitx* hi ha elements de l'ètica del tenir cura, basats en l'ètica de les virtuts, totalment vàlids per a la seva aplicació en el context clínic i en una societat secular i plural.

En resum, en aquesta tesi ens proposem, doncs, com a objectius: 1) estudiar i desenvolupar la filosofia moral de Tolstoi, i veure si el pensament ètic del rus té la densitat necessària per a poder-la introduir en els cercles de reflexió filosòfica; i 2) teoritzar l'ètica del tenir cura en Tolstoi, a partir de *La mort d'Ivan Ilitx*, per analitzar si és aplicable en el context actual de les professions de l'àmbit de les ciències de la salut.

Tot el que es diu de Tolstoi en aquestes pàgines és, sens dubte, discutible. El treball que es presenta no és en cap cas el final d'un camí, sinó l'inici d'un llarg camí, perquè cal continuar aprofundint en l'obra de Tolstoi, per anar trobant, pas a pas, la finor que pugui mancar en aquest estudi. Amb tot, descobrir la genialitat literària i filosòfica de Tolstoi, i especialment la seva «lluïta incessant

per la veritat, la raó i l'amor»⁴, ha estat una experiència gratificant i transformadora; una experiència que m'ha enfortit la certesa que el perfeccionament moral que preconitza l'escriptor rus, com a objectiu de la vida i de la vida professional, és el millor camí —potser l'únic— per humanitzar el context de la relació clínica, i en definitiva, per fer-nos a tots plegats una mica més humans.

⁴ Birukoff P. The life of Tolstoy. Londres, Nova York, Toronto, Melbourne: Cassell and Company; 1911. p. viii.

Aclariments bibliogràfics i terminològics

1. En aquesta tesi doctoral s'utilitzen indistintament els termes literat, escriptor, novel·lista, pensador o filòsof per referir-me a Lev Tolstoi, entenent que cada concepte els engloba tots. En català, tot i que hi ha qui tradueix el nom de l'escriptor per Lleó, l'ús més habitual avui és Lev. Tradicionalment hi havia la tendència a traduir els noms de pila dels escriptors, filòsofs, músics internacionals, però avui la tendència dominant és conservar el nom de pila original.

Sovint trobem que s'anomena Lev Tolstoi com Lev Nikolàievitx. Es tracta d'un patronímic. Aquesta és la manera russa d'indicar l'origen de la descendència, això és, Lev «fill de Nikolai». També se l'anomena Liovotxka, que és el nom familiar de Tolstoi. Es tracta d'una fórmula que fan servir els russos per adreçar-se a les persones més properes, per expressar afectivitat. Amb el nom de l'esposa de Tolstoi passa el mateix: Sònia és l'hipocorístic de Sofia.

En català l'ortografia del cognom no genera conflicte; escrivim «Tolstoi», com els francesos escriuen «Tolstoï», i els anglesos «Tolstoy». En espanyol majoritàriament s'utilitza Tolstói, però hi ha bibliografia que usa Tolstoi, sense accent.

Per altra banda, tot i que hi ha autors que utilitzen la derivació «tolstolià», aquí s'opta per «tolstià», perquè el procés de derivació en català consisteix a afegir la terminació –a, o –ia/nià.

2. Malgrat el simbolisme que té en rus el mot mugic, per referir-se als pagesos russos, aquí s'usen com a sinònims mugic, camperol, criat i serf.

3. Convé fer constar que l'apropament a les obres de Tolstoi, i a la bibliografia russa sobre l'escriptor, ha estat per mitjà de traduccions. Com diu la coneguda expressió italiana (*traduttore traditore*), les traduccions són properes a les traïcions, però són del tot encertades les paraules de George Steiner quan diu

que «de les obres compostes en idiomes que no són el nostre, és d'on hem d'espigolar el que volem, i, per suposat, el que necessitem. En prosa, almenys, el mestratge sobreviu sovint a la traïció»⁵. Es considera que per a l'enfocament de la tesi, aquest no és un impediment per assolir l'objectiu proposat, bo i admetent que s'han de tenir en compte les observacions que es puguin fer en aquest sentit.

4. Aquí, tots els títols dels llibres i dels articles consultats han estat traduïts al català. A través de la citació bibliogràfica es pot saber quin és el seu idioma original. Igualment són meves totes les traduccions al català dels textos escrits originàriament en anglès, espanyol i francès.

5. En la vida de Tolstoi les dates varien en funció de si es donen segons el càlcul del calendari julià (antic estil) o gregorià (nou estil). El julià porta 12 dies de retard en relació al gregorià fins al segle XIX, i 13 dies el segle XX. El calendari rus utilitzava l'antic estil fins la revolució de 1917.

6. Cal remarcar que la bibliografia francesa sobre Tolstoi d'aquesta tesi és quantiosa, perquè després de la revolució russa de 1917 França va ser un dels principals països d'acollida de la burgesia russa que fugia del règim bolxevic. La concentració d'intel·lectuals russos a França, i l'interès per Rússia per part dels intel·lectuals francesos, va produir un esclat de publicacions sobre Tolstoi en llengua francesa.

7. Actualment hi ha un debat filològic entorn del terme «tenir cura» o «cuidar». Tot i que darrerament, després d'un llarg periple, s'ha admès l'ús de «cuidar» en català, el TERMCAT, per la seva genuïtat, recomana l'ús de «tenir cura» com a forma més precisa d'expressar la cura de les persones. Malgrat aquesta controvèrsia, els dos termes són acceptats i correctes en català.

⁵ Steiner G. Tolstói o Dostoievski. 2a ed. Madrid: Siruela; 2002. p. 53.

**PRIMERA PART: LA VIDA I LA FILOSOFIA MORAL
DE LEV TOLSTOI**

Capítol I

Les fonts documentals sobre Lev Tolstoi

Tolstoi s'ha convertit en un mite, la seva vida és una llegenda encastellada de la Humanitat; i la lluita contra ell mateix un exemple per la nostra generació, per totes les generacions.

Stefan Zweig

L'home ha mort, però la seva relació amb el món segueix repercutint en els homes.

Lev Tolstoi

1. Introducció

La Vanguardia del 18 de novembre de 1910⁶ es feia ressò d'una notícia que sacsejava tot un país de l'altra banda del món, la imminent mort del famós escriptor rus Lev Tolstoi a l'estació de tren d'Astapovo:

Un telegrama de les nou d'ahir al vespre, datat a Astapovo, deia que Tolstoi encara vivia, però que es trobava en estat crític; i que el seu cor batejava molt dèbilment; i a primera hora del matí un altre telegrama donà la notícia de la seva mort, sense afegir cap detall, i així tots diaris d'avui, han donat la notícia de la mort de Tolstoi, publicant a més a més alguns d'ells àmplies necrològiques. Tanmateix, pot afirmar-se que a dos quarts d'onze d'aquest matí Tolstoi encara vivia. [...] Sigui com sigui, els metges han diagnosticat que Tolstoi pateix una inflamació pulmonar de forma catarral, la qual i des d'un bon principi no ha permès que sorgís la més petita esperança sobre el desenllaç de la malaltia, tot i la forta constitució del malalt⁷.

¿Què ho fa que aquell home mort humilment, en una habitació cedida pel cap d'estació d'Astapovo, encara resti viu? O dit altrament, per què Tolstoi s'ha convertit en una figura immortal? Una possible resposta es podria trobar en la idea del francès Gabriel Marcel, el qual sosté que el que ens fa immortals és l'estimació, i per això escriu: «estimar algú és dir-li: 'Tu no moriràs mai'». Així, doncs, seguint Marcel, si Tolstoi no ha mort tal vegada sigui perquè es continua estimant la seva obra, les seves idees, el seu pensament, la seva vida, i

⁶ La data del rotatiu correspon al «nou estil».

⁷ El conde de Tolstoi. *La Vanguardia*. Divendres 18 de novembre de 1910. p. 9.

s'estima i es valora perquè Tolstoi encara avui ens situa davant les qüestions més essencials, més profundes i més actuals de la vida humana: el sentit de la vida, la veritat, l'amor, la justícia, la mort... La figura del rus és viva i entranyable universalment, perquè Tolstoi fou molt més que un novel·lista. Fou un «home excepcional» que amb el seu pensament —presentat en forma de novel·la, d'assaig, o encarnat en la pròpia vida— ha aconseguit que el món fos una mica diferent per a tots nosaltres.

Glosar amb poques pàgines la vida d'un personatge tan «especial» com la del comte Tolstoi, i analitzar-ne el pensament, no és una tasca fàcil, si hom s'hi vol endinsar amb la sensibilitat, el respecte i el rigor que exigeix l'aproximació global a qualsevol vida humana. Per conèixer la vida i el pensament de Tolstoi disposem d'un conjunt de fonts prou consistents per adquirir una visió fidel, tant de la vida com de les idees del patriarca de les lletres russes. Tanmateix la gran quantitat d'obres biogràfiques i d'estudis crítics sobre Tolstoi, contrasta amb l'escassetat d'estudis centrats en l'anàlisi del pensament filosòfico-religiós de l'escriptor rus.

En aquest apartat es presenten els resultats de la cerca bibliogràfica en relació amb les fonts biogràfiques i de pensament de Tolstoi. Avancem que aquí només ens centrem en els llibres de referència, i no pas en el conjunt d'articles que aborden també aquestes qüestions, perquè s'entén que aquestes obres són la base a partir de la qual s'estructuren i dialoguen els diferents articles. Tampoc no s'entra en el que Juan Carlos Rodríguez⁸ denomina el «Tolstoi fílmic»⁹, i que en l'era del DVD i Internet segurament és el més conegut, encara que sigui d'una forma sovint força esquemàtica o superficial.

Per ordenar d'una manera lògica aquestes fonts bibliogràfiques hem optat per dividir-les en dos grans blocs: d'una banda, les fonts biogràfiques, i de l'altra, les fonts de pensament. Es deixen a part, intencionadament, els estudis literaris

⁸ Rodríguez JC. Reflexiones sobre Tolstói. A: Krésova N, editor. Lev Tolstói en el mundo contemporáneo. Granada: Comares; 2011.

⁹ Per una aproximació fílmica a Tolstoi és recomanable el capítol «Una font argumental inesgotable per al cinema», en l'obra: Gutiérrez-Álvarez P. Lev Tolstoi: Aristócrata, cristiano y anarquista. Barcelona: Los Libros de la Frontera (Amèlia Romero Editora); 2011. p.137-160.

sobre l'obra. La presentació de les fonts biogràfiques queda estructurada en tres subapartats, d'acord amb l'origen de les fonts: *les fonts autobiogràfiques*, proporcionades pel mateix escriptor; *la informació obtinguda a partir de les persones del seu entorn més proper*, concretament de la seva família i dels seus deixebles i amics; i *les dades aportades pels nombrosos biògrafs* de Tolstoi. La presentació de les fonts de pensament es dividirà en dues parts: les obres de pensament escrites per Tolstoi; i els estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi. Cal tenir present que algunes biografies de l'autor rus són una combinació de biografia i estudi crític; serà el pes d'un o altre aspecte el que decantarà el lloc en la classificació.

2. Fonts biogràfiques sobre Tolstoi

2.1 Fonts autobiogràfiques

Els biògrafs, tot i que pretenen fer un relat real i veraç de la vida de la persona escollida, han d'explicar la vida d'un altre. La seva és una mirada exterior, «des de fora». Una mirada valuosa però amb una limitació important: fins a quin punt el biògraf pot penetrar, interpretar i comunicar l'essència d'una vida aliena? Amb Tolstoi es té la gran sort de poder conèixer l'escriptor, per dir-ho d'alguna manera, «des de dins», perquè es disposa d'un conjunt de fonts d'informació autobiogràfiques molt importants: els seus *Diaris*¹⁰, la seva correspondència¹¹ i, naturalment, també la seva obra. L'obra completa de Tolstoi és d'àmplies dimensions, i compta amb un total de noranta volums. Aquest fet és natural perquè ell no entenia la vida sense l'escriptura, o encara més ben dit, no podia viure sense l'escriptura. Per això repetia que «escriure no és difícil, allò difícil és no escriure». Tolstoi era un home de tarannà reflexiu que en la línia de Sòcrates considerava que «només una vida examinada té sentit», però en aquest camí paral·lel a Sòcrates l'escriptor rus queda atrapat en una mena d'angoixa existencial que el corseca interiorment i paralitza el seu ésser, i llavors l'escriptura es converteix en una forma de vida, en un mitjà de reflexió i

¹⁰ Tolstói L. *Diarios (1847-1894)*. Barcelona: Acantilado; 2003. / Tolstói L. *Diarios (1895-1910)*. Barcelona: Acantilado; 2003. Aquestes obres en espanyol contenen només una selecció dels seus *Diaris*.

¹¹ Tolstói L. *Correspondencia*. Barcelona: Acantilado; 2008. Es tracta també d'una selecció.

de diàleg amb ell mateix, per fer més suportable el pes feixuc de l'existència. Molts dels estudiosos de Tolstoi consideren que en ell l'escriptura és una forma de *catarsi*, com ho fou també per molts dels qui van patir l'horror de l'holocaust nazi. Primo Levi, presoner al camp d'extermini d'Auschwitz, per exemple, ens diu que va escriure *Si això és un home* per dues «necessitats»: fer partícips els altres de la història viscuda en els camps d'extermini, i per la necessitat d'un *alliberament interior*¹². O el mateix Jorge Semprún en *L'escriptura o la vida*¹³ defensa, a partir de la seva experiència al camp de concentració de Buchenwald, el fet d'escriure com una ascési, com una forma de redempció espiritual quan diu que «aquest és sens dubte el camí de l'escriptor [...] la seva ascési: escriure fins acabar amb tota aquesta mort»¹⁴. Semprún escriu per integrar en la seva pròpia vida el pes de la memòria del mal¹⁵.

Elie Wiesel, premi Nobel de la pau l'any 1986, que també fou deportat juntament amb la seva família als camps d'Auschwitz i Buchenwald, quan es pregunta per què va escriure el llibre *La nit*, respon:

¿Per no tornar-me boig o, al contrari, per tornar-m'hi i poder entendre millor la bogeria, la gran, la terrorífica, la que en altre temps havia fet irrupció en la història i en la consciència d'una humanitat que oscil·la entre el poder del mal i el sofriment de les seves víctimes? [...] Alguns lectors em diuen que si he sobreviscut ha estat per escriure aquest llibre. [...] Tanmateix, com que he sobreviscut, em cal donar un sentit a la meva supervivència ¿Per ventura ha estat per esbrinar aquest sentit que he posat sobre el paper una experiència on res no tenia sentit? [...] Només sé que, sense aquesta obra, la meua vida d'escriptor, o la meua vida simplement, no hauria estat la que és¹⁶.

La vida de Lev tampoc hauria estat la que fou sense l'escriptura, i segurament tampoc hauria sobreviscut sense la seva ploma. Tolstoi vivia gràcies a la paraula escrita, perquè la paraula era la seva única manera d'estar en el món. Aquesta necessitat vital per convertir la vida en una narració donà lloc a la

¹² Levi P. *Si això és un home*. 3a ed. Barcelona: Edicions 62; 2004. p. 19-20.

¹³ Semprún J. *La escritura o la vida*. Madrid: Austral; 2015.

¹⁴ *Ibidem*. p. 183.

¹⁵ Alonso G, Gordón J. Entrevista inédita con Jorge Semprún. Libro interminable de la memoria [Internet]. *Revista de la Universidad de México*. 2011;89:61-64. Disponible a: <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/8911/pdf/89alonso.pdf> [Consulta 18 de juliol de 2015].

¹⁶ Wiesel E. *La trilogia de la nit*. *La nit – L'alba – El dia*. Barcelona: Columna; 2009. p. 9-10.

redacció de grans novel·les, però també a una suma de textos autobiogràfics molt completa, molt transparent i, a la vegada, molt subjectiva.

Tolstoi va iniciar el seu *Diari* quan era un jove que no arribava a la vintena, i el va continuar gelosament fins al final de la seva vida. Es podria dir que Tolstoi, a més de viure la seva vida, la va escriure gairebé tota sencera, perquè com acabem de veure aquesta era la seva forma de vida. Stefen Zweig, a partir d'un fragment del *Diari* del jove de dinou anys, diu:

El seu afany d'investigació elemental es dirigeix des d'una edat molt primerenca envers ell mateix: «Em vull conèixer més i més». [...] Un home tan fanàtic de la veritat com Tolstoi no pot ser altra cosa que un apassionat autobiògraf. [...] Aquest afany d'autoobservació de Tolstoi es remunta tan enrere com la seva pròpia consciència. Comença ja en el cos rosat i maldestre del nen, fins i tot abans de dominar el llenguatge, i conclou als vuitanta-tres anys¹⁷, en el llit de mort, quan la paraula pretesa no li respon. Dins d'aquest espai enorme que abraça des del silenci del principi fins el del final, no va existir un instant sense parla ni escriptura¹⁸.

Sense els *Diaris* de Tolstoi tindríem una altra imatge del personatge. Pocs autors de la talla del rus, al llarg de la història, s'han fet tan transparents a l'hora de mostrar la pròpia vida, amb totes les grandeses i alhora amb totes les misèries. L'escriptor rus Anton P. Txékhov en fa una valoració molt especial quan afirma: «Aquests no són els diaris d'un ésser humà, sinó d'un superhome, un Júpiter».

Una altra font d'informació autobiogràfica molt important per resseguir la vida de Tolstoi és la seva correspondència, que també té un valor literari i filosòfic destacable. Actualment es conserven més de deu mil cartes de l'escriptor, sense comptar les que s'han extraviat o perdut. Són cartes adreçades majoritàriament a la seva família, però també hi ha molta correspondència amb grans personatges de l'època i amb els seus deixebles i amics, que permeten descobrir un Tolstoi especialment polièdric. Segons Selma Ancira «Lev Tolstoi fou, sense cap mena de dubte, d'entre tots els novel·listes russos del segle

¹⁷ Tot i que Stefen Zweig afirma que Tolstoi va viure fins els vuitanta-tres anys, en realitat en va viure vuitanta-dos.

¹⁸ Zweig S. op. cit. p. 264, 267.

XIX, el que ha deixat una herència epistolar més copiosa»¹⁹. Només cal recordar que dels noranta volums que conformen la seva obra completa²⁰, trenta-dos són de correspondència. A través de les seves cartes podem captar quina era la quotidianitat de l'escriptor, quines eren les seves idees, com naixien els esborranys de les seves grans novel·les, quines inquietuds religioses i espirituals tenia.

En aquest conjunt de fonts s'hi ha d'inserir també el recull d'entrevistes publicades en els diaris i les revistes russes, i que mostren l'opinió del cèlebre novel·lista. Jorge Bustamante, que n'ha preparat una selecció de vint-i-quatre per a l'edició en castellà, sota el títol *Converses i entrevistes. Trobades a Iásnaia Poliana*²¹, explica que a finals del segle XIX els diaris russos van començar a publicar entrevistes periodístiques, i Tolstoi fou un dels primers personatges a ser entrevistat de forma continuada. Tanmateix, aquest material va quedar totalment dispers i durant anys romangué desconegut fins i tot pels estudiosos de Tolstoi. Fou Vladimir Laksin, crític i historiador de la literatura, qui les va compilar en un volum de més de quatre-centes cinquanta pàgines. En total va recollir cent sis entrevistes amb Tolstoi publicades a Rússia entre els anys 1885 i 1910. Les entrevistes contenen una gran varietat de temes: política, religió, filosofia, aspectes de la cultura russa i universal, literatura, música, pintura, ciència. També hi ha moltes respostes als seus detractors i detalls importants sobre la seva vida quotidiana.

Ivan Bunin²² explica que en l'obra autobiogràfica *Primers records*, un text inacabat escrit pel mateix Tolstoi, a petició del seu deixeble i biògraf Pàvel Biriukov, hi trobem una fórmula curiosa d'explicar la seva trajectòria vital. L'escriptor dividia la seva vida en períodes de set anys, corresponents tant a l'evolució espiritual com fisiològica. El primer període és la infància; el segon comprèn la primera joventut; et tercer, l'adolescència; el quart (dels 21 al 28

¹⁹ Tolstói L. Correspondencia. op. cit. p. 9.

²⁰ «Les obres completes de Lev Tolstoi es van compilar a Rússia entre 1928 i 1958, fins arribar als 90 volums. Contenen novel·les, relats, obres de teatre, contes per nens, articles filosòfics i d'opinió, els diaris i correspondència». [Tolstói L. Conversaciones y entrevistas. Encuentros en Yásnaia Poliana. Madrid: Fórcola; 2012. p. 7].

²¹ Tolstói L. Conversaciones y entrevistas. Encuentros en Yásnaia Poliana. op. cit.

²² Búnin I. La redención de Tolstoi. Barcelona: Tartessos; 1943. p. 7-10.

anys), el servei militar i el debut de la seva carrera literària; el cinquè (dels 28 als 35 anys), l'abandonament de la vida militar, els viatges per Europa i el seu matrimoni; el sisè (dels 35 als 42 anys), la vida familiar i la publicació de *Guerra i pau*; el setè (dels 42 als 49 anys), les cures de salut, l'activitat contra la fam, la publicació d'*Anna Karènina*; el vuitè (dels 49 als 56 anys), l'aparició de les *Confessions*, el trasllat a Moscou, la coneixença de Vladímir Txertkov; el novè (dels 56 als 63 anys), la vida a Moscou, l'activitat literària; el desè (dels 63 als 70), les accions contra la fam, la renúncia als drets d'autor de totes les obres posteriors al 1881; l'onzè (dels 70 als 77 anys), la primera greu malaltia, la publicació de *Resurrecció*, l'excomunió; el dotzè (dels 77 fins a la seva mort, 82 anys), el testament secret, la fugida de lànsaia Poliana i la mort a Astapovo.

Com resumeix molt bé el mateix Mauricio Wiesenthal, l'escriptor rus considerava que hi havia quatre etapes fonamentals per comprendre la seva vida:

Primer, els anys innocents i radiants de la infància; després vint anys d'estupidesa i vanitat, marcats per la febre possessiva dels sentits, més tard, després del matrimoni, la vida familiar honesta i ordenada però terriblement egoista, sense cap altre horitzó que la tranquil·litat, el benestar personal i l'èxit; i, en darrer lloc, el que ell anomenava la seva «regeneració moral» i que, per bona part de la família, era un martiri perquè els obligava a viure amb un monjo herètic o un profeta bíblic²³.

En aquest conjunt de material autobiogràfic, cal pouar també de la seva obra. Igual com Diego Velázquez s'autoretrata en el quadre immortal de *Las meninas*, Tolstoi es projecta amb la mateixa intensitat, i amb la mateixa definició, en les seves obres, a través d'un munt de personatges autobiogràfics, com per exemple: l'Olenin, a *Els cosacs*; Andrei Bolkonski i Piotr Bezúkhov, segons les circumstàncies, a *Guerra i pau*; Konstantín Levin²⁴, a *Anna Karènina*; el príncep Nekhliúdob, a *Memòries d'un temptador*, Pózdnixev,

²³ Wiesenthal M. El viejo León. Tolstoi, un retrato literario. Barcelona: Edhasa; 2010. p. 210.

²⁴ Hi ha una àmplia bibliografia que defensa la projecció autobiogràfica de Tolstoi en el personatge de Levin a *Anna Karènina*. James Meek no ho desmenteix però fa un incís interessant: Si es llegeix *Anna Karènina*, la més gran de les dues grans novel·les de Tolstoi, a través d'un prisma biogràfic, la fórmula convencional de Levin = Lev Tolstoi sembla inadequada. També és cert que Vronski = Lev Tolstoi, com Tolstoi pensava que havia estat abans: un jugador, un llibertí, desitjós de mostrar-se en combat i en societat, un home per a qui la moral no era res i la propietat ho era tot. [Meek J. Tolstoi se'n va de casa. L'Avenç. 2010;361:33].

assassinat a part, a *La sonata a Kreutzer*, el Pare Sergi, en el llibre que porta el mateix títol; o també, en certa mesura, el príncep Nekhliúdiv, a *Resurrecció*, entre tants d'altres. Només cal recordar que Tolstoi s'estrena com a escriptor amb la publicació, a la revista *El Contemporani* (Sant Petersburg), de tres relats autobiogràfics: *Infància, Adolescència, Joventut*²⁵. L'humanista francès Rolland considera que no hi ha cap altra obra més lligada a la vida que la de Tolstoi, perquè gairebé sempre té un caràcter autobiogràfic²⁶. Hofmann i Pierre apunten que «cada obra de Tolstoi abunda en detalls autobiogràfics i constitueix un testimoni bonic dels seus pensaments i dels seus sentiments»²⁷. I Zweig, un dels biògrafs de Tolstoi, també afirma, amb encert, que la prosa de Tolstoi no significa altra cosa que una gran confessió única, continuada durant tota la seva vida²⁸.

2.2 Fonts del seu entorn més proper

L'aproximació a la vida de Lev Tolstoi, per ser completa i per veure'n tots els matisos, s'ha de fer integrant la mirada propera, «des dels costats», amb els relats narratius dels qui el van acompanyar en un moment o altre del transcurs de la seva trajectòria vital, especialment la seva família, els seus deixebles i els seus amics.

Entre els deixebles que més han contribuït a difondre la vida i la personalitat del rus, cal destacar Pàvel Biriukov²⁹, que fou alhora el biògraf «oficial» de Tolstoi. Va conèixer l'escriptor l'any 1884 i de seguida es va adherir, amb gran fidelitat, als ensenyaments religiosos del mestre. Uns anys més tard, a partir de 1906, Biriukov va començar a publicar materials sobre Tolstoi. El seu valuós treball ha quedat recollit en quatre volums sota el títol *Lev Tolstoi: vida i obra; memòries, records, cartes, fragments de diari, notes i documents biogràfics*³⁰. L'any 1911,

²⁵ Tolstoi L. Infancia. Adolescencia. Juventud. Madrid: Alianza; 2007.

²⁶ Rolland R. Vida de Tolstói. Barcelona: Acantilado; 2010. p. 13.

²⁷ Hofmann M, Pierre A. La vie de Tolstoï. 4a ed. París: Gallimard; 1934. p. 7.

²⁸ Zweig S. op. cit. p. 272-273.

²⁹ També trobem escrit Paul Birukoff o Pavel Biriukov en el mateix volum de l'obra de l'edició anglesa. [Birukoff P. The life of Tolstoy. op. cit.].

³⁰ Biriukov P. Léon Tolstoi: Vie et œuvre; Mémoires, Souvenirs, Lettres, Extraits du journal intime, Notes et Documents Biographiques. Charleston: Nabu Press; 2010.

després de la mort de l'escriptor, redacta la seva biografia: *La vida de Tolstoi*³¹. És una biografia especial, escrita per algú que va conèixer i estimar Tolstoi; presenta la vida del mestre des de l'inici fins al final, però el seu màxim objectiu, molt ben recollit en el prefaci de l'obra, és comprendre tota la vida de Tolstoi des del final, des de la fugida de Iàsnaia Poliana aquell 28 d'octubre de 1910. Per a un tolstià com ell no hi havia res més valuós, res més gran que la decisió —encara que fos a darrera hora— de viure d'acord amb els propis principis, i per això considera la fugida com «la conclusió majestuosa a una gran vida, que havia estat una constant lluita a favor de la veritat, la raó i l'amor»³².

Vladímir Txertkov, el deixeble i secretari personal de Tolstoi, que fou editor de les seves obres i fidel seguidor de la seva doctrina espiritual, és un dels principals coneixedors de la vida i del pensament, perquè va compartir amb ell, amb tota la intensitat possible, els últims trenta anys de vida. La correspondència que van mantenir és un material molt valuós per acostar-se sobretot al Tolstoi posterior a la gran crisi. Txertkov, un mes després de la mort del seu mestre, va escriure en un fulletó titulat *Els últims dies de Tolstoi*³³ les seves impressions davant la mort del gran escriptor a l'estació d'Astapovo. El fulletó, que havia vist la llum el gener de 1911, es va publicar a Moscou el 1922, i simultàniament es va traduir a l'anglès. En aquest opuscle el deixeble preferit de l'escriptor descrivia d'una manera commovedora com va ser el procés de mort del qui havia estat el seu mestre, en aquella estació perduda enmig de Rússia. En el pròleg Txertkov justifica així el seu projecte:

Des que vaig experimentar la joia i el consol de poder estar present durant els darrers dies de Lev Nikolàievitx Tolstoi, em sento empès, espiritualment i personalment, a compartir amb altres el que vaig sentir i veure. Lev Tolstoi i, molt més encara, Lev Tolstoi al seu llit de mort, atrau l'interès de moltíssima gent. Per aquesta raó s'ha d'esperar que tots aquells que conegueren Tolstoi durant aquells dies únics a Astapovo donaran a conèixer les seves impressions i records. Per part meva, intentaré en les pàgines següents exposar amb total simplicitat només allò que vaig veure amb els meus propis ulls. Deixaré a d'altres omplir amb els seus informes

³¹ Birukoff P. The life of Tolstoy. op. cit.

³² Birukoff P. The life of Tolstoy. op. cit. p. viii.

³³ Chertkov V. The last days of Tolstoy. Londres: Heinemann; 1922. Disponible a: <http://www.gutenberg.org/files/40260/40260-h/40260-h.htm> [Consulta 19 de juliol de 2015].

les llacunes del que va succeir durant la meva absència. Estaré content si he aconseguit transmetre al lector almenys una idea de la vida interior i exterior de Lev Tolstoi durant els seus darrers dies entre nosaltres³⁴.

El seu amic i traductor Aylmer Maude va publicar entre 1908-1910 una bona biografia sobre l'autor, *La vida de Tolstoi*³⁵, que l'any 1928, amb motiu del centenari del naixement, va ser revisada per la comtessa Tolstoi, i una de les seves filles. L'edició de 1928 inclou una ampliació de l'obra amb el relat dels últims dies de vida de Tolstoi i la seva mort, i aporta una anàlisi interessant en relació amb la culminació dels seus pensaments sobre la vida, l'art i la religió. Es tracta d'una biografia íntima, la d'un amic occidental que va passar vint-i-tres anys a Rússia. Maude transmet excel·lentment com fou la vida de Tolstoi i com la vida i el pensament queden impregnats en la seva obra. El mateix any, un altre amic proper, Tikhon Polner, publica l'obra *Tolstoi i la seva esposa*³⁶, una biografia poc acadèmica, molt subjectiva, perquè està escrita des de la coneixença amb Lev, per la qual cosa el relat és molt commovedor i està ple de detalls íntims. Polner comença la seva biografia en el moment en el qual Tolstoi ja és un escriptor reconegut i es casa amb Sofia Bers, per això el títol de l'obra serveix per acotar el període de descripció biogràfica.

Màxim Gorki, l'escriptor de la revolució russa, en el seu llibre a bastament conegut *Records de Tolstoi, Txékhov i Andréiev*³⁷ relata fragments de vida i impressions de tres grans escriptors russos, entre ells Lev Tolstoi, a partir de les trobades freqüents que havia mantingut amb tots ells. Amb Tolstoi aquests records oscil·len entre l'admiració per la gran figura de l'escriptor i, al mateix temps, la manca d'estima per una personalitat, segons Gorki, massa orgullosa i centrada en ell mateix. En aquesta obra l'autor defineix el rus d'aquesta manera: «Lev Tolstoi fou el més complex de tots els grans homes del segle XIX». Gorki, conscient de la gran complexitat de l'escriptor, és molt comprensiu amb la manera de ser i de fer de Sofia, l'esposa de Tolstoi, i en parla amb molt de respecte i sensibilitat:

³⁴ Chertkov V. The last days of Tolstoy. op. cit.

³⁵ Maude A. The life of Tolstoy. 2 vols. Londres: Oxford University Press; 1929-1930.

³⁶ Polner T. Tolstoy and his wife. Londres: Jonathan Cape; 1946.

³⁷ Gorki M. Recuerdos de Tolstói, Chéjov y Andréiev. Barcelona: Nortésur; 2009.

Quan es parla de la seva esposa convé recordar que, malgrat el seu temperament apassionat que és inherent a tot artista, Sofia fou la seva dona al llarg de gairebé mig segle. Ella fou, a més, el seu íntim, el seu fidel, i sembla, el seu únic amic. [...] El simple fet de la constància i la duració de la seva unió amb Tolstoi converteix Sofia en mereixedora de respecte per part de tots els veritables i falsos admiradors de l'obra i de la memòria del geni; per aquest motiu, tots aquests senyors que es dediquen a tafanejar en el «drama conjugal» de Tolstoi haurien de posar fre a les seves maledicències, als seus sentiments de rancor i venjança estrictament personals³⁸.

Ens hem referit als textos dels seus deixebles Biriukov i Txertkov, de l'amic Maude, i de l'escriptor Gorki, però no podem descuidar els *Diaris*³⁹ de la seva esposa, Sofia Bers (1844-1919), que va viure gairebé cinquanta anys al costat de l'artista colossal i, a la vegada, d'un home molt peculiar i molt complex. La vida de Tolstoi no s'explica ni es comprèn sense la seva relació matrimonial amb Sofia, la dona que el va ajudar a reeixir com a escriptor, i el va catapultar cap a la fama universal, però a la vegada, tot i que el va estimar sempre amb una veritable passió, no el va poder seguir en el seu procés interior de perfeccionament moral.

Sofia Andréievna Tolstaia (Bers de soltera; 1844-1919) va començar a escriure aquests diaris amb divuit anys, pocs dies després de contraure matrimoni amb l'escriptor Lev Nikolàievitx Tolstoi (1828-1910). [...] Sofia redacta la primera entrada, confessant els seus incipients dubtes i desil·lusions conjugals. Els diaris es tanquen el 19 d'octubre de 1919 — uns dies abans de la mort de l'autora, el 4 de novembre. [...] Així, doncs, el conjunt dels diaris de Sofia Tolstaia abasten ni més ni menys que cinquanta-set anys, dels quals quaranta-vuit van transcórrer a l'ombra — ampla, profunda i allargada— de Lev Tolstoi⁴⁰.

A més dels seus *Diaris*, entre 1904 i 1916, Sofia també va escriure *La meva vida*, unes memòries que ocupen més de mil pàgines, on revisa la seva vida al costat del seu marit. Aquest material es va considerar com irrellevant i per això no es va publicar. Durant vuit dècades aquests documents van estar confinats en arxius i eren inaccessible als investigadors de Tolstoi⁴¹. Per això l'aparició de *La meva vida* va obligar a reinterpretar l'autèntica relació entre Lev i Sofia. Segons Vitali Remizov:

³⁸ Gorki M. op. cit. p. 99-100.

³⁹ Tolstói S. *Diarios* (1862-1919). Barcelona: Alba; 2010.

⁴⁰ *Ibidem*. p. 13-14.

⁴¹ Popoff S. *Sofia Tolstói*. Barcelona: Circe; 2001. p. 14.

La meva vida representa una font inestimable per il·luminar la biografia i l'activitat artística de Lev Tolstoi. Ens permet determinar les dates de redacció de les seves obres, ens ajuda a comprendre el seu món interior i els fonaments de la seva conducta i de la seva creació. També ens apropa a l'entorn de l'escriptor, i ens introdueix en el cor de la tragèdia familiar que marcarà els darrers anys de la seva vida⁴².

En el marc d'aquesta relació Lev i Sofia van tenir tretze fills. D'entre tots aquests, Ilià Tolstoi (1866-1933), el tercer fill en la nissaga de germans, va ser el primer a publicar un llibre molt personal sobre la figura del seu pare: *Tolstoi, records d'un dels seus fills*⁴³ (1914). En aquesta obra fa un recorregut per tots els esdeveniments de la vida del seu pare des de la mirada d'un fill. És interessant la reflexió sobre la fugida del seu pare de l'àsnaia Poliana. Ell —com a hereu— l'atribueix a les tensions causades pel fet d'haver de fer testament. Més tard, el quart germà, Lev (1869-1945), va editar *La veritat sobre el meu pare. La vida i el pensament de Lev Tolstoi a partir dels records personals d'un dels seus fills*⁴⁴ (1923). L'obra del fill que portava el mateix nom que el pare, en un format a l'estil d'unes memòries personals, intenta explicar —sense entrar en valoracions a favor del pare o de la mare, com farà alguna de les seves germanes— qui va ser i què pensava Tolstoi, amb un relat molt íntim, i de vegades una mica adulterat, sobretot en el capítol que narra la relació que ell tenia amb el pare, i on Lev fill es defineix —contràriament al que va ser— com un tolstíà convençut⁴⁵. Els dos llibres tenen un valor sentimental important, però són poc valorats des del punt de vista del contingut.

Per filar prim en els judicis sobre el matrimoni Tolstoi-Bers, sovint molt estereotipats, és clau conèixer el llibre de la filla gran del matrimoni, Tatiana Tolstoi (1864-1950), que exercia un paper de medidora entre ells dos. En l'obra *Sobre el meu pare*⁴⁶ (1928) escriu el relat de la dinàmica establerta pels seus pares en un intent de fer «justícia» a les veritables relacions dins del

⁴² Tolstoï S. *Ma vie*. París: Syrtes; 2010. p. 7.

⁴³ Tolstoï E. *Tolstoï, souvenirs d'un de ses fils*. París: Calmann-Lévy; 1914. [Traducció a l'espanyol: Tolstoi I. *Tolstoi en la intimidad*. Buenos Aires: Futuro; 1946].

⁴⁴ Tolstoï L. *La vérité sur mon père. La vie et la pensée de Léon Tolstoï d'après les souvenirs personnels d'un de ses fils*. París: Stock; 1923.

⁴⁵ Mauricio Wiesenthal explica que Tolstoi es relacionava millor amb les seves filles que amb els seus fills, i tenia molt mala relació sobretot amb Lev, el qual considerava que era un pintor pretensions i un escultor mediocre que s'aprofitava de la fama paterna. [Wiesenthal M. *El viejo León*. op. cit. p. 247].

⁴⁶ Tolstói T. *Sobre mi padre*. Barcelona: Nortésur; 2010.

matrimoni, amb els fills, i a la tràgica fugida de Iàsnaia Poliana, aquella matinada del 28 d'octubre de 1910. Més tard es van publicar els diaris de Tatiana, sota el títol *La casa dels Tolstoi. Diaris de Tatiana Tolstoi*⁴⁷ (1951), amb entrades des de l'any 1878 fins al 1932.

Tatiana escriu un llibre sobre el seu pare, i de retop sobre la seva mare, per contrarestar —segons ella— les falsedats fetes públiques sobre la relació entre ells dos. La filla gran del matrimoni es considera un testimoni especialment autoritzat per narrar el que va passar realment amb els seus pares, perquè ella estava íntimament lligada a tots dos:

Durant els trenta-cinc anys anteriors al meu matrimoni, sempre vaig viure a casa. El meu pare em feia moltes confidències, sobretot en referència a la meva mare. Sabia que jo els estimava tots dos i que estaria disposada a fer l'impossible perquè visquessin en pau⁴⁸.

La més petita de les germanes Tolstoi, Aleksandra (1884-1979), que també havia estat secretària de Tolstoi, va publicar, sota el títol *La tragèdia de Tolstoi*⁴⁹, una biografia sobre el seu pare —també amb la voluntat de fer «justícia»— davant les acusacions de la seva mare envers el seu pare arrel de la publicació dels *Diaris íntims de Sofia*. Mentre Tatiana tenia una relació equidistant entre els seus progenitors, Aleksandra sempre havia mantingut una mala relació amb la seva mare, i per això fa una defensa aferrissada de la figura del pare. Així justifica en el pròleg el per què del seu llibre:

Durant la seva vida [es refereix a Sofia] sempre havia tingut por que la gent l'acusés d'haver estat una mala esposa, de no estar d'acord amb les idees del pare, d'amargar-li una mica la vida. Mirant de justificar-se a si mateixa, involuntàriament feia acusacions contra el pare. Per tant, el diari, sense ser —sento haver-ho de dir— del tot fiable, ha provocat la publicació d'una sèrie de llibres i d'articles desfavorables per a ell. Vaig sentir que era el meu deure dir a la gent el que jo sabia, perquè jo era l'única que va estar amb els meus pares durant els últims anys. Si em morís, ningú podria explicar la història. El propi pare no va dir gaire cosa sobre la seva vida

⁴⁷ Tolstoi T. *The Tolstoy Home: Diaries of Tatiana Sukhotin-Tolstoy*. Nova York: Columbia University Press; 1951.

⁴⁸ Tolstói T. *Sobre mi padre*. op. cit. p. 12.

⁴⁹ Tolstaya A. *The tragedy of Tolstoi*. Nova Haven: Yale University Press; 1933. A França aquest llibre es va publicar amb un títol diferent de l'anglès: *La meva vida amb el meu pare*. [Tolstoï A. *Ma vie avec mon père*. París: Editions Rieder; 1933].

familiar, i la meua mare amb cura va eliminar dels diaris de Tolstoi tot el que va escriure sobre ella⁵⁰.

L'aparició dels *Diaris* de Sofia, malgrat el que pugui dir esbiaixadament la seva filla Aleksandra, va representar un fet important per comprendre molt millor les relacions entre el matrimoni. Durant molts anys els biògrafs de Tolstoi van veure la comtessa amb «els ulls del marit», com assenyala Aileen Kelly. La publicació dels seus *Diaris* va obligar a molts dels qui escrivien sobre l'escriptor rus a repensar, i en alguns casos a modificar, la seva opinió respecte a Sofia⁵¹. *La meua vida*, com assenyala Vitali Remizov, no es tracta pas «d'una simple descripció d'experiències, d'una presa de consciència dels fets i del destí; [l'obra] és per Sofia Tolstoi una autoanàlisi, una temptativa per comprendre l'essència mateixa de la seva natura femenina»⁵². A través de *La meua vida* ens podem apropar —en paraules de Remizov— a la figura real de l'esposa de Tolstoi⁵³: «la companya fidel, la mare virtuosa esdevinguda víctima d'un geni tirànic que no va estimar mai res ni ningú, excepte ell mateix i la seva pròpia glòria»⁵⁴.

Com a fonts properes, però més indirectes, hi ha dos llibres publicats per Serguei Tolstoi, un dels trenta-un néts de l'escriptor, fill de Mikhaïl Tolstoi (1879-1944). Serguei fou president durant anys de la Societat Amics de Tolstoi. A través de les seves obres intenta donar a conèixer una mica més el perfil del seu avi. En *Tolstoi i els Tolstoi*⁵⁵ presenta catorze relats biogràfics del cercle familiar del novel·lista. En aquesta galeria de personatges hi apareix, per exemple, Pere Tolstoi, company de Pere el Gran; Ilià, l'avi que portava la roba a rentar i planxar a Holanda; Pelagueia, l'àvia que es feia llegir històries per un mugic cec... Sobre aquesta obra, el mateix autor ens diu que

⁵⁰ Tolstaya A. The tragedy of Tolstoi. op. cit. Prefece.

⁵¹ Shirer WL. Amor y odio. El tormentoso matrimonio de Sonia y Leo Tolstoi. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik; 2007. p. 11.

⁵² Tolstoï S. Ma vie. op. cit. p. 7.

⁵³ La moscovita Alexandra Popoff en el seu llibre sobre Sofia dibuixa molt bé la figura de l'esposa com a figura rellevant per a la història de la literatura. [Popoff S. Sofia Tolstoï. Barcelona: Circe; 2001].

⁵⁴ Tolstoï S. Ma vie. op. cit. p. 8.

⁵⁵ Tolstoï S. Tolstoï et les Tolstoï. París: Hermann; 1980. [Hi ha una traducció a l'espanyol: Tolstoï S. Los Tolstoi. Vidas apasionadas e insolitas en la saga familiar. Barcelona: Acuario; 1982].

aquesta no és una nova biografia de Lev Tolstoi sinó, més modestament, un assaig sobre el seu llinatge i sobre l'ambient particular en el qual va viure la seva família, la sèrie de personatges que constituïrien la matèria profunda de la seva obra⁵⁶.

En el segon llibre: *Els fills de Tolstoi*⁵⁷ Serguei presenta els retrats dels vuit fills de Tolstoi que van arribar a la vida adulta, i la relació que tenien amb el seu pare. La crítica que s'ha fet a aquest text és que el nét va néixer el 1911, i per tant no va conèixer personalment el seu avi, i sovint —com afirma Pierre Maury— construeix una imatge idealitzada de Tolstoi, i converteix les seves contradiccions en virtuts: per al nét, qualsevol contradicció queda integrada en un relat afalagador⁵⁸.

2.3 Fonts dels biògrafs

Una altra manera de conèixer la vida de Tolstoi és a través dels seus biògrafs, els quals amb una mirada «des de fora» intenten penetrar ben endins del personatge. Hi ha vides que passen totalment desapercibudes i d'altres que assoleixen un reconeixement extraordinari. El geni rus està en aquest segon bloc. Des de la seva mort i fins avui Tolstoi ha generat molt interès entre els biògrafs, i aquests, a través de les seves biografies, han aconseguit que molts lectors s'apassionessin amb la seva vida.

Entre els biògrafs de Lev Tolstoi cal destacar l'obra de Romain Rolland, premi Nobel de literatura l'any 1915, *Vida de Tolstoi*⁵⁹. Rolland, que va ser sempre un deixeble de Tolstoi des de la distància territorial, en aquesta biografia crítica, escrita en 1911⁶⁰, just després de la mort de Tolstoi, fa una aproximació concisa, profunda i ordenada sobre l'escriptor rus, des de l'admiració. Rolland considera que no es pot deslligar la vida de Tolstoi de la seva obra, i per això a mesura que descriu la vida també analitza l'obra i el pensament que se'n

⁵⁶ Tolstoï S. Los Tolstoi. Vidas apasionadas e insolitas en la saga familiar. op. cit. p. 5.

⁵⁷ Tolstoï S. Les enfants de Tolstoï. París: Perrin; 1989.

⁵⁸ Maury P. Serge, le petit-fils. Le Soir. Dissabte 30 de desembre de 1989. p.18.

⁵⁹ Rolland R. Vida de Tolstoï. Barcelona: Acanalado; 2010.

⁶⁰ El 1928 Romain Rolland, amb motiu del centenari de la mort de Tolstoi, va publicar de nou aquesta obra, augmentada i corregida. Les edicions actuals corresponen al volum editat el 1928. L'edició francesa [Rolland R. Vie de Tolstoï. París: Albin Michel; 2010] conté un llistat cronològic de les obres de Tolstoi que l'edició espanyola ha omès [Rolland R. Vida de Tolstoï. Barcelona: Acanalado; 2010].

deriva. Aquest creuament entre vida, obra i ideologia converteixen el text en un volum imprescindible per comprendre globalment la figura de l'escriptor, i tot el que aquesta figura ha representat per a Rússia, Europa, i el món sencer. *Vida de Tolstoi* és una biografia, i al mateix temps un assaig literari i filosòfic exemplar, que compta amb una extensa quantitat de cites extretes dels textos de Tolstoi. Com a colofó, el treball del francès inclou un apèndix amb les notes sobre les obres pòstumes de Tolstoi. S'hi recull un text breu on s'il·lustren les relacions de Tolstoi amb Àsia (Xina, Japó i Índia), i la carta de Tolstoi a Gandhi, escrita dos mesos abans de la seva mort⁶¹.

Romain Rolland, que formava part del conjunt de joves europeus que se sentien seduïts per Tolstoi, ens recorda que no l'admiraven només per la seva qualitat literària:

Nosaltres no en teníem prou d'admirar l'obra: la vivíem, era nostra. Nostra, per la seva vida ardent, per la seva joventut d'esperit. Nostra, pel seu desencant irònic, la seva implacable lucidesa, la seva obsessió per la mort. Nostra, pels seus somnis d'amor fraternal i de pau entre els homes. Nostra, per la seva terrible acta d'acusació contra les mentides de la societat, i pel seu realisme, i pel seu misticisme. Per l'alè de la naturalesa, per la seva sensibilitat envers les forces invisibles, pel vertigen que li produeix l'infinit⁶².

El nordamericà Nathan Haskell Dole, escriptor, editor i traductor, en 1911 a partir del material autobiogràfic de Tolstoi i la informació compilada per Biriukov va intentar reconstruir la vida de l'escriptor amb l'obra *La vida de Lev N. Tolstoi*⁶³. Dole va elaborar una biografia completa, però sense fer grans anàlisis de la seva obra escrita.

Poc temps després, l'americà George R. Noyes, un estudiós del món eslau, que es va convertir al llarg de la seva vida en un dels principals experts de la

⁶¹ El francès Michel Cadot és autor d'un article en el qual fa una anàlisi interessant del valor de l'obra de Romain Rolland. [Cadot M. La vie de Tolstoï par Romain Rolland premier essai de synthèse français après la mort de l'écrivain. A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoï cent ans après. París: Institut d'Études Eslaves; 2011. p. 37-42].

⁶² Rolland R. Vida de Tolstói. op.cit. p. 11.

⁶³ Dole NH. The Life of Count Lyof N. Tolstoï. Nova York: Crowell; 1911.

cultura russa, l'any 1918 va publicar una biografia sobre *Tolstoi*⁶⁴. Amb aquesta obra apropava al públic americà la vida de l'escriptor rus just en un moment en què ja es coneixia i es valorava la seva obra literària. Els materials de base d'aquesta biografia tan erudita són els *Diaris* i la correspondència de Tolstoi, i també les obres de Biriukov, Maude, Dole i Rolland.

Passat un quart del segle XX, apareix la que es considera la primera gran biografia russa de Tolstoi, elaborada per l'escriptor i crític literari Víktor Txklovski, *Lev Tolstoi*⁶⁵, i que no es traduirà al francès fins l'any 1970. És una biografia molt completa de la vida de Lev, narrada cronològicament, pas a pas, des de la infància fins a la mort, amb una mirada essencialment política, i molt poc religiosa. Txklovski, a més a més de posar l'accent en el paper que ha tingut el novel·lista en l'àmbit de la literatura universal, com fan la majoria de biografies i estudis literaris, accentua sobretot l'aspecte social i polític de l'escriptor, i el pes que les seves accions socials van tenir en la transformació de Rússia, des de la perspectiva del comunisme. Aquesta biografia ideològica aconsegueix amagar la dimensió religiosa de Tolstoi. En aquest sentit, el punt de partida del treball de Txklovski són dos dels articles⁶⁶ que Lenin (Vladímir Iliix Uliànov) va dedicar al patriarca de les lletres russes, a qui reconeixia com un dels promotors de la revolució russa.

Vladimir Pozner en *Tolstoi és mort*⁶⁷ (1929) presenta el recull original dels telegrams que es van enviar des de l'estació d'Astapovo durant els set dies que Tolstoi hi romangué, de l'1 de novembre al 7 de novembre de 1910. Per comprendre els esdeveniments d'Astapovo, Pozner, d'una manera molt original, intercala les informacions telegràfiques amb la descripció dels fets més rellevants dels quaranta-vuit anys de matrimoni amb Sofia Bers. L'alternança

⁶⁴ Noyes GR. Tolsoy. Nova York: Dover; 1968.

⁶⁵ Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 1 (1828-1870). París: Gallimard; 1969 / Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 2 (1870-1910). París: Gallimard; 1970.

⁶⁶ Entre 1908 i 1911 Lenin va escriure una sèrie d'articles sobre Tolstoi: *Lev Tolstoi, mirall de Revolució russa*; *Lev Tolstoi*; *Lev Tolstoi i el moviment obrer contemporani*; *Tolstoi i la lluita proletària*; *Lev Tolstoi i la seva època*. La biografia de l'escriptor rus elaborada per V. Txklovski utilitza de base pel seu treball els dos primers articles de Lenin; un escrit amb motiu del vuitantè aniversari del gran novel·lista i el segon com a conseqüència de la seva mort. El recull d'articles escrits per Lenin es poden trobar en el volum: Lenin VI. La literatura y el arte. Moscó: Mir; 1976.

⁶⁷ Pozner V. Tolstoi est mort. Documents inédits. París: La Bibliothéque Française; 1935.

dels textos ajuden realment a comprendre la mort de Tolstoi a través de la seva vida.

Hofmann i Pierre, en la seva biografia *La vida de Tolstoi*⁶⁸ (1934), pretenen aproximar-se a la trajectòria de l'escriptor, tot recreant l'atmosfera psíquica i moral que acompanyà Tolstoi des de la naixença fins la mort. Per elaborar la biografia aquests dos autors es basen sobretot en les obres de Tolstoi, pel seu caràcter autobiogràfic, amb l'objectiu que el lector es retrobi amb l'ànima de l'escriptor, per això les referències a la seva obra —igual com fa Romain Rolland— són molt quantioses. També utilitzen els documents autobiogràfics com els *Diaris* i la correspondència, les fonts memorístiques dels qui el van conèixer, i les biografies escrites prèviament. En resseguir la vida de Lev, el duo Hofmann i Pierre, donen més valor al treball del literat que no pas al del pensador.

Més tard, l'anglès Gerald Abraham a *Tolstoi*⁶⁹ (1935) confecciona una biografia del novel·lista rus molt breu, molt esquemàtica i, al mateix temps molt condensada. A través dels nou capítols de l'obra, Abraham no vol aprofundir en la vida de l'escriptor, sinó que intenta donar unes pinzellades ràpides, però ben traçades, sobre la seva complexa trajectòria vital d'un dels grans genis de les lletres russes.

L'escriptor francès François Porché, considerat com un bon biògraf, a *Retrat psicològic de Tolstoi*⁷⁰ (1935) s'apropa a la vida de l'escriptor rus amb una fina capacitat de penetració psicològica, perquè aquest és, precisament, l'objectiu del biògraf: conèixer bàsicament la vida íntima, psicològica de Tolstoi. Molt oportunament, abans d'iniciar la descripció biogràfica, Porché recorda la frase de Sainte-Beuve, «Per què retrocedir davant l'expressió total de la naturalesa humana en la seva veritat? Veurem sempre l'ídol i mai l'home?» El francès presenta, amb una estructura organitzada en tres parts (la joventut, el regnat de Sonia i el profeta de la no-violència), la figura controvertida del gran novel·lista

⁶⁸ Hofmann M, Pierre A. La vie de Tolstoï. op. cit.

⁶⁹ Abraham G. Tolstoy. Londres: Duckwoerth; 1935.

⁷⁰ Porché F. Tolstói. Retrato Psicológico. Buenos Aires: Losada; 1958.

amb totes les seves llums i ombres, totes molt desconcertants quan es penetra en la intimitat de l'artista. En aquesta extensa biografia, a través de l'anàlisi psicològic de l'autor, es pot comprendre perquè l'obra de Tolstoi continua essent tan vital i com l'exemple de la seva vida es manté vigent.

En aquest conjunt de biografies que van veure la llum en la primera meitat del segle XX, hi hem de sumar la d'Ivan Bunin, un altre premi Nobel de literatura aconseguit l'any 1933. El treball de Bunin, titulat *La redempció de Tolstoi*⁷¹ (1937), vol presentar amb força la dimensió religiosa de Tolstoi. Pàgina a pàgina es ressegueix l'amplitud de la vida des de la perspectiva de la redempció, de l'alliberament de la culpa, perquè Bunin creu que tota la vida del literat no fou més que una redempció que acabà a Astapovo. Des de la infància fins a la vellesa, Tolstoi carrega a les seves espatlles el sentiment de culpa del qui viu com no toca, però amb el desig de viure com toca, i no s'amaga davant aquesta contradicció que li genera un pes feixuc a la consciència. Fixem-nos què escriu el mateix Tolstoi:

Una biografia escrita com es fa habitualment, deixant en silenci tot el cantó viciós i culpable de la meua vida, seria fals, i si cal escriure-la, cal dir tota la veritat. Només una biografia d'aquesta classe —per vergonyós que pugui ser escriure-la— pot ser d'algun profit per als seus lectors⁷².

A Romain Rolland, del qui acabem de destacar la seva obra, se'l defineix com a mestre de biògrafs, i ho fou especialment de Stefan Zweig, el qual també va escriure una biografia poc convencional sobre Tolstoi a *Tres poetes de les seves vides. Casanova, Stendhal, Tolstoi*⁷³ (1938). Lluny de qualsevol narrativa típicament cronològic-descriptiva, però amb una lògica interna sòlida, Zweig construeix un relat viu, original i analític sobre els aspectes que considera clau per entendre la vida i el pensament de l'escriptor rus, definit com «un exemple d'heroi ètic, una figura perfecta». A partir de les «memòries» de Tolstoi, Zweig prescindeix de tot allò que li sembla superflu per acabar analitzant allò essencial del perfil moral del novel·lista. Més endavant es veurà com les

⁷¹ Búnin I. La redención de Tolstoi. op. cit.

⁷² Gillès D. Tolstoi. Barcelona: Juventud; 1963. p. 5.

⁷³ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói. Barcelona: Austral; 2013.

interpretacions biogràfiques de Rolland i Zweig entren en contradicció en alguns aspectes.

El britànic Leon Derrick, que morí de tuberculosi als trenta-sis anys, va obtenir una bona reputació com a biògraf amb l'obra *Tolstoi, la seva vida i la seva obra*⁷⁴ (1944). A partir de la idea de Nietzsche que «tota gran filosofia és en darrer terme una confessió, un relat personal involuntari», Derrick descriu fil per randa la vida i l'obra de Lev Tolstoi com si fos una confessió, però així com és molt detallista en el relat sobre els esdeveniments biogràfics, aprofundeix poc en l'anàlisi de l'obra de Tolstoi. Es tracta d'una biografia completa, d'estil elegant i escrita des de l'objectivitat.

L'americà Ernest J. Simmons, a *Lev Tolstoi*⁷⁵ (1946), ofereix una biografia molt completa de Tolstoi dividida en quatre grans parts: de la infància a la joventut, del pas per la universitat fins al casament, de la vida familiar a l'explosió de la crisi espiritual, i del pensador religiós fins a la mort. El relat biogràfic de Simmons va acompanyat d'una anàlisi interessant sobre les tres grans obres literàries del rus, i d'algunes obres de pensament com *Confessió*, *El Regne de Déu és en vosaltres* o *Què és l'art?* El treball de l'americà es concreta en una biografia molt ben estructurada, però amb una tendència clara a la descripció literària i poca a l'anàlisi filosòfica.

L'escriptor i traductor francès Boris Metzger, l'any 1950 va publicar una nova biografia del literat rus, amb el títol *Tolstoi*⁷⁶. A través de vint-i-un capítols ordenats cronològicament, presenta d'una manera breu, però alhora completa, la vida de Tolstoi, amb un estil realment objectiu, sense cap apreciació personal sobre l'escriptor rus. Metzger no fa ni tan sols una introducció a la seva obra per expressar els motius pels quals escriu sobre Tolstoi, però si hi ha algun aspecte que debilita aquesta biografia, hauríem de dir que el seu autor omet alguns aspectes rellevants de la relació entre la vida i l'obra del gran escriptor.

⁷⁴ Derrick L. Tolstoy, his life and work. Londres: Routledge; 1944.

⁷⁵ Simmons EJ. Leo Tolstoy. Londres: John Lehmann; 1949.

⁷⁶ Metzger B. Tolstoï. París: Tallandier; 1950.

Les dues grans biografies de la segona meitat del segle XX són la del belga Daniel Gillès, *Tolstoi*⁷⁷, i la del francès d'origen rus, Henri Troyat⁷⁸, amb el mateix títol, *Tolstoi*⁷⁹. La primera és de l'any 1959 i la segona de 1965. Tant la biografia de Gillès com la de Troyat destaquen per l'ordenació cronològica i sistemàtica de la vida de Tolstoi. Ambdós autors utilitzen un to descriptiu, que intenta moure's en el terreny de la fidelitat i de la neutralitat dels fets, a l'estil de Metzel. Així com Rolland, Zweig, Txklovski, o el mateix Bunin —amb el seu ull crític i interpretatiu— van més enllà de la narració dels fets, Gillès i Troyat utilitzen un punt de vista més imparcial, i s'allunyen de la interpretació crítico-subjectiva dels fets. De tota manera entre els dos biògrafs hi ha una gran diferència: l'obra de Troyat triplica en volum de pàgines la del belga. Possiblement el treball de Troyat, que és autor també d'una sèrie de valuoses biografies de grans figures literàries i històriques russes, sigui la biografia més extensa, més completa i més detallada que tenim a l'abast actualment de l'escriptor de làsnaia Poliana.

Les biografies més recents de Tolstoi estan escrites amb un nou estil. Es nota que són fruit d'un altre moment històric, i es dirigeixen a un públic allunyat tant de l'autor com de l'època en la qual va viure. Entre les més rellevants caldria destacar, tot i que no és una biografia cronològico-sistemàtica a l'estil clàssic, l'obra de Martine de Courcel, *Tolstoi. L'impossible coincidència*⁸⁰. Es tracta d'una biografia molt minuciosa en la qual s'analitza la figura i la vida del literat amb l'objectiu d'arribar a comprendre, «per què aquest home de vuitanta-dos anys, reconegut com un dels més grans escriptors del seu temps i que era la *consciència de la humanitat*»⁸¹ va abandonar làsnaia Poliana pocs dies abans de la seva mort. La hipòtesi inèdita d'aquesta obra defuig les explicacions més típiques de la fugida; uns sostenen que va marxar per les tensions amb la seva esposa i els altres, perquè volia viure d'acord amb els seus ideals. Martine de Courcel sosté que la missió de Tolstoi a la terra no era pas salvar la humanitat, sinó escriure, i l'escriptor marxa de casa seva, simplement, perquè tal com vivia

⁷⁷ Gillès D. Tolstoi. op. cit.

⁷⁸ Henri Troyat (1911-2007) és el pseudònim de Lev Aslànovitx Taràssov. La seva família va exiliar-se a França quan ell tenia set anys.

⁷⁹ Troyat H. Tolstoi. París: Fayard; 1965.

⁸⁰ De Courcel M. Tolstoi. L'impossible coincidence. París: Hermann; 1980.

⁸¹ De Courcel M. Tolstoi, L'impossible coincidence. op.cit. p.7.

a làsnaia Poliana no es podia concentrar en el que havia de fer: escriure!⁸². Aquesta és la idea que hem subratllat suara: la vida de Tolstoi està en l'escriptura, és la seva forma de vida, l'única possible.

En aquestes obres més recents és interessant destacar la biografia-estudi de Tolstoi, de l'escriptor i crític literari italià Pietro Citati, autor d'altres biografies molt ben valorades. Amb l'obra *Tolstoi*⁸³ va aconseguir el premi *Strega*. Citati ens ofereix una biografia rigorosa, però a la vegada àgil, tan delicada que Federico Fellini l'ha arribat a definir com «un miracle». També s'hi podria afegir l'obra del londinenc Andrew Norman Wilson, *Tolstoi: Una biografia*⁸⁴, publicada el 1988 i reeditada el 2001. Aquesta extensa biografia, que va merèixer el premi *Whitbread Book* l'any 1988, tot i que és una lectura interessant i amena, que ens acostava a «un altre Tolstoi», descriu la vida del literat amb una visió excessivament dramàtica i tracta alguns episodis importants de la seva vida amb certa frivolitat. No en va s'ha definit Wilson com el «biògraf juganer» de la vida de Tolstoi.

Just abans de tancar el segle apareix una biografia, *Tolstoi*⁸⁵, escrita per Michael Aucouturier, professor emèrit de llengua i literatura russa a la Universitat de París IV a La Sorbona, i un dels grans especialistes de l'obra de Tolstoi. Tres grans característiques la defineixen: primera, la descripció biogràfica està molt ben contextualitzada històricament; segona, elabora un retrat de Tolstoi molt pedagògic, això sí, amb una clara tendència literària. En l'aspecte pedagògic es podria dir que és de les millors; tercera, és una obra original, sobretot per les il·lustracions interessants que acompanyen el text i reforcen l'aspecte pedagògic de la narració. Dos anys més tard, Elena Aparicio publica *L.N. Tolstoi*⁸⁶, una biografia molt breu, però molt interessant, de la vida de l'escriptor rus a partir de les seves obres literàries. L'anomena «biografia

⁸² Nina Nikítina en el seu article *Fugida de Tolstoi com a permuta de realitats*, també considera que «les arrels del seu èxode s'han de buscar en el particular mode tolstià de viure la seva labor literària com una espècie d'acte sagrat [...] La màgia del número '28' no sols fou inevitable sinó concloent. Feia temps que Tolstoi havia comprès que ja ho havia dit TOT». [Nikítina N. *Huida de Tolstói como permuta de realidades*. A : Kréssova N, editor. *Lev Tolstói en el mundo contemporáneo*. Granada: Comares; 2011].

⁸³ Citati P. *Tolstoi*. Milano: Gli Adelphi; 1983.

⁸⁴ Wilson AN. *Tolstoy: A biography*. Nova York: Norton & Company; 2001.

⁸⁵ Aucouturier M. *Tolstói*. París: Seuil; 1996.

⁸⁶ Aparicio E. *L.N. Tolstói*. Madrid: Ediciones del Otro; 1998.

literària». El text s'acompanya d'un quadre cronològic de la vida i l'obra de Tolstoi, i d'una selecció de textos de l'autor per aproximar-se a la literatura del prodigi rus.

El 1997 l'americà William L. Shirer presenta una biografia insòlita no tan sols sobre Tolstoi, sinó també de la seva esposa, sota un títol provocatiu: *Amor i odi. El turmentós matrimoni de Sònia i Lev Tolstoi*⁸⁷, on analitza el geni de les lletres russes en relació amb qüestions com l'amor, el sexe i la mort, temes centrals en la seva vida quotidiana. Shirer explora d'una manera amena, atractiva i fiable la relació d'amor i d'odi entre el matrimoni Tolstoi, en una espècie de biografia doble.

La celebració del centenari de la mort de Tolstoi va impulsar tant la reedició de les seves obres com l'aparició de noves biografies. Entre les més destacables del segle XXI, cal situar la biografia *Amb Tolstoi*⁸⁸, del prestigiós escriptor francès Dominique Fernandez, membre de l'Acadèmia Francesa. Es tracta d'una obra, escrita amb una gran finor, que combina la tècnica biogràfica amb la novel·la i la crítica literària. Fernandez és molt hàbil i profund en l'anàlisi literària, i en certa manera també en l'anàlisi filosòfica, de les obres de Tolstoi.

Una altra biografia reconeguda és *Tolstoi. Una vida russa*⁸⁹, de Rosamund Bartlett, narrada per una gran coneixedora de la cultura russa, particularment de la literatura i de la música. La londinenca presenta la vida de Tolstoi d'una manera àgil en el context històric, social i cultural de l'època. D'aquesta obra cal valorar especialment l'epíleg. L'autora segueix cronològicament els esdeveniments vinculats a la vida de Tolstoi, precisament després de la mort de Tolstoi, amb l'objectiu de fer-nos prendre consciència de l'enorme influència espiritual de la seva figura, tant dins com fora de Rússia.

Amb motiu de l'efemèride del centenari, l'escriptor barceloní Mauricio Wiesenthal, amb un gran coneixement tant de la vida com de l'obra de Tolstoi,

⁸⁷ Shirer WL. Amor y odio. op. cit.

⁸⁸ Fernandez D. Avec Tolstoi. París: Bernard Grasset; 2009.

⁸⁹ Bartlett R. Tolstoy. A Russian Life. Londres: Profile Books; 2010.

també va publicar una biografia crítico-literària, *El vell Lev. Tolstoi, un relat literari*⁹⁰. Aquest volum, escrit amb una gran sensibilitat i una gran admiració, recull alguns passatges de la vida de Tolstoi amb un objectiu molt concret,

reivindicar Tolstoi com un dels grans mestres de la civilització del nostre temps, com un home que més enllà d'haver-nos llegat pàgines i històries magistrals, s'aixeca en els nostres dies com una indiscutible autoritat moral⁹¹.

Wiesenthal fa un relat d'alguns episodis de la vida de Tolstoi amb la intenció de fer sobresortir, i donar actualitat, al missatge moral d'aquest gran mestre de la civilització. Paral·lelament al llibre de Wiesenthal va aparèixer l'obra de Christiane Rancé, *Tolstoi. La petjada de l'ogre*⁹², en la qual ressegueix la vida de Tolstoi a partir de les qüestions fonamentals que l'havien preocupat i interessat. El francès fa una relectura original i profunda del pensament espiritual i de l'obra d'aquest gegant de les lletres russes. L'any següent, Pepe Gutiérrez-Álvarez, autor d'altres biografies, publica *Lev Tolstoi: Aristòcrata, cristià i anarquista*⁹³, una mena de biografia desenvolupada temàticament, acompanyada d'una antologia de textos de l'escriptor rus. D'aquesta biografia-estudi-antologia cal destacar l'apartat de les notes bibliogràfiques, el qual conté una àmplia bibliografia sobre les obres de l'autor, antologies i estudis sobre la seva obra, els recursos electrònics existents a la xarxa i a la filmoteca sobre Tolstoi. També ofereix una cronologia extensa, que no vol dir completa, de la vida i l'obra del rus.

Tot aquest reguitzell de biografies sobre la vida de Lev Tolstoi (Annex I) és el reflex més evident de l'interès que ha generat arreu l'escriptor rus, generació rere generació. Tanmateix, cal reconèixer que en l'ampli ventall de biografies sobre el patriarca de les lletres russes hi ha obres que sobresurten del conjunt. Per a una bona aproximació a la vida de Tolstoi es poden assenyalar com a indispensables, en l'apartat dels clàssics, la de Romain Rolland, per la seva anàlisi interpretativa rigorosa i global; la de Zweig, per profunda i alhora

⁹⁰ Wiesenthal M. El viejo León. op. cit.

⁹¹ Ibídem. p. 258.

⁹² Rancé Ch. Tolstoi. Le pas de l'ogre. París: Seuil; 2010.

⁹³ Gutiérrez-Álvarez P. Lev Tolstoi: Aristócrata, cristiano y anarquista. Barcelona: Los Libros de la Frontera (Amèlia Romero Editora); 2011.

provocativa; la de Víctor Txklovski, per la riquesa de la mirada russo-comunista; la de Daniel Gillès, per la seva capacitat de síntesi i concreció; i la de Henri Troyat, per la seva descripció exhaustiva i detallada. En l'apartat de biografies més recents, es recomanaria la de Martine de Courcel, per la hipòtesi original i ben desenvolupada; la de Michael Aucouturier, per erudita i pedagògica; i la de Rosamund Bartlett, per la mirada renovada i un àgil estil narratiu.

3. Fonts del pensament tolstíà

3.1 *Les obres de pensament escrites per Tolstoi*

Tolstoi no és tan sols un literat, com hem vist a través de l'anàlisi de les fonts biogràfiques. Tolstoi, a més de ser un novel·lista excel·lent, és també un pensador en majúscula. De la mateixa manera que ha escrit novel·les i contes universalment reconeguts, també disposa d'un feix important de textos de pensament essencialment religiós. Aquesta prosa de caràcter espiritual sovint ha quedat eclipsada per la literatura, i ha estat menystinguda en l'àmbit del pensament filosòfic i teològic (Annex II). En aquest apartat es presentaran les obres de pensament més rellevants de Lev Tolstoi. Tots els textos escollits corresponen al Tolstoi de després de la forta crisi interior.

Es comença amb un text sublim: la *Confessió*⁹⁴. Iniciada per Tolstoi el 1879, és el primer fruit de la crisi profunda que el va sacsejar quan vorejava la cinquantena. La majoria de biògrafs i crítics consideren que aquesta crisi moral va produir un canvi essencial en la seva vida. Possiblement en *la forma* tal vegada tinguin raó, perquè la crisi va ser molt intensa, i va portar-lo al límit del suïcidi, però en *el fons* la situació no era nova, ja que s'havia anat repetint gairebé des de la infantesa. Quan viu aquest trasbals interior ja s'havia enfrontat a les grans qüestions existencials, i coneixia bé el pes de l'angoixa vital, encara que potser amb no tanta intensitat. Tolstoi narra a *Confessió* com troba una sortida a la seva angoixa vital i a la manca de sentit de la seva vida. I aquesta sortida passa per la religió, la fe, Déu. Una fe, com es veurà més

⁹⁴ Tolstoi L. *Confessió*. Barcelona: Angle; 2013.

endavant, personal, molt propera a la figura de Crist i als seus Evangelis, i molt allunyada dels plantejaments de l'Església ortodoxa russa. En el *Diari* del 30 de setembre de 1879 havia escrit que «l'Església des del segle tercer fins a dia d'avui no és altra cosa que mentida, crueltat i engany»⁹⁵. Com assenyala Ivan Garcia, a *Confessió*, «afirmant en el seu interior l'existència de Déu, sent la certesa del sentit de la vida». *Confessió* era, en aquell moment, un obra tan trencadora amb els ensenyaments de l'Església oficial que va ser prohibida per la censura eclesiàstica l'any 1882.

Després de *Confessió*, amb ploma àgil, escriu *Crítica de la teologia dogmàtica* (1880). Seguidament, *Concordança i traducció dels quatre Evangelis* (1882), i per últim, *Quina és la meva fe?* (1883). Les quatre obres són complementàries. En la *Crítica de la teologia dogmàtica* revisa i ataca els fonaments teològics de l'Església ortodoxa russa. Per exemple, rebutja el dogma de la Trinitat. A *Concordança i traducció dels quatre Evangelis* dona una versió personal i original del missatge diví⁹⁶. El pensador religiós fon els quatre Evangelis en un sol text ordenat cronològicament, i llavors substitueix els Evangelis segons Sant Mateu, Sant Marc, Sant Lluc i Sant Joan, per l'Evangelí segons Sant Lev, que avui trobem publicat amb el títol *L'Evangelí abreviat*⁹⁷. El seu és un Evangelí que es redueix simplement a una regla de vida, i precisament aquesta regla de vida l'exposa en la seva quarta obra, *Quina és la meva fe?*⁹⁸. Per això Tolstoi, abans de començar a explicar la base de la seva fe, afirma que

no és la meva intenció comentar la doctrina de Crist, únicament vull explicar com vaig arribar a comprendre el que hi ha de senzill, clar i evident en aquesta doctrina, allò que es dirigeix a tots els homes, i com el que jo vaig comprendre transformà la meva ànima i em donà pau i felicitat⁹⁹.

El que hi ha dessor de la fe tolstiana, el que ell vol comunicar, recau en el missatge inscrit en el Sermó de la muntanya, i que el propi Tolstoi resumeix en

⁹⁵ Troyat H. Tolstoï (2). Barcelona: Bruguera; 1984. p. 216.

⁹⁶ Com que *Concordança i traducció dels quatre Evangelis* va ser una obra censurada es va publicar a Ginebra entre els anys 1892 i 1894, i a Rússia entre 1907 i 1908. *L'Evangelí abreviat* es va publicar per primera vegada a Londres l'any 1885 sota el títol *The spirit of Christ's teaching*. El 1898 es van publicar a Alemanya, i finalment el 1906 a Rússia.

⁹⁷ Tolstói L. El evangelio abreviado. Oviedo: KRK; 2009.

⁹⁸ Tolstói L. Cual es mi fe. La Iglesia y el estado. Barcelona: Mentora; 1927.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 4.

cinc manaments que han d'orientar la vida quotidiana de les persones: no injuriar, no cometre adulteri, no jurar en fals, no respondre amb violència davant el mal, no ser enemic de ningú; uns principis de vida inspirats en la doctrina de l'amor de Crist.

«Tolstoi creu en Déu i desitja practicar la moral cristiana, negant al mateix temps la divinitat de Crist»¹⁰⁰, apunta Troyat. El pensador rus, amb la publicació de totes aquestes obres, demostra una gran llibertat d'esperit i un gran coratge personal, perquè amb les seves idees s'enfrontava, inicialment tot sol, a l'Església russa, una institució en aquell moment gairebé tan forta com l'Estat. Però Tolstoi és una ànima tossuda i l'any 1887, quan fregava la seixantena i la crisi espiritual havia minvat, va publicar l'assaig *De la vida*, una de les obres filosòfiques més importants. Gillès l'anomena «el primer catecisme del tolstisme». En aquesta obra, essencialment evangèlica, predica la renúncia a un mateix en pro de l'amor als altres, com a camí de la felicitat. És un fet curiós que en parlar de les idees de Tolstoi sobre l'art i la ciència es menysté l'obra *Què hem de fer?* (1884-1886), quan en realitat són les pàgines més ferotges — com dirà Rolland— contra els «eunucs de la ciència» i els «pirates de l'art», perquè l'escriptor considerava que eren còmplices de tot el sistema de desigualtat social i de violència hipòcrita. Tolstoi, en contra de la raó científica i estètica, hi situa l'essència de la raó —o la vida racional— que té com a missió alleujar el sofriment, o dit en positiu, millorar la vida dels altres.

La seva és una ètica basada en l'amor, i és el que ha de permetre al conjunt de la humanitat de trobar el sentit de la vida, i crear el Regne de Déu aquí a la terra; en aquesta vida, no pas en l'altra. Aquesta darrera idea la desenvolupa en el llibre *El Regne de Déu és en vosaltres*¹⁰¹ (1893), una altra obra fonamental per comprendre el pensament religiós de Tolstoi, on tracta sobre qüestions religioses, històriques i antropològiques, posant en el centre la pràctica de la resistència no violenta al mal. Aquí l'escriptor religiós carrega amb força contra les dues institucions que es fonamenten en l'ús de la violència: l'Església i l'Estat. Considera que l'Església ha pervertit els

¹⁰⁰ Troyat H. Tolstoi (2). op. cit. p. 222.

¹⁰¹ Tolstói L. El Reino de Dios está en vosotros. 5a ed. Barcelona: Kairós; 2013.

ensenyaments de Jesús, i l'Estat el veu com un instrument que només serveix per beneficiar una minoria i esclafar una majoria. Per això defensarà tant l'heterodòxia religiosa com l'anarquisme polític. Per suposat, aquesta obra fou censurada, igual que les anteriors. En paral·lel a *El Regne de Déu és en vosaltres* publica *Religió i moral*¹⁰² (1893), un assaig que reflexiona sobre la resposta de la religió a les preguntes pel sentit de la vida, la relació amb l'univers infinit, i la vinculació amb Déu com a «principi» de l'univers, la voluntat del qual cal que sigui obeïda. Aquesta obra és important també perquè desenvolupa el fonament religiós de la moral.

En la línia de desenvolupament del seu pensament religiós i moral, el 1897 apareix *Què és l'art?*¹⁰³, una obra que, segons Gerald Abraham, «Tolstoi considerava que contenia el millor pensament de tota la seva obra filosòfica»¹⁰⁴. *Què és l'art?* és un text breu que va generar una gran indignació entre els cercles artístics, perquè des d'una mirada ètica condemna l'art decadent i modernista, que és pura estètica, en pro d'un art «moral», d'inspiració cristiana, que contribueix al perfeccionament de la humanitat. Des d'aquesta visió del deure pedagògic de l'art l'escriptor moral atacà artistes i literats com Shakespeare, Baudelaire, Beethoven, Liszt, Wagner... Tolstoi divideix l'art entre aquell que és fals i aquell que és veritable, i conclou el seu opuscle amb un elogi a l'art veritable:

L'art és l'únic que podrà fundar, sobre les ruïnes del nostre règim present de misèria i vexacions, aquest Regne de Déu que se'ns apareix a tots com l'objecte més alt de la vida humana [...] En la nostra època el destí de l'art és clar i precís. La tasca de l'art cristià consisteix avui a realitzar la unió fraternal dels homes¹⁰⁵.

En l'assaig *Contra aquells que ens governen*¹⁰⁶ (1900) Lev torna a desenvolupar les idees de *Quina és la meva fe?* i *El Regne de Déu és en vosaltres*, una crítica furibunda contra la classe política i tots els poders que es fan còmplices de l'explotació i de la desigualtat. Podríem dir que aquest llibre és un atac

¹⁰² Tolstoy L. Religion and Morality. A: Tolstoy L. A Confession and other religious writings. Londres: Penguin books; 1987. p. 129-150.

¹⁰³ Tolstói L. ¿Qué es el arte? Valladolid: Maxtor; 2012.

¹⁰⁴ Abraham G. Tolstoy. op. cit. p. 116.

¹⁰⁵ Tolstói L. ¿Qué es el arte? op. cit. p. 231-232.

¹⁰⁶ Tolstói L. Contra aquellos que nos gobiernan. 3a ed. Madrid: Errata naturae; 2015.

radical tant del *capitalisme*, entès com un sistema d'explotació de l'home per l'home, com del *marxisme*, entès com un mer reformisme que manté la ideologia utòpica del progrés, el consum i el creixement il·limitat. La lluita contra aquests governants, que es fan la llei a mida, s'ha de basar, naturalment, en un model de resistència no violenta.

Els textos de temàtica religiosa de Lev Tolstoi es completen amb una obra menor, poc coneguda, titulada *Què és la religió i en què consisteix la seva essència?*¹⁰⁷ (1902), en la qual l'escriptor intenta desenvolupar, un cop més, els conceptes essencials de la religió, però pràcticament ja no fa cap aportació significativa a les idees desenvolupades en els volums anteriors.

Aquestes obres de contingut essencialment religiós que s'acaben de presentar són generalment molt poc conegudes al costat de les grans novel·les. Tot i així permeten fer-nos adonar que en la base del pensament moral, polític, històric de Tolstoi hi ha un únic fonament, el pensament religiós; un fonament ineludible per a poder comprendre la seva prosa, la seva novel·la i la seva vida. Com dèiem al principi, no es pot despullar la novel·la tolstiana del pensament; més encara, tota la seva obra conté un pes important de pensament religiós, moral i filosòfic.

3.2 Els estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi

Moltes de les biografies de Tolstoi presentades anteriorment podrien tenir la consideració d'estudis crítics sobre el pensament de l'escriptor, perquè en resseguir la seva vida es valoren les seves idees, el seu pensament, i la seva obra. Entre aquestes biografies mixtes, s'hi situarien, encara que tinguin un pes de crítica o interpretació personal desiguals, les obres de Romain Rolland, Víctor Txklovski, Stefan Zweig, Ivan Bunin, François Porché, Martine de Courcel, Andrew Norman Wilson, Dominique Fernandez, Mauricio Wiesenthal i Christiane Rancé. No seran tractades de nou, tot i que s'utilitzaran en el desenvolupament dels dos capítols següents.

¹⁰⁷ Tolstoy L. What is religion and of what does its essence consist? A: Tolstoy L. A Confession and other religious writings. Londres: Penguin books; 1987. p. 81-128.

En la introducció també s'assenyalava que les obres biogràfiques sobre Tolstoi eren més quantioses que no pas els estudis crítics sobre el seu pensament. No s'esdevé el mateix amb els estudis literaris, molt nombrosos i molt complets. Aquest desequilibri es deu sobretot al fet que la figura de Tolstoi ha estat molt més valorada tradicionalment per la seva obra literària que no pas pel seu pensament filosòfic i religiós. Amb l'escriptor Fiódor Dostoievski no ha passat el mateix que amb Tolstoi. L'autor de *L'idiota* o *Els germans Karamàzov* sempre ha generat més interès en els cercles filosòfics, possiblement perquè no es va enfrontar al «poder» de la manera que ho féu Tolstoi. Per trobar algun estudi sòlid sobre el pensament de Tolstoi cal recórrer bàsicament a fonts dels segle XX, i especialment de la primera meitat del segle, en la qual es publiquen la major part d'aquests estudis (Annex III).

El primer estudi que es presenta aquí és un assaig de l'escriptor francès André Suarès, amic de Romain Rolland, que es va publicar el 1899, quan Tolstoi encara era viu. En l'obra *Tolstoi*¹⁰⁸, Suarès analitza d'una manera rigorosa i molt ben estructurada la figura i el pensament de Tolstoi. Cal destacar sobretot d'aquest treball que ja aleshores l'autor posa de manifest objeccions a les teories de l'escriptor de làsnaia Poliana.

Eugène-Melchior de Vogüé, més considerat com a crític literari, fa una aportació molt interessant sobre Tolstoi dins *La novel·la russa*¹⁰⁹. Al capítol «El nihilisme i el misticisme. — Tolstoi», a més d'analitzar literàriament les seves grans novel·les s'endinsa també en la seva vida i en el seu pensament teològic. Per al francès, la *Confessió* religiosa converteix el novel·lista en un teòleg, algú que passa (com recull molt bé el títol) del nihilisme al misticisme.

Un altre text rellevant és l'assaig crític combinat de Thomas Mann, escrit l'any 1932 sota el títol *Goethe et Tolstoi*¹¹⁰. Es podria pensar que el cèlebre autor de *La muntanya màgica* és més propens a l'anàlisi literària d'aquests dos autors,

¹⁰⁸ D'aquesta obra ha estat impossible trobar-ne la referència bibliogràfica. Consta que Charles Péguy la va publicar en *Les Cahiers de la Quinzaine*. Tanmateix hem trobat el text complet a Internet. Disponible a: [https://fr.wikisource.org/wiki/Tolstoi_\(André_Suarès\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Tolstoi_(André_Suarès)) [Consulta 20 de juliol de 2015].

¹⁰⁹ De Vogüé EM. Le nihilisme et le misticisme. – Tolstoi. A: De Vogüé EM. Le roman russe. París: Plon; 1916. p. 279-347.

¹¹⁰ Mann T. Goethe et Tolstoi. París: Petite Bibliothèque Payot; 1967.

però d'una manera formidable i intel·ligent és capaç d'analitzar-hi les qüestions morals d'aquella època i prendre posicionaments polítics. Per a Thomas Mann, els dos autors —Goethe i Tolstoi— tot i l'escenificació de les seves diferències, que queden ben paleses en el text, aporten a la seva època un «sentit d'essència divina», que condiciona i transforma el futur de la vida d'Europa.

El mateix any Jean Cassou publica l'assaig *Grandesa i infàmia de Tolstoi*¹¹¹, una de les obres més controvertides sobre Tolstoi. Acostumats al tracte generalment amable, rigorós i ponderat envers l'escriptor rus, Cassou fa un gir radical per *deconstruir* a l'engròs els tòpics, i sobretot el mite de Tolstoi. En aquest volum, la *grandesa* de l'escriptor, que també hi és, queda eclipsada per la *infàmia*. José Ombuena, en el pròleg a l'edició espanyola afirma que «és un llibre escrit sense por, sense respecte i, si s'ha de dir tot, potser també sense massa pietat»¹¹². El francès, molt subjectivament, treu la màscara i les disfresses de l'aristòcrata de làsnaia Poliana, per denunciar totes les seves falsedats com a profeta, com a camperol, com a pobre i com a cristià, i mostrar als ulls de tots la gran mentida de la vida de Tolstoi.

En l'apartat dels biògrafs de Tolstoi ja ens hem referit a l'obra de Romain Rolland, *Vida de Tolstoi*. El 1936 Rolland torna a fer un nou homenatge al seu ídol amb l'estudi *Companyes de camí*¹¹³, un assaig dedicat als autors que com a intel·lectual el van influir més. Entre ells destaca Tolstoi, i fa un comentari a la carta que el mateix escriptor rus va escriure a Rolland el 4 d'octubre de 1887 (Annex IV), en resposta a les dues cartes que Rolland li va enviar. Aquestes paraules del Nobel francès reflecteixen amb molta claredat com Tolstoi va ser veritablement un company de camí:

Estimava profundament —mai no he deixat d'estimar— Tolstoi. [...] Jo vivia embolcallat de l'atmosfera del seu pensament, estava més familiaritzat amb les seves creacions, amb *Guerra i pau*, *Anna Karènina* i *La mort d'Ivan Ilitx*, que amb qualsevol altra de les grans obres franceses. La bondat, la intel·ligència, l'absoluta veritat d'aquest gran home, el feien per mi la guia més segura en l'anarquia moral del nostre temps¹¹⁴.

¹¹¹ Cassou J. Grandeza e infamia de Tolstoi. Valencia: Fomento de Cultura; 1961.

¹¹² Ibídem. p. 11.

¹¹³ Rolland R. Compagnons de route. París: Sablier; 1936.

¹¹⁴ Ibídem. p. 191.

En el mateix apartat també fèiem esment del text de Stefan Zweig, *Tres poetes de les seves vides. Casanova, Stendhal, Tolstoi*, una biografia assagística sobre l'escriptor rus. Zweig, com a bon coneixedor de l'obra del geni rus, l'any 1939 va aprofitar per publicar *Tolstoi*¹¹⁵, una selecció de textos essencials per apropar-se al literat i al pensador. El que és interessant d'aquest opuscle és l'estudi crític que precedeix els textos, en el qual s'introdueix la dimensió moral de Tolstoi. En aquest fragment de l'estudi s'il·lustra molt bé l'origen del pensament filosòfic de Tolstoi:

Hi ha un estrany document de Tolstoi datat del 1879 [al voltant dels 50 anys], un full de paper on va llistar les sis «preguntes desconegudes» que havia de contestar:

- a) Per què visc?
- b) Quina és la raó per a la meua existència i per la de qualsevol altre?
- c) Quin objectiu té la meua existència o la de qualsevol altre?
- d) Què significa la divisió que sento dins meu entre el bé i el mal, i amb quina finalitat hi és?
- e) Com haig de viure?
- f) Què és la mort—com em puc salvar?

La resposta a aquestes preguntes —com ell i els altres havien de viure correctament— fou, més que el seu treball literari, el significat i l'objectiu de la vida de Tolstoi durant els següents trenta anys¹¹⁶.

Tolstoi té necessitat de trobar sentit a l'absurd que la mort confereix a la vida. La raó, per si sola, no pot donar resposta a la problemàtica de la mort, i per això cal una nova força de l'ànima, com diu Zweig, per «comprendre l'incomprensible» que no és possible sense la fe, sense reconèixer la presència de Déu en la pròpia vida.

El novel·lista, poeta, crític, traductor i historiador eslovè Janko Lavrin, a *Tolstoi: una aproximació*¹¹⁷, publicada per primera vegada el 1944, nega que la seva obra sigui una biografia, tot i contenir molts elements biogràfics. A través d'aquest estudi fa una interpretació estimulante tant de l'obra com de la personalitat de l'escriptor. Lavrin analitza la interconnexió i, al mateix temps, el conflicte entre el Tolstoi artista i el Tolstoi profeta, i així mostra la seva psicologia i el seu pensament ètic.

¹¹⁵ Zweig S. Tolstoi. Londron: Casell and Company; 1939.

¹¹⁶ *Ibidem*. p. 3-4.

¹¹⁷ Lavrin J. Tolstoy: An Approach. 2a ed. Londres: Methuen; 1948.

L'escriptor i periodista suís Maurice Kues, que es va traslladar a Rússia i va arribar a ser tutor dels néts de Tolstoi, va publicar el 1945 l'obra *Tolstoi viu. Notes i records*¹¹⁸. Kues escriu sobre Tolstoi quan considera que pràcticament ja s'ha dit tot d'aquest gran literat i afirma que

el més gran escriptor de la terra russa; un visionari no massa intel·ligent; un camperol que feia de propietari de la literatura; el restaurador de la veritable doctrina cristiana; un cristià artificial; un obsés sexual; un sant; l'artista més fotografiat del seu temps; un apòstol dels temps moderns; un anarquista perillós; el pare del bolxevisme; un milionari que treballava de sabater; un llatí molt dolent i un mediocre filòsof; un pensador inspirat per l'esperit profètic; un fals profeta; un místic desviat; un gran senyor amb gustos d'aristòcrata; un artista genial; un sociòleg inhàbil; el més ample esperit del seu temps; un ignorant...¹¹⁹.

El que Kues vol explorar, o afegir amb matisos, té a veure amb la dimensió moral de l'escriptor rus. L'objectiu de la seva obra es presentar amb rigor el pensament moral de Tolstoi, i per fer-ho ofereix els textos més característics del pensador i els més entenedors, perquè el lector es pugui fer una idea de l'abast del pensament moral. Tanmateix, l'objectiu de l'escriptor és queda una mica curt en una obra que també es podria considerar una biografia novel·lada de l'escriptor.

Nina Gourfinkel, que emigrà a França després de la revolució de 1917, en el seu estudi *Tolstoi sense tolstoïsme*¹²⁰ (1946), intenta combatre, precisament, l'abordatge moral de Tolstoi, per posar en primer pla l'aspecte literari. Sosté, en el moment en què escriu l'obra, que al públic francès li ha arribat una imatge deformada del comte de Iàснаia Poliana, i ella vol corregir aquesta deformació «ideològica» i eliminar «la fastigosa oposició generalment admesa entre el Tolstoi-filòsof i el Tolstoi-artista»¹²¹. Però per fer aquest gir també es veu obligada a recórrer a les idees que vol contradir, i ens les dóna a conèixer. En el primer capítol «La llegenda tolstiana», exposa clarament el seu objectiu:

La finalitat d'aquest treball és estudiar l'obra tolstoiana fora d'aquesta llegenda, fixar-se en el costat artístic, literari d'aquesta obra. [perquè] en

¹¹⁸ Kues M. Tolstoi vivant. Notes et souvenirs. Gènova: Mont-Blanc; 1945.

¹¹⁹ *Ibidem*. p. 7-8.

¹²⁰ Gourfinkel N. Tolstoi sans Tolstoïsme. París: Seuil; 1946.

¹²¹ *Ibidem*. p. 13.

cap moment de la seva vida va deixar de ser un gran *escriptor*, i això és el que constitueix el valor real del fenomen Tolstoi¹²².

L'any 1950 apareix el llibre del professor de filosofia André Cresson dedicat a l'escriptor rus: *Tolstoi. La seva vida. La seva obra. La seva filosofia*¹²³. El títol indica a la perfecció l'estructura de l'obra, que està dividida en tres grans parts. L'apartat dedicat a la filosofia de l'escriptor —que és el més extens— fa una anàlisi profunda i estructurada del pensament filosòfic de Tolstoi, a partir de la resposta a tres grans preguntes de l'escriptor: Què fer? Per què serveix viure? A quin cantó posar-nos? Aquest estudi és un dels pocs textos de referència dels quals es disposa per apropar-se al pensament filosòfico-religiós de Lev Tolstoi.

És molt conegut com a estudi sobre la visió de la història de Tolstoi, l'obra del professor Isaiah Berlin: *L'eriçó i la guineu. Tolstoi i la seva visió de la història*¹²⁴ (1953). Si citem aquest treball de Berlin és perquè a través de l'anàlisi sobre la història toca aspectes relacionats amb el pensament moral de Tolstoi, això és, analitza amb brillantor la contradicció de la vida de Tolstoi a partir d'una metàfora del món animal. Mario Vargas Llosa exposa molt bé aquesta dimensió moral del llibre:

El professor Berlin mostra en el cas de Tolstoi que un eriçó i una guineu poden conviure en una mateixa persona. El genial novel·lista del «particular», el prodigiós descriptor de la diversitat humana, de la protoplasmàtica diferència de casos individuals que formen la realitat quotidiana, el ferotge impugnador de totes les abstraccions dels historiadors i filòsofs que pretenien explicar dins d'un sistema racional el desenvolupament humà —la guineu de Tolstoi— visqué hipnòticament temptat per la visió unitària i central de la vida, i acabà per incórrer en ella, primer en el determinisme històric de *Guerra i pau* i sobretot en el seu profetisme religiós dels últims anys [l'eriçó de Tolstoi]. Crec que el cas de Tolstoi no és únic, que totes les guineus vivim envejant perpètuament els eriçons [...] Encara que sigui més fàcil viure dins de la claredat i l'ordre, és un atribut humà irremeiable renunciar a aquesta facilitat i, a vegades, preferir l'ombra i el desordre¹²⁵.

¹²² *Ibidem.* p. 11,13.

¹²³ Cresson A. León Tolstoi. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. París: Presses Universitaires de France; 1950.

¹²⁴ Berlin I. El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia. Barcelona: Península; 2009.

¹²⁵ *Ibidem.* p. 25.

George Steiner en la cèlebre obra *Tolstoi o Dostoievski*¹²⁶ (1959), analitza a partir dels dos grans escriptors dues visions totalment oposades de l'existència, de Déu i del món¹²⁷. Certament el treball de Steiner es mou —i es vol moure— en el terreny de la crítica literària, però aquest enfocament, sempre erudit i sòlid, conté molts elements de reflexió filosòfica, molt útils per apropar-se al pensament de l'eminent escriptor rus. Steiner té molt clar que no es pot fer una escissió entre l'obra literària i l'obra de pensament, perquè tot està mesclat i interrelacionat. Les novel·les de Lev Tolstoi, segons Steiner, «s'aixequen sobre uns ciments d'impulsos morals i religiosos»¹²⁸.

L'Associació «Els amics de Tolstoi», fundada a París el 1977 per Serguei Tolstoi, nét de l'escriptor rus, amb motiu de la celebració dels cent cinquanta anys del naixement de Tolstoi, edita regularment uns quaderns molt interessants sobre diferents aspectes de la vida, l'obra i el pensament de l'autor. D'aquests *Cahiers*, aquí se'n destaca especialment un: *Tolstoi filòsof i pensador religiós*¹²⁹, on es recullen set articles, tots signats per grans especialistes en Tolstoi, sobre aspectes relacionats amb el seu pensament filosòfic i religiós, a partir de l'anàlisi de diferents obres. René Zapata, un dels participants d'aquest *Cahier* col·lectiu, fa una crítica a la «filosofia occidental oficial», que ha menystingut el concepte de «filosofia russa»: des de la filosofia occidental «dominant» als russos se'ls considera com a màxim pensadors, però no filòsofs. Zapata intenta contrarestar aquesta visió occidental, empobrida, de la filosofia.

Paral·lelament a aquest moviment francès, la Societat Tolstoi de Nord-Amèrica, va iniciar l'any 1988 la publicació del *Tolstoy Studies Journal*¹³⁰, un anuari, liderat per professors d'universitats nord-americanes que volen estudiar i difondre els aspectes més rellevants de l'obra, bàsicament literària, de l'escriptor rus.

¹²⁶ Steiner G. Tolstói o Dostoievski. op. cit.

¹²⁷ El primer crític que va comparar els dos gegants russos Dostoievski i Tolstoi fou el rus Dimitri Merezkóvskij.

¹²⁸ Steiner G. Tolstói o Dostoievski. op. cit. p. 251.

¹²⁹ Institut d'Études Slaves. Tolstoï philosophe et penseur religieux. París: Institut d'Études Slaves; 1985.

¹³⁰ En la pàgina web de la publicació (<http://sites.utoronto.ca/tolstoy/digital.html>) només es troben disponibles els anuals que van de l'any 1988 al 1992 [Consulta 17 d'agost de 2015].

Richard F Gustafson, professor de rus del *Bernard College*, de la Universitat de Columbia, en *Lev Tolstoi. Resident i estranger*¹³¹ (1986), ofereix un dels principals estudis sobre la dialèctica entre la reflexió teològica i la creació artística en Tolstoi. Tot el text és un diàleg entre teologia, filosofia i literatura. Gustafson analitza molt bé el pensament teològic de l'escriptor, perquè per a ell és d'un gran valor, i això fa que el tracti amb molta delicadesa. L'autor també mostra com les experiències personals de Tolstoi queden encarnades en els seus personatges.

Inessa Medzhibovskaya, en *Tolstoi i la cultura religiosa de la seva època*¹³² (2009), desenvolupa, amb una orientació força teològica, el procés de conversió —no pas de crisi— de Tolstoi, en el context religiós de la seva època, tant a Europa com a Rússia. Aquest estudi, que se centra en el tall biogràfic que va des de l'any 1845 al 1887, es podria considerar com una biografia espiritual de Tolstoi. L'autora compara el procés de conversió amb el patró d'altres conversos com Sant Pau, Sant Agustí, Luter, Pascal, Rousseau, o els seus compatriotes Puixkin, Gógol o Dostoievski. En aquest text, àmpliament documentat, Medzhibovskaya considera que els relats de conversió de l'escriptor són d'una gran riquesa espiritual.

Amb motiu de la celebració del centenari de la mort de Tolstoi, Hugh McLean, professor emèrit de literatura russa a la Universitat de Califòrnia, Berkley, un dels grans estudiosos de Tolstoi, publica l'assaig *A la recerca de Tolstoi*¹³³ (2010), estructurat en tres capítols: el primer és dedicat al Tolstoi artista i a l'estudi de les seves grans novel·les; el segon se centra en el Tolstoi pensador, amb un índex original on analitza, per exemple, el rol de la dona en l'obra tolstiana, la relació de l'escriptor amb Jesús, la diferència entre el Déu de Rousseau i el de Tolstoi. El tercer capítol tanca amb una reflexió sobre la influència de l'escriptor rus en figures de renom internacional com Ernest Hemingway i Isaiah Berlin.

¹³¹ Gustafson RF. Leo Tolstoy. Resident and Stranger. Nova Jersey: Princeton University Press; 1986.

¹³² Medzhibovskaya I. Tolstoy and the religious culture of his time. Lanham: Lexington Books; 2009.

¹³³ McLean H. In quest of Tolstoy. Boston: Academic Studies Press; 2010.

Un dels estudis més recents sobre Tolstoi és el llibre del professor de filosofia espanyol Antonio Ríos: *Lev Tolstoi. La seva vida i la seva obra*¹³⁴ (2015). Aquesta obra, tot i que pel títol pot semblar una biografia de l'escriptor, és més aviat un estudi sobre les principals idees del seu pensament. El capítol dedicat a la biografia és molt breu, perquè l'interès de l'autor consisteix bàsicament a desenvolupar el pensament de Tolstoi en relació amb temàtiques com la justícia, l'amor, l'art, la naturalesa, la religió o la mort. Ríos fa una interpretació molt lliure —però interessant— sobre les idees de Lev Tolstoi, tot demostrant un gran coneixement de les obres del literat rus.

Aquest conjunt d'estudis sobre el pensament de Tolstoi, juntament amb les biografies «mixtes», i el complement d'alguns artides destacats, ens ajudaran a esbossar d'una manera ordenada el pensament que va governar la vida de Tolstoi, i que ens ha de permetre, més endavant, comprendre millor el contingut i la intencionalitat de *La mort d'Ivan Ilitx*. Cal dir que, des de la perspectiva filòsòfica o teològica, no hi ha cap estudi específic sobre *La mort d'Ivan Ilitx*. L'aproximació filòsòfico-religiosa d'aquesta obra s'ha de fer a partir d'alguns estudis literaris com *La mort d'Ivan Ilitx de Tolstoi. Una guia crítica*¹³⁵, o bé a partir de pròlegs, alguns molt interessants, que contenen les diferents edicions de l'obra.

¹³⁴ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. Madrid: Rialp; 2015.

¹³⁵ Jahn GR, editor. Tolstoy's. The Death of Ivan Il'ich. A Critical Companion. Evanston: Northwestern University Press; 1999.

Capítol II

Aproximació a la biografia de Lev Tolstoi

La biografia és, tant si es vol com si no, el gènere literari que està més a prop de la moral.

André Maurois

La vida consisteix en la comprensió de la veritat.

Lev Tolstoi

1. Introducció

Diuen que els mites governen el món, i Tolstoi, després de més de cent anys de la seva mort, no és cap excepció. L'escriptor rus, gràcies a la seva genialitat literària i la seva humanitat, s'ha convertit en un mite universal, en una veu literària i profètica ben actual. Aquí, a partir de la revisió bibliogràfica que hem fet de les fonts biogràfiques de l'escriptor, s'intentarà construir un relat biogràfic el màxim d'objectiu possible sobre la vida de Lev Tolstoi (1828-1910). Un relat que quedi despul·lat de la mitologia tolstiana, o com es deia a la introducció general, que surti dels tòpics i que ens permeti arribar a una comprensió real de la figura de l'escriptor rus. És més, aquí es creu, amb André Maurois, que el gènere biogràfic va molt lligat a la reflexió moral, perquè la descripció que ressegueix els diferents racons d'una vida sempre pot conduir el lector a una interpel·lació ètica.

Per aconseguir aquest objectiu, es presentarà la figura de Lev Tolstoi amb una orientació pretesament intencionada: es farà un breu recorregut cronològic per totes les etapes de la vida de l'escriptor, ajudats per l'estil de les excel·lents obres biogràfiques de Daniel Gillès i Henri Troyat, però d'una forma més condensada. Tot i que en aquest recorregut hi haurà referències constants a la seva obra literària, en cap moment se'n farà una anàlisi exhaustiva des del punt de vista de la crítica literària, perquè aquest no és l'objectiu d'aquest treball. En aquest capítol tampoc no s'entrarà a analitzar en profunditat les seves idees i el seu pensament, perquè aquest és, precisament, l'objectiu del capítol següent.

Es tracta, en darrer terme, de traçar uns apunts biogràfics que ajudin a comprendre una mica millor qui va ser i com va viure l'autor de *La mort d'Ivan Ilitx* (Annex V).

Abans d'entrar pròpiament en la biografia de Tolstoi és important explicar, encara que sigui breument, com era políticament, socialment i religiosament la Rússia en la qual va viure l'escriptor. Durant tota la seva vida Tolstoi va viure sota el mateix tipus de règim polític. A la Rússia d'aquella època tot girava al voltant del tsar i del seu poder absolut, un imperi amb una línia oficial que no tolerava cap mena d'oposició a les seves normes de funcionament ni de pensament. Els quatre tsars que van coincidir amb la vida de Tolstoi van ser Nicolau I (1825-1855), Alexandre II (1856-1881), Alexandre III (1881-1894) i Nicolau II (1894-1917). Tolstoi no va viure la revolució desembrista de l'any 1825, en la qual es demanava al tsar una constitució per a Rússia. Aquest moviment revolucionari va ser reprimat amb molta força per part de l'Estat. El poder de l'imperi contra el poble era tal que hi havia molta dificultat per organitzar-se i enfrontar-se a aquest poder esclafador. Per això, no serà fins al cap de setanta anys, després del moviment desembrista, l'any 1905, quan l'escriptor ja era molt gran, que es produeix la primera gran revolució per enderrocar aquell règim polític. I caldrà esperar fins al 1917 perquè els bolxevics prenguin el poder a Rússia. Tolstoi, tot i que havia lluitat molt contra l'Estat, ja no va poder veure aquest canvi, perquè feia set anys que havia mort.

En aquesta piràmide coronada pel tsar, en la societat russa hi havia, per dessota, la noblesa i el clergat, i a la base, ampla i majoritària, els camperols, els mugics. La noblesa d'aquell temps estava molt estesa en comparació amb altres regions d'Europa, i com assenyala Ríos, els nobles eren de fet: «petits tsars en el seu territori al servei del gran Tsar»¹³⁶. La noblesa gaudia dels privilegis establerts l'any 1785 per l'emperadriu Catelina II. L'Església ortodoxa tenia un gran poder a Rússia, i com a institució era intocable, i els seus plantejaments també eren inqüestionables. L'Església estava totalment protegida pel poder, i ella protegia el protector, el tsar. La població majoritària

¹³⁶ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 21.

de Rússia eren els camperols, que pertanyien directament a l'Estat o als nobles. La seva vida d'esclavitud, subjecta a la compra-venda, era espantosa. La gran massa del poble rus, explotat des de feia dècades, vivia, generació rere generació, en condicions infrahumanes, en la més extrema misèria i ignorància, però amb una fe religiosa molt arrelada. Aquesta Rússia, plena de privilegis per a uns quants i plena d'injustícies i desigualtats per a la gran majoria, és la societat en la qual va néixer i va morir Lev Tolstoi, la societat que Tolstoi, amb la seva obra, el seu pensament i la seva vida, va intentar conèixer a fons per a poder-la transformar.

2. Biografia de Lev Tolstoi

2.1 D'infant a hereu de làsnaia Poliana

Lev Tolstoi va néixer el 28 d'agost de 1828¹³⁷ a la finca de làsnaia Poliana, una mansió feudal situada a una quinzena de quilòmetres de Tula, a uns dos-cents quilòmetres al sud de Moscou (Annex VI). Lev era el quart fill del matrimoni format per Nikolai Iliitx Tolstoi (1794-1837) i Maria Volonski (1790-1830). Tant el pare com la mare de Tolstoi pertanyien al llinatge aristocràtic (Annex VII).

Ilià Tolstoi, l'avi patern de l'escriptor, es casà amb la filla del príncep Gorbatskov, un home poderosament ric. Ilià, a qui defineixen com un home alegre però d'intel·ligència mediocre, dilapidà ràpidament tota la fortuna familiar. El seu fill Nikolai, el pare de Lev Tolstoi, hagué d'interrompre la seva carrera militar l'any 1820, a causa de la mort sobtada i estranya del seu pare. El jove, que fins aquell moment no s'havia preocupat gaire de les qüestions econòmiques, aviat descobrí que el seu pare s'havia arruïnat. Davant d'aquesta situació d'endeutament, i per tal de restablir la posició social, la seva família el pressionà perquè es casés amb una pubilla rica. Finalment el 1822 contragué matrimoni amb Maria Volonski, hereva de làsnaia Poliana. Es tractava d'un matrimoni de conveniència: ella, cinc anys més gran que ell, aportava el capital

¹³⁷ Les dates corresponen al calendari julià. És poc probable que en els fragments d'aquests apunts biogràfics citats literalment hi hagi algun desajustament en les dates, perquè la gran majoria de biògrafs utilitzen l'antic estil.

i ell el cognom, però tot i les motivacions interessades que hi havia, en el fons la unió trobà molta estabilitat:

Aquesta unió sense amor va esdevenir harmoniosa. És cert que ella no sentia una veritable passió pel seu marit, sinó només tendresa, estima i una certa gratitud. Ell, per la seva part, no va tardar en descobrir en la seva dona una noblesa de cor que suplía amb escreix la mancança de bellesa física, i reconeixia que ella era moralment i intel·lectualment superior a ell¹³⁸.

El desig més fervent de Maria Volonski consistia a ser mare, i aquest desig s'acomplí el 1823, quan nasqué el seu primer fill, Nikolai; el 1826 va néixer el segon, Serguei, l'any següent, Dimitri, i el 1828, el *petit benjamin*, Lev. La mare era immensament feliç tenint cura dels fills. Però la vida tranquil·la que es respirava a Iàsnaia Poliana s'esquerdà de cop, l'any 1830, amb la mort sobtada de la comtessa Maria per alguna causa desconeguda, pocs mesos després d'haver donat a llum la seva cinquena filla, Maria. Tolstoi, que en aquell moment era un marrec, s'enfrontava a la mort per primera vegada:

El petit Lev, que llavors tenia un any i mig, no va conservar cap record clar de la desapareguda, però a partir dels relats fervents de les criades i les domèstiques, s'anà formant d'ella una imatge ideal que el va acompanyar tota la vida¹³⁹.

Tot i així, a *Infància*, Tolstoi narra amb molta elegància la notícia de la malaltia de la seva mare, el terrible procés de la seva mort, la vivència del funeral i com la vida continuà sense la mare. Naturalment, és un relat imaginari, però veritablement commovedor, i que sens dubte el situa davant la mort:

La idea que aquest rostre, que uns dies abans era ple de bellesa i tendresa, el rostre d'aquella a qui jo més estimava en el món, podia produir horror; semblà descobrir-me per primera vegada l'amarga veritat i omplí la meva ànima de desesperació¹⁴⁰.

A partir d'aquell moment Tatiana Elgorski o «tia» Tatiana, com l'anomenaven els nens, es féu càrrec de l'educació dels infants. Tatiana era una cosina llunyana del pare de Lev, que s'havien afillat els seus avis, i per això vivia a

¹³⁸ Troyat H. Tolstoï (1). Barcelona: Bruguera; 1984. p. 16.

¹³⁹ Gillès D. op. cit. p. 14.

¹⁴⁰ Tolstoi L. Infància. Adolescència. Juventud. op. cit. p. 151.

làsnaia Poliana amb ells. Aquesta dona, que sempre havia estat enamorada del seu cosí, va cuidar els petits amb tanta tendresa i estimació, que aviat es convertí en la seva segona mare.

Lev anava creixent en aquell entorn. Una de les seves distraccions predilectes era escoltar narracions més que no pas jugar, i quedava meravellat davant la capacitat d'explicar històries del seu germà gran, Nikolai. El primogènit convidava sovint els seus germans a jugar a la «germandat de les formigues», i quan tots estaven amagats i apinyats sota les cadires cobertes de llençols els explicava que coneixia el gran secret que faria bons i feliços tots els homes, fent que s'estimessin els uns als altres. Nikolai no els volia revelar la fórmula màgica d'aquest secret de la felicitat universal, però els deia que l'havia gravat en un bastonet verd enterrat en el bosc de Zakak, que pertanyia a la propietat de làsnaia Poliana, en un lloc prop del barranc que ell els havia indicat. Lev estava seduït per aquest joc i amb només sis anys ja somniava en un món on tota la humanitat estigués unida per l'amor.

Quan Lev tenia vuit anys, el seu pare decidí traslladar-se a Moscou, perquè els seus fills, sobretot els més grans, Nikolai i Serguei, poguessin rebre una bona educació. En aquest moment Lev deixà d'estar en mans del seu primer instructor, Fiódor Ivànovitx Roessel, un mestre i alhora un amic dels nens, per passar a un altre preceptor francès, molt jove: Prosper Saint-Thomas. Tot i que el petit Tolstoi el detestava per la seva rigidesa i mà dura, Saint-Thomas de seguida s'adonà de les capacitats d'aquell nen que li havien confiat: «Aquest nen té cap —va declarar un dia—; és un petit Molière». Aquest petit geni, que no mostrava interès en els seus estudis, patia molt a causa del seu aspecte físic; estava veritablement acomplexat amb la seva lletjor:

Amb el seu nas aplanat, els seus ulls enfonsats, la seva boca bífia i les seves grenyes de llop, es veia a si mateix molt lleig. En va es deia que la seva intel·ligència faria oblidar la seva lletjor; però no per això deixava d'estar menys convençut que la felicitat només pertany als éssers bonics. Se li acudia suplicar Déu que fes un miracle i el metamorfosés, però com que el miracle no es produïa, es refugiava sovint en una soledat orgullosa. Es proposava d'arribar a ser —sempre per a compensar la seva desgràcia

física— un esplet de virtuts, però la menor al·lusió als seus trets el feria molt endins i el desesperava¹⁴¹.

Quan encara no feia ni una any que estaven instal·lats a Moscou, el juny de 1837, va morir de sobte —en circumstàncies una mica estranyes— el pare de Tolstoi, en una escapada a Tula, on havia anat per unes gestions administratives. Tolstoi havia perdut la seva mare abans dels dos anys i ara perdia el seu pare, abans dels nou. Encara no feia ni nou mesos que havia mort el seu pare que s'hagué d'enfrontar a una altra mort; aquest cop la difunta era la seva àvia, que no havia pogut suportar la desaparició del seu fill Nikolai. Possiblement aquesta repetició d'experiències de finitud de persones properes contribuí a l'obsessió de Tolstoi per la mort. A *Adolescència* fa una reflexió interessant recordant la mort de la seva àvia, amb qui estava molt unit:

Durant tot el temps que el cos de l'àvia va romandre a casa, experimento el penós sentiment de por a la mort. És a dir, el cos mort em recorda que jo també moriré un dia, sentiment —que no sé ben bé per què— acostuma a barrejar-se amb la tristesa¹⁴².

Després d'aquesta mort els dos germans més grans, Nikolai i Serguei, es quedaren a Moscou, amb la seva tia paterna Pelagueia, que s'havia casat amb el comte Osten-Sacken. Els tres petits, Dimitri, Lev i Maria tornaren a làsnaia Poliana amb la tia Tatiana. Quan Tolstoi tenia tretze anys morí de cop, al Monestir d'Óptina, la comtessa Osten-Sacken. Desolat, el seu germà Nikolai va escriure a l'altra tia paterna Aleksandra suplicant-li que no els abandonés. Ella, que era una dona més aviat distant, però que tenia un bon cor, els va acollir, i els cinc orfes es traslladaren a Kazan, a casa d'una nova família.

Lev estudià al Liceu, i després de molts entrebancs pogué entrar a la Universitat de Kazan, primer a la Facultat de Llengües orientals, en la secció de llengües i literatura àrab i turca, i després començà els estudis a la Facultat de dret. Tanmateix, era un estudiant molt mediocre i desinteressat, i per això el 1847, cansat del sistema universitari, abandonà per sempre la universitat, i se'n tornà a làsnaia Poliana, propietat que acabava d'heretar després de la

¹⁴¹ Gillès D. op. cit. p. 20.

¹⁴² Tolstoi L. Infància. Adolescència. Juventud. op.cit. p. 266-267.

distribució de béns que s'havia fet entre els germans i la germana. Tolstoi, fora dels cercles acadèmics, es convertí en un lector apassionat i tenia una preocupació permanent per comprendre's a si mateix. El 1846 havia començat a escriure el seu *Diari*, com hem vist en l'apartat de les fonts autobiogràfiques.

El nou propietari de làsnaia Poliana, amb la seva gran sensibilitat, de seguida prengué consciència de la misèria dels camperols russos, els mugics, i es proposà millorar les seves condicions de vida¹⁴³, però ben aviat les seves idees van topar amb la desconfiança dels mugics, que no es fiaven de les intencions del nou amo. La possessió —i la compra-venda— de servents, com ja hem apuntat a la introducció, es considerava normal en aquella època a Rússia. A la finca de Tolstoi a làsnaia Poliana hi «pertanyien» uns set-cents mugics que treballaven per a la família; a casa seva hi tenien trenta criats i criades, i encara se'ls fuetejava amb el *knut*. Tolstoi va viure molt malament aquests càstigs, i aprengué a respectar els servents i serventes que estaven sota el seu domini.

El jove Tolstoi ja havia experimentat, a ciutat, els plaers que tant el turmentaran durant la seva vida: el sexe, les festes, la beguda, el joc, les cartes. En arribar a làsnaia Poliana, a la vida rural, patirà igualment per la qüestió sexual:

L'abstinència li costava. Hi havia tantes criades i serventes joves a casa seva i al poblet! Encara que evitava mirar-les se sentia atret per elles. [...] Els seus períodes de concupiscència i d'ascetisme s'alternaven ràpidament. Dos homes —un voluptuós i l'altre sant— cosits en la mateixa pell i detestant-se¹⁴⁴.

Tot i la vida ociosa i despreocupada que portava com a noble que era, Tolstoi llegia molt i tenia inquietud per aprendre. I és en aquest moment que donà valor al consell de la seva estimada tia Tatiana, que li havia dit, «amb la teva imaginació, estic veritablement sorpresa que encara no se t'hagi ocorregut escriure una novel·la».

¹⁴³ Aquest impuls reformador en benefici dels mugics estava influït sobretot per la lectura dels *Relats d'un caçador*, de Turgueniev, i *El desgraciat Antoni*, de Grigórovitx.

¹⁴⁴ Troyat H. Tolstoi (1). op. cit. p. 91-92.

2.2 L'experiència militar

Per trencar amb l'estil de vida desordenada que portava, del qual estava molt descontent, decidí iniciar la vida militar al Caucas, juntament amb el seu germà Nikolai. Com subratlla Troyat, «des de principis de segle, el Caucas significava per tots els joves russos l'exotisme, l'aventura i la glòria»¹⁴⁵. Però ben aviat la novetat de l'experiència militar perdé el seu encant, i malgrat els grans juraments que havia fet en el seu *Diari* per canviar de vida, en realitat, continuava amb les mateixes passions de sempre: les noies tàrtares, el joc... Tanmateix, la vivència d'aquests fets no impedia que portés una vida interior molt intensa, i així ho revela el *Diari* del Caucas. Es continuava posant «regles de conducta», igual com feia en l'etapa de l'adolescència, per saltar-se-les al cap de no res.:

Les llargues hores de meditació que Tolstoi s'imposa a vegades tenen també la seva recompensa, els seus minuts il·luminats d'exaltació mística, en l'apaivagament i l'amor. «Per ser feliç, no em fa falta res», escriu un dia. I per uns instants entreveu la gran llei que serà més endavant la base del seu evangeli. «La felicitat, heus aquí! Consisteix a viure per als altres...»¹⁴⁶.

Als inicis del primer hivern, seguint el consell de la seva tia començà a escriure una mena de relat autobiogràfic, *Infància*, aprofitant la interrupció de l'activitat militar a causa de la seva malaltia. Per a Tolstoi la literatura ja era molt més important que l'ofici de les armes, i per això hi dedicava llargues hores. Finalment, després de molt esforç, el 1852 es publicà el relat sobre si mateix a *El contemporani*, la revista fundada per Puixkin. Es diu que quan rebé la confirmació que es publicaria el seu text autobiogràfic es posà a plorar, i començà a creure en el seu talent. En aquell moment acabava de néixer l'escriptor. Per això, més que a la guerra, es dedicava febrilment a la redacció de noves obres. Com recull Gillès, Tolstoi escrivia en el seu *Diari*, «estic perfectament segur que un dia aconseguiré la celebritat».

La seva quotidianitat lluny de Iàsnaia Poliana passava per les cartes, la literatura, la introspecció a través del seu *Diari*. El pes de la literatura era tan

¹⁴⁵ Ibídem. p. 99.

¹⁴⁶ Gillès D. op. cit. p. 46-47.

gran que volia abandonar el més aviat possible la vida militar. En aquella època ja havia escrit *Adolescència* i continuava amb *Joventut*. També es convertí en corresponsal de guerra amb *Relats de Sebastòpol*¹⁴⁷, un conjunt de tres cròniques, que no superaren la censura, i on es descrivia la psicologia dels combatents, la seva reacció davant la vida i la mort, les subtiletes de la jerarquia militar. Per primera vegada en la història un corresponsal era al mateix temps un combatent al front. El mateix Tolstoi afirmava, «a Sebastòpol no em vaig convertir en un general de les armes, sinó de les lletres». Finalment, el novembre de 1855, pogué abandonar Crimea i la guerra, per tornar a Sant Petersburg i obrir-se un nou camí en el món de la literatura. Al deixar l'exèrcit se separà del seu germà Nikolai, el narrador d'històries, el company de camí, que li havia obert els ulls a l'amor universal. En el *Diari* de Tolstoi, datat d'aquesta època, el 5 de març de 1855 hi trobem escrit el desig d'un jove de vint-i-sis anys:

Ahir una conversa sobre allò diví i de la fe em portà fins a una idea més gran, immensa, per la realització de la qual em sento capaç de consagrar la meua vida. Aquesta idea és la de fundar una nova religió que estigui d'acord amb el desenvolupament de la humanitat, la religió de Crist però despullada de la fe i dels misteris¹⁴⁸.

2.3 L'escriptor i pedagog viatja a Europa

Després del seu pas per l'exèrcit, Tolstoi fou molt ben rebut en els cercles literaris, que en aquell moment estaven dividits en dos grups ideològics: els *occidentalistes*, agrupats entorn de la revista *El Contemporani*, que tenien com a model Occident i proclamaven una occidentalització de la cultura russa, i els altres, els *eslavòfils*, que reivindicaven l'ànima russa, lliure de les submissións a les idees occidentals¹⁴⁹. Malgrat que Lev Tolstoi era col·laborador de *El Contemporani* no s'afilià a cap dels dos grups, i, per això, més tard, publicà també en revistes antioccidentals.

¹⁴⁷ Tolstoi L. *Relatos de Sebastopol*. Madrid: Gredos; 2003.

¹⁴⁸ Zweig S. *Tres poetas de sus vidas*. op. cit. p. 293.

¹⁴⁹ Sobre aquestes dues visions de Rússia és interessant l'assaig de Nadezhda Gorodetski: Gorodetski N. *El Cristo humiliado. Ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*. Salamanca: Sígueme; 2010.

Enmig de la vida burgesa de Sant Petersburg, Tolstoi s'hagué de desplaçar a Oriol, perquè el seu germà Dimitri estava greument malalt a causa de la tuberculosi. Als seus trenta-nou anys era el primer dels cinc germans que moria. Tolstoi tornà immediatament a la vida fervorosa de Sant Petersburg, amb la idea de casar-se el més aviat possible, i començà el festeig amb una veïna, Valèria Arsénieva, però al cap d'uns mesos es féu enrere, i en lloc de casar-se decidí fugir cap a l'estranger.

El primer destí de Tolstoi el 1857 fou París. S'hi estigué gairebé dos mesos. Una ciutat que el fascinà i l'atragué, però de la qual es desencantà un dia que va presenciar una execució a la plaça de la Roquette. El so de la guillotina parisenca l'acompanyarà en endavant¹⁵⁰. El mateix dia de la decapitació, escriví a Botkin:

He vist moltes atrocitats a la guerra i en el Caucas, però si haguessin trossejat un home a la meua presència no m'hauria repugnat tant com la visió d'aquesta màquina perfeccionada i elegant mitjançant la qual van matar en un segon un home robust, vigorós i sa [...] Que absurda és la llei humana! La veritat és que l'Estat és una conjura destinada no sols a explotar, sinó a corrompre els ciutadans. Les lleis polítiques em semblen mentides horribles... Mai no em posaré al servei de cap govern¹⁵¹.

Tolstoi deixà París per anar a Ginebra, i s'instal·là en un poblet petit: Clarens, on s'hi estigué tres mesos. Des d'allí féu excursions per la muntanya, i trepitjà indrets d'Itàlia, com Torí. Quan deixà Clarens se n'anà cap a Lucerna, amb una petita estada a Berna. De Suïssa viatjà cap a Alemanya: Stuttgart, Baden, Frankfurt, Dresden, Marienbad, Berlin, i des del port de Stettin retornà a Sant Petersburg, amb una nova concepció del món.

Ja hem vist que el primer que va voler fer el nou propietari de làsnaia Poliana, amb només dinou anys, fou intentar millorar les condicions de vida dels mugics. Un cop hagué retornat de l'estranger es despertà de nou el seu afany pedagògic, un afany que el preocuparà durant tota la seva vida. Per això posà

¹⁵⁰ Vint-i-dos anys després, a *Confessió*, tornarà a parlar de l'impacte que li van produir aquestes imatges, i expressarà que «no hi ha cap teoria de la racionalitat del progrés que pugui justificar aquesta acció».

¹⁵¹ Troyat H. Tolstoi (1). op. cit. p. 218-219.

en funcionament una nova escola a casa seva; abans de marxar al Caucas ja havia fet un intent d'escolaritzar els fills dels mugics.

Aquest era el seu projecte, i estava disposat a tirar-lo endavant, però l'hagué d'aparcar perquè la salut del seu germà Nikolai, que estava greument malalt, era prioritària. Igual com el seu germà Dimitri, la tuberculosi tornava a fer estralls en la família Tolstoi. Els metges recomanaren al malalt un canvi de clima, i per això es traslladà a Soden (Alemanya). Així, doncs, el juliol de 1860, Lev, acompanyat de la seva germana Maria i els tres fills d'ella, viatjà a Berlin. La seva germana de seguida es desplaçà a Soden, però Tolstoi es quedà a la capital prussiana, per visitar la ciutat. Com que en aquell moment el seu objectiu era la pedagogia, tant a Berlin com a Leipzig i Dresden visità tantes escoles públiques com va poder, i en quedà realment decebut. En el seu *Diari* explica una d'aquestes visites a una escola: «Vaig visitar una escola. És horrible. Una oració pel rei, cops, tot de memòria, els nens atemorits, deixats de la mà de Déu»¹⁵².

L'estat de salut de Nikolai anava de mal en pitjor, i els metges li aconsellaren que baixés al mediterrani. Lev i Maria decidiren acompanyar-lo fins a Ieras (França), però Nicolau, que era ben conscient que es moria, continuà empitjorant, i al cap de quinze dies defallia en braços de Lev. El lligam de Tolstoi amb el seu germà Nikolai era diferent al de Dimitri, perquè aquest germà «era el seu millor amic», i es preguntava: «Per què viure, si ell ha mort?». La mort de Nikolai li va causar un impacte emocional molt fort:

La penosa impressió que causà en Tolstoi la mort del seu germà trigà setmanes a desaparèixer. Un més després confiava en el seu *Diari* que seguia sentint-se «separat» de la vida i preocupat per les mateixes preguntes sense resposta: què fer? per a què?. No trobava cap atractiu pels treballs literaris, i, encara que reinicià *Els cosacs*, els escrivia de nou sense cap entusiasme. «La mort de Nikolai —escrivia— és la impressió més forta que jo hagi experimentat mai»¹⁵³.

¹⁵² Tolstói L. *Diarios (1847-1894)*. op. cit. p. 190.

¹⁵³ Gillès D. op. cit. p. 100.

Després de quatre mesos a Ieras, se n'anà a Ginebra per acompanyar la seva germana que retornava a Rússia, i ell partí tot seguit cap a Itàlia per visitar Florència, Liorna, Nàpols i Roma. Després d'Itàlia tornà a passar per París, i de la capital francesa es dirigí a Londres. Mentre ell era a Londres, era l'any 1861, s'assabentà que el tsar acabava de fer públic un decret d'emancipació dels camperols, i que ell havia estat nomenat àrbitre territorial del govern de Tula. Cal tenir present que l'ordre d'emancipació només era la constatació d'un fet sobre paper, perquè a la pràctica els camperols van quedar en una situació igual o pitjor que la que ja vivien. Abans de retornar a Rússia romangué un mes a Brussel·les, més tard a Alemanya, on també continuà visitant escoles. Finalment, després de nou mesos per Europa, tornà a Rússia amb nous projectes.

En arribar a casa seva hagué d'exercir d'àrbitre, o jutge de pau, durant gairebé un any, però la seva manera de fer generava incomprensió a totes les parts. Per això, conscient de les dificultats que comportava aquell càrrec, a l'abril de 1862 presentà la seva dimissió al·legant causes de salut. Al quedar alliberat d'aquesta funció, es pogué dedicar a l'escola que havia obert a làsnaia Poliana amb la idea rousseuniana que defensa que la tasca d'educador consisteix a ajudar els nens a ser ells mateixos. Amb aquest afany educatiu obrí noves escoles en altres poblets veïns¹⁵⁴. Paral·lelament a la tasca que desenvolupava a les escoles, decebut amb el sistema educatiu occidental, decidí editar la seva pròpia revista pedagògica *làsnaia Poliana*, durant els anys 1862 i 1863.

A la primavera de 1862, com que tossia molt i escopia sang, viatjà a Moscou per visitar el doctor Bers —el seu futur sogre—, atemorit per si havia contret la tuberculosi. El metge li aconsellà una cura de *kumis*¹⁵⁵ a la regió de Samarra. El seu procés de recuperació fou bo. Mentre la salut de l'escriptor millorava, la situació política empitjorava. El 6 de juliol del mateix any la policia féu un registre minuciós a tota la propietat de làsnaia Poliana, en nom del govern, per

¹⁵⁴ Sobre la tasca pedagògica de Lev Tolstoi hi ha molta documentació. Tanmateix per aprofundir una mica més sobre aquesta qüestió recomanem l'article de Semion Filippovich Egorov, un especialista molt reputat en l'àmbit de la història de l'educació: Egorov SF. León Nikolaievich Tolstoi (1828-1910). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*. 1988;18(3):663-675.

¹⁵⁵ El *kumis* era llet d'euga fermentada. En aquella època es creia que tenia propietats medicinals.

veure si trobaven material o llibres revolucionaris. La irritació de Tolstoi amb el tsar, per aquella situació, fou tan intensa que pensà que si no rebia les disculpes pertinents abandonaria Rússia. La súplica que l'escriptor envià al tsar féu que aquest es disculpés i es comprometés a evitar una nova repetició dels fets.

2.4 El casament amb Sofia Bers

Feia més d'un any que Tolstoi, mentre era a Moscou, es veia sovint amb la família Bers. El matrimoni¹⁵⁶ tenia tres filles i un fill: Lisa, Sofia, Tània i Volòdia. Ell estava tan seduït per la bellesa de les nenes, que un dia va escriure a la seva germana Maria: «Els Bers em semblen molt simpàtics. Si alguna vegada he d'escollir una dona, serà, sens dubte, d'aquesta família»¹⁵⁷.

Inicialment fou la germana gran, Lisa, la que atreïa més l'atenció de l'escriptor, però aviat s'enamorarà de Sofia, i ella d'ell, sense tenir en compte que ella era una joveneta de disset anys, i Tolstoi ja en tenia trenta-quatre. El festeig, per dir-ho d'alguna manera, fou fugaç, i de seguida es posà data per al casament, el 23 de setembre de 1862, a Moscou. Just abans de l'enllaç, Tolstoi —amb ganes de sincerar-se amb la qui havia de ser la seva esposa— decidí deixar-li llegir el seu *Diari*, perquè volia que ella ho sabés tot d'ell:

Ella rebé els quaderns amb inquietud i es passà la nit sencera llegint-los. Pàgina a pàgina veia degradar-se la imatge del seu futur marit. [...] No podia comprendre que un home que parlava tan bé de la virtut, de l'abnegació, del coratge, pogués ser al mateix temps un ésser dèbil i un depravat. [...] A la matinada [Sofia] s'havia asserenat. Amb els ulls enrogits, les galtes acalorades, acollí amb un somris el seu promès que se'l veia molt fatigat i ansiós. Ella el tranquil·litzà, el perdonà i li retornà els quaderns, però sabent que en el fons alguna cosa irreparable s'havia produït. Tota la seva vida quedaria marcada per aquesta profanació¹⁵⁸.

Malgrat tot el rebombori interior que havia generat la lectura d'aquells quaderns, els plans es desenvoluparen amb normalitat i en el dia previst es celebrà el casament. Després de la cerimònia hi hagué una discreta recepció a

¹⁵⁶ La senyora Bers, Liubov Isteniev, era una amiga d'infància de Tolstoi.

¹⁵⁷ Gillès D. op. cit. p. 115.

¹⁵⁸ Troyat H. Tolstoi (2). Barcelona: Bruguera; 1984. p. 30-31.

casa de la família Bers, per felicitar els qui s'acabaven de casar. Entrada la nit la parella es traslladà a Iàsnaia Poliana amb un enorme carruatge tirat per sis cavalls. Durant el llarg viatge, Sofia no podia parar de plorar, se sentia lluny de l'afectivitat de la seva família, i al costat hi tenia un home que li feia certa por. Tolstoi, conscient del que estava vivint la seva esposa, intentava mostrar-li la màxima tendresa¹⁵⁹.

Lev Tolstoi, almenys durant els primers anys del seu matrimoni, fou molt feliç. Ni ell mateix s'arribava a creure que es pogués viure amb tanta felicitat. Per això, en aquest estat d'efervescència, va escriure una carta molt emotiva a la seva tia Tatiana: «He viscut fins els trenta-quatre anys sense saber que es podia estimar tant i ser tan feliç. Constantment tinc la sensació d'haver, per dir-ho així, robat una felicitat immerescuda, il·legítima, que no m'estava destinada»¹⁶⁰.

Tolstoi vivia en un estat d'enamorament permanent, però ja des de l'inici de la relació amb Sofia hi haurà petits moments de xoc. Al principi les desavinences seran totalment superables per la passió amorosa que hi havia entre ells dos. Lev i Sofia eren, com diu Daniel Gillès, «una parella mal ajustada». L'esposa sabia des del principi que el seu marit era una home increïblement complex, i ella una noia intransigent i manaire. Amb el temps aquestes desavinences començaran a ser més importants, i s'agreujaran perquè ella també era una noia terriblement gelosa, obsessionada per la idea de la infidelitat, que creixia amb el record de la lectura del *Diari* del seu marit. Sofia no li acabarà de perdonar mai que hagués viscut repetides aventures sexuals amb tantes zíngares o gitanes, i encara menys que hagués tingut un fill amb una camperola de Iàsnaia Poliana abans de casar-se amb ella. Cal dir que la seva gelosia naixia precisament d'una admiració i una estimació molt profundes. Per això pocs mesos després de casar-se, Sofia va escriure en el seu *Diari*: «Si

¹⁵⁹ És interessant la novel·la de la italiana Grazia Livi sobre les impressions, pensaments i emocions de Lev i Sofia durant els dos dies de viatge de Moscou a Iàsnaia Poliana. [Livi G. El esposo impaciente. Madrid: Alfaguara; 2010].

¹⁶⁰ Gillès D. op. cit. p. 129.

pogués matar-lo i crear una nova persona exactament igual com ell, ho faria feliç»¹⁶¹.

Lev i Sofia tenien concepcions molt diferents de la vida. L'ideal d'ella era força simple: formar una família i mantenir el lloc dins l'estatus social de l'aristocràcia russa. L'ideal d'ell, molt indefinit encara, era la preocupació per la felicitat de tothom. En aquella època havia escrit a *Els cosacs* que «la felicitat és viure per als altres»¹⁶². Aquesta distància en els ideals d'un i altra s'anirà ampliant a través del temps.

L'adaptació a la vida conjugal a làsnaia Poliana no era fàcil per cap dels dos. Tolstoi sovint es trobava massa absorbit per la seva esposa, i Sofia li retreia massa sovint que no estava prou amb ella. Tot i així, la vida seguia el seu curs i el 28 de juny de 1863, nou mesos després del casament a Moscou, Sofia i Lev van tenir el seu primer fill: Serguei, el gran d'una nissaga de tretze germans i germanes.

2.5 El gran escriptor de Guerra i pau i Anna Karènina

Durant sis anys Tolstoi estigué totalment absorbit, amb cos i ànima, en la redacció de l'obra gegantesca *Guerra i pau*, i de mica en mica anà abandonant les notes al seu *Diari*. Aquest gran projecte literari veié la llum no tan sols per la genialitat de l'escriptor, sinó perquè la seva esposa generà un clima favorable perquè ell pogués treballar equilibradament. Així, Sofia prengué amb eficàcia la gestió de la mansió, l'administració dels diners i es responsabilitzà de l'educació dels fills, que durant aquest període ja eren tres: Serguei, Tatiana (1864) i Ilià (1866).

Sofia, amb una energia infatigable, a més a més feia de secretària del seu marit. A les nits, quan tot estava calmat, ella copiava de nou els manuscrits de la novel·la, atapeïts de correccions, notes, afegits. Creia en el Tolstoi literat, i

¹⁶¹ Meek J. Tolstoi se'n va de casa. op. cit. p. 33.

¹⁶² Tolstói. Los cosacos. Madrid: Alianza; 2014. p.140.

valorava moltíssim la seva obra¹⁶³, per això se sentia feliç de poder-lo ajudar. I davant d'aquesta tasca feixuga escrivia en el seu *Diari*, el 1866, «em passo gran part del meu temps copiant la novel·la de Lev. És un gran plaer per a mi. Quan la copio, descobreixo tot un món d'idees i d'impressions noves. Res causa en mi tant efecte com les seves idees i el seu geni»¹⁶⁴.

Es pot dir que mentre Lev Tolstoi escrivia la novel·la *Guerra i pau*, la seva vida només era la seva obra. La primera part de la novel·la aparegué entre febrer i març de l'any 1865 a la revista *El missatger rus*, sota el títol *L'any 1805*. Després de la primera publicació, tot i que les crítiques no li foren gaire favorables, continuà treballant intensament amb el desenvolupament de la seva obra, i el desembre de 1867 va aparèixer a totes les llibreries l'obra definitiva, amb un nou títol: *Guerra i pau*. Sofia, amb bon criteri, havia aconsellat al seu marit que no continués col·laborant en la revista *El missatger rus*. L'edició de *Guerra i pau* tingué tant d'èxit que se n'hagué de fer ràpidament una segona edició. Finalment, el 1869 va escriure l'epíleg de la novel·la i posà fi a una tasca de gegant.

Un cop acabada la redacció de *Guerra i pau* tornaren a aparèixer les preguntes i els dubtes existencials. És molt coneguda la crisi de la nit d'Arzamàs, el 31 d'agost de 1869. Tolstoi, acompanyat per un criat, anava a visitar una finca que estava en venda, i de camí es parà a l'hostal d'Arzamàs per passar-hi la nit, però en la foscor de la nit, Tolstoi se sentí aterrit, angoixat, fora de si, per la idea de la mort:

Era la por a la mort, de la qual estava segur que sentia la presència glaçada en l'ombra de l'habitació. La sentia a través dels batecs bojos del seu cor, que li repetien: «Estic aquí, estic aquí...» [...] «La mort està aquí — es repetia—; la mort està a tot arreu, no existeix altra cosa, ella és l'única i horrible realitat, i, tanmateix tot el meu ésser la rebutja, la repel·leix»¹⁶⁵.

¹⁶³ Charles Corbet reconeix el gran paper que Sofia va tenir en el treball literari de Tolstoi: «A aquesta dona, notablement intel·ligent, el món li deurà les seves obres mestres, gairebé tant com a ell mateix». [Corbet Ch. La literatura rusa. Barcelona: Vergara; 1958. p. 140].

¹⁶⁴ Gillès D. op. cit. p. 139.

¹⁶⁵ *Ibidem*. p. 150.

Sense poder resistir més aquella situació demanà al seu criat de marxar immediatament d'aquell lloc i tornar a làsnaia Poliana, on trobà la seva esposa, els fills, els seus llibres... tot el que en aquella època el podia salvar de l'espantosa idea de la mort.

Els anys de redacció de *Guerra i pau* l'havien absorbit tant, que Tolstoi es passà més de dos anys sense escriure gairebé res, però continuà llegint i estudiant molt, i seguint amb el seu afany pedagògic. A la vida familiar s'hi dibuixava, després de vuit anys de matrimoni, cert desànim per ambdues bandes. Tots dos, malgrat l'estimació que es tenien, se sentien sols i incompresos. Tolstoi, en aquesta època, escriví en el seu *Diari* que estava cansat de viure. Sofia, per la seva banda, estava cansada dels seus embarassos successius, cinc amb vuit anys¹⁶⁶. Amb tants fills havia calgut fer una ampliació de la casa, i Tolstoi ho aprofità per construir-se el seu nou espai de treball, on s'hi passava moltes hores. En canvi, segons Sofia, passava molt poc temps amb els nens, que el veien com un ésser llunyà i misteriós.

El gener de 1872, Anna Stepànovona Pirogov, una dona físicament encantadora que era l'amant del veí i amic de Tolstoi, se suïcidà tirant-se al tren, per gelosia. Lev presencià aquella escena horrible que se li quedà gravada molt endins. Al cap d'un any l'escriptor començà una novel·la sobre una altra Anna, que acabarà amb un final idèntic al d'Anna Pirogov. Mentre Tolstoi treballava amb l'esborrany d'aquest projecte literari morí el seu fill més petit, Piotr, quan tenia tan sols setze mesos, a causa de la diftèria. Per al pare, aquella mort no interrompé el seu treball; en canvi, per a la mare, Sofia, fou una experiència molt dura. Tolstoi, en una carta al seu amic Fet, reflecteix a la perfecció el posicionament de cadascun d'ells dos davant d'aquell esdeveniment:

És la primera mort en la família després d'onze anys. Per a la meva esposa la cosa és extremadament dolorosa. Evidentment es pot trobar consol en el fet que, d'haver-se hagut d'escollir entre nosaltres vuit, era la mort més fàcil d'acceptar per a tots; però el cor matern —aquesta

¹⁶⁶ En el diari personal de Sofia queda constància del seu cansament davant els embarassos, ja que va tenir tretze fills i setze embarassos.

extraordinària, aquesta sublim manifestació de la divinitat sobre la terra—no sap raonar i la meua esposa està immersa en la seva pena¹⁶⁷.

Quan encara no feia ni un any de la desaparició del seu fill, el flagell de la mort els tornà a colpejar. Aquesta vegada finia la seva estimada «tia» Tatiana de setanta nou anys, la que havia estat sempre al seu costat i li havia despertat la vocació literària. Amb Tatiana moria la seva mare i la seva amiga. Davant d'aquesta mort, Lev escriví així a la seva germana:

Quan la mort sobrevingué [després de tres anys de malaltia], el seu rostre s'il·luminà i es tornaren a fer presents al mateix temps tots els records que conservava d'ella; la trobo molt a faltar; un dels llaços més importants amb el passat s'acaba de trencar. Del passat només em quedeu tu i Serguei¹⁶⁸.

A aquest encadenat de morts caldria afegir-hi, pocs mesos després, la pèrdua de la seva tia Pelagueia (Paulina) Iushkova, que l'havia acollit durant l'adolescència, juntament amb els seus germans i germana, a Kazan. Tolstoi estava molt impressionat per totes aquelles morts successives i va escriure melancòlicament al seu germà Serguei: «No em queda altra cosa a fer a la vida que morir. Ho sento a cada instant»¹⁶⁹.

El 1875 ja havien aparegut catorze capítols de la nova novel·la a la revista *El missatger rus*; el febrer de 1876 es publicaren nous capítols. Al cap de cinc anys d'intens treball, Tolstoi posà fi a *Anna Karènina*. Amb uns últims retocs per part de l'autor, el 1878 s'edità l'obra en tres volums. Tolstoi, com gairebé sempre, estava molt decebut del que havia escrit, i expressava el seu desig de començar la novel·la de nou.

2.6 La crisi moral i la crisi familiar

Tolstoi finalitzà *Anna Karènina* quan complí els cinquanta anys. Tot el que somniava de jove al Caucas s'havia fet realitat: el reconeixement literari, la formació d'una família, l'estabilitat econòmica. Precisament quan podia semblar

¹⁶⁷ Troyat H. Tolstoi (2). op. cit. p. 157.

¹⁶⁸ *Ibidem*. p. 159.

¹⁶⁹ Gillès D. op. cit. p. 160.

que ho tenia tot, Lev entrà en una terrible crisi moral¹⁷⁰, creia que la vida era absurda i no tenia cap sentit, que tot acabava amb la mort. Segons les anotacions de la comtessa en el seu *Diari*, la crisi de maduresa s'havia iniciat a finals de 1876, però la veritat és que Tolstoi, des de molt jove, ja s'havia preocupat per les qüestions existencials sobre el sentit de la vida, i també sobre el sentit de la mort. L'escriptor, que havia perdut dos fills més, havia tornat a topiar amb la mort; aquesta insistència tossuda de la mort, sens dubte jugava un paper important en la seva crisi moral.

Gillès, com la majoria de biògrafs, considera que aquesta crisi, nascuda sobretot de l'obsessió per la mort, és la més greu que patí l'escriptor:

És com un home obsessionat per la inevitabilitat de la mort, un home que cada vegada que troba una raó per viure —la seva esposa, els seus fills, la seva obra— escolta en ell la pregunta atterradora: per a què? I després? Tot en l'existència, absolutament tot, es fon en un mateix i definitiu fracàs: la malaltia, la mort, el no-res. La vida no és més que una farsa tràgica, que acaba en la podridura i les cendres¹⁷¹.

Davant la seva crisi existencial veié una sortida en la religió. Entre 1877 i 1879 es convertí en un home religiós, un practicant modèlic. Tanmateix les formes que prengué no obeïen a una veritable conversió als dogmes de l'Església ortodoxa, més aviat eren una resposta davant la nostàlgia de la fe, de voler sentir el pes i la profunditat que la fe tenia per al poble rus, especialment en les persones més simples. S'adherí a la fe amb el desig d'imitar els camperols russos, dels quals admirava la seva acceptació davant qualsevol tipus d'adversitat: la pobresa, la malaltia, el sofriment, la mort. Ell creia que aquesta tranquil·litat d'esperit era deguda a les seves creences i pràctiques religioses. Aquest reconeixement als camperols queda ben reflectit en aquest text de la *Confessió*:

Tenia la sensació que, si el que volia era viure i comprendre el sentit de la vida, no havia de buscar-lo en aquells que l'havien perdut i es volien matar,

¹⁷⁰ Michel Aucouturier apunta que en aquest període de crisi moral els metges actuals haurien diagnosticat sense cap mena de dubte un procés depressiu, possiblement associat a la immensa tensió intel·lectual a la qual estigué sotmès durant els quinze anys de redacció de *Guerra i pau* i *Anna Karènia*. [Aucouturier M. Tolstoi. París: Seuil; 1996].

¹⁷¹ Gillès D. op. cit. p. 166-167.

sinó en els bilions d'homes que havien viscut i vivien, els qui construïen la vida i carregaven el pes de la seva vida i de la nostra. I vaig observar la massa enorme de persones que no eren doctes ni riques i vaig veure-hi tota una altra cosa¹⁷².

A partir d'aquesta crisi interior tan intensa, la fe tradicional de l'Església ortodoxa abandonada després de la infància retornà amb força, però es tractava d'una fe nova, personal, diferent, repensada pel propi Tolstoi, i que ja no desaparegué mai més. En la *Confessió* ho expressava molt clar:

Des que existeix la humanitat, allà on hi ha vida hi ha fe; la fe ofereix la possibilitat de viure. [...] Només en la fe és possible trobar el sentit i la possibilitat de viure. [...] La fe és el coneixement del sentit de la vida humana, a conseqüència de la qual l'home no es destrueix, sinó que viu. La fe és la força de la vida. Si l'home viu, és perquè creu en alguna cosa. Si no cregués que ha de viure per alguna cosa, no viuria. [...] Sense fe no es pot viure¹⁷³.

En el marc d'aquesta vida piadosa peregrinà al cèlebre Monestir d'Óptina, i s'esforçà per practicar el missatge de Crist. Tot i així, el seu racionalisme el portà a trencar ben aviat amb l'ortodòxia, i a declarar que l'Església havia traït el missatge evangèlic, i posà de manifest el divorci entre la doctrina ortodoxa i la doctrina cristiana primitiva. Influït per aquests sentiments cristians decidí reconciliar-se amb l'escriptor Ivan Turgueniev amb qui s'havia barallat fortament, i feia gairebé disset anys que no es parlaven¹⁷⁴. Tolstoi li va enviar una carta de perdó molt emotiva a París, lloc on residia Turgueniev, el qual acceptà de recomençar de nou, i respongué a Tolstoi amb una carta molt amable i elegant. La relació entre ells dos es reféu i Turgueniev fins i tot anà a passar uns dies a làsnaia Poliana.

A causa de la seva crisi existencial Tolstoi havia abandonat la literatura i treballava simultàniament amb quatre textos diferents: la *Confessió*, iniciada el 1879; *Crítica de la teologia dogmàtica*; *Concordança i traducció dels quatre evangelis*; *Quina és la meva fe?* El pensador, a través d'aquestes obres,

¹⁷² Tolstoi L. *Confessió*. op. cit. p. 84-85.

¹⁷³ *Ibidem*. p. 91-92.

¹⁷⁴ Tolstoi discutia sovint amb Turgueniev, però la ruptura definitiva es va produir el 1861, en una conversa sobre la concepció de les obres de beneficència. Turgueniev, davant la provocació de Tolstoi, el va amenaçar amb donar-li una bufetada i Tolstoi va exigir immediatament un duel. Turgueniev, penedit, va enviar una carta de disculpa a Tolstoi, però ell no acceptà les disculpes, i es trencà la relació.

presentà la seva interpretació personal del missatge de Crist. Poc es pensava Lev que el desenvolupament del seu pensament religiós s'acabaria convertint en una nova religió, el «tolstisme», que ja havia imaginat durant el període de joventut. Com sosté Rolland, Tolstoi ideà un estil de religió basada en Crist «però despullada de la fe i dels misteris, una religió pràctica que no prometi la felicitat futura, sinó que doni als homes la felicitat en la terra»¹⁷⁵. El seu ideari era tan seductor que començaren a néixer i estendre's les comunitats tolstianes (Annex VIII), o dit altrament, colònies agrícoles que intentaven posar en pràctica les idees del mestre, i a la vegada feren de tornaveu dels principis morals i religiosos del cèlebre escriptor rus.

La seva fe en Crist el portà fins i tot a escriure al tsar Alexandre III, perquè no vengés la mort del seu pare Alexandre II, mort en un atemptat. L'escriptor no rebé mai resposta davant aquella petició il·lusa, que alguns qualificaren de patètica. Els assassins foren condemnats a mort. El seu retorn al cristianisme «heterodox» féu que es preocupés per les persones més humils, i per tal d'apropar-se als mugics peregrinà de nou al Monestir d'Óptina, per relacionar-se amb el poble, no pas per retornar a l'ortodòxia de la fe. Aquesta interpretació personal —i esbiaixada en relació amb la interpretació de l'Església ortodoxa russa— del cristianisme, va fer que se censurés la publicació de la *Confessió a El pensador rus*. La policia confiscà tota l'edició.

El setembre de 1881 tota la família Tolstoi es traslladà a Moscou per donar continuïtat als estudis dels fills. El mes següent Sofia donà a llum el seu onzè fill, Aleksei; el pare visqué aquest naixement amb indiferència. Si a làsnaia Poliana Tolstoi ja vivia molt separat dels seus, a la capital russa aquesta distància encara s'accentuà més. El contrast entre la seva forma de vida i la misèria del poble rus serà un turment continuat per a ell. Per això decidí participar, el 1882, en la confecció del cens de la ciutat, amb l'objectiu d'intentar esbrinar si era possible resoldre i millorar la situació social. L'apropament a la misèria el distanciava cada cop més de la seva esposa i dels seus fills.

¹⁷⁵ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 41.

El febrer de 1882, ofegat per la ciutat, retornà a Iàsnaia Poliana, però aviat tornà a Moscou per la pressió de Sofia. El 26 d'agost del mateix any, després de vint anys de vida conjunta, es produí una baralla espantosa entre el matrimoni. Tolstoi, irat, cridà fortament a Sofia i li confessà per primer cop que estava obsessionat a abandonar-la. Aquest mateix dia Sofia escriví al seu *Diari*:

Crido la mort amb tota la meva ànima ja que sense el seu amor jo no puc viure. M'és impossible demostrar-li el fervor amb el qual l'estimo des de fa vint anys, tant avui com el primer dia. Aquest amor que em consumeix no fa altra cosa que importunar-lo. I està imbuït d'idees cristianes sobre el perfeccionament de si mateix. Em sento gelosa d'ell...¹⁷⁶.

La situació entre ells dos s'anà suavitzant, compartien sostre, però les seves vides estaven completament separades. Sofia sabia que, per unir-se de nou al seu marit, hauria de renunciar al seu estil de vida, i ella no es veia capaç de seguir-lo ni volia seguir-lo. Ell tampoc no estava disposat a canviar el rumb que havia emprès. Per això, preocupat per fer compatible la quotidianitat amb els seus ideals, decidí, el maig de 1883, de cedir a Sofia, a través d'una acta notarial, la gestió de tots els seus béns. En aquell moment totes les finques del comte —que ja havia d'administrar la seva esposa— estaven vigilades per la policia, perquè les autoritats el consideraven un perill per als interessos de l'Estat.

La vida de l'escriptor féu un tomb quan el 1883 conegué Vladímir Txertkov¹⁷⁷, un jove de trenta anys, que seguia amb fidelitat les idees de Tolstoi, i s'hi sentia molt proper. La sintonia entre ells dos fou immediata, i l'aristòcrata Txertkov abandonà definitivament l'exèrcit per dedicar-se a la propagació dels ideals tolstians. Aquest home, que es convertirà en el seu «primer partidari» o «primer deixeble», desenvolupà un paper molt important en la vida de l'escriptor, en el context d'una relació molt propera i, a la vegada, força tensa:

Txertkov es lliurarà d'una manera total a les idees i a la persona de Tolstoi amb una fidelitat encantadora. Però no tindrà res de deixeble cec i submís:

¹⁷⁶ Troyat H. Tolstoi (2). op. cit. p. 261.

¹⁷⁷ Per conèixer diferents perspectives de la relació entre Tolstoi i Txertkov són interessants les obres: Fodor A. *A Owest for a Non-Violent Russia: The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov*. Lanham: University Press of America; 1989 / Popoff A. *Tolstoy's false disciple. The untold story of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov*. Nova York: Pegasus Books; 2014.

al contrari, intèrpret rigorós del pensament del mestre, es proposarà prohibir a tot el món, i al mateix Tolstoi, desviar-se d'aquestes idees. [...] Aquest secretari, que havia renunciat, per la seva part, a tot per convertir-se en tolstià, arribarà ràpidament a retreure a Tolstoi que no visqui en concordança amb la seva pròpia doctrina. L'empenyerà a oposar-se al seu ambient, a mostrar-se més rígid, i, de conflicte en conflicte, xocarà cada vegada més violentament amb l'esposa de l'escriptor, en un duel espantós que només finalitzarà amb la mort de Tolstoi¹⁷⁸.

En la línia del que li demanava Txertkov, Tolstoi es convertí en un sabater, i practicava aquest ofici unes hores al dia¹⁷⁹. La vida familiar se li feia molt difícil, i censurava obertament la vida que portaven especialment la seva esposa i la seva filla Tatiana. Ho recull en el seu *Diari* quan diu, «pateixo molt enmig de la meva família». L'estiu de 1884 quan tots estaven instal·lats a làsnaia Poliana es produí una nova baralla entre Lev i Sofia, per una qüestió econòmica. Tolstoi perdé la paciència i marxà de casa; tenia intenció de fugir a París o Amèrica, però després de dues hores de camí, reculà perquè la seva dona estava a punt de donar a llum el seu dotzè fill, i tingué remordiments. Al cap d'una hora de ser a casa va néixer la seva filla Aleksandra, però estava tan cansat de tots, que davant aquella nova vida Tolstoi deixà anotat en el seu *Diari*: «Aquest esdeveniment no és feliç ni alegre, sinó inútil i absurd». I tot i haver tornat continuava pensant que tard o d'hora hauria de fugir, perquè la relació entre ells dos era insostenible, pèssima. Un dia fou ella, Sofia, qui havia fet les maletes per marxar de casa, però els nens ho impediren amb les seves súpliques. Ella no podia viure segons el nou evangeli del seu marit. És en aquesta època que l'escriptor tingué la intenció de retornar a la literatura, i pensava començar a escriure *La mort d'Ivan Ilitx*.

Tolstoi, que ja havia pres consciència que la comtessa no s'adheriria a una vida de «perfeccionament moral», decidí seguir sol en aquesta direcció. Havia renunciat als plaers viciosos de la caça, l'alcohol, el tabac, el pa blanc, menjar carn...¹⁸⁰ i també desitjava no posseir res, perquè considerava que la propietat

¹⁷⁸ Gillès D. op. cit. p. 189.

¹⁷⁹ La figura del sabater com elogi moral del treballador, per la seva proximitat a Déu i la seva recerca de l'amor, queda recollida en els relats breus: *El que mou els homes* (*Mikhaïl, l'aprenent de sabater*) (1881), i *Allà on hi ha amor, hi ha Déu* (1885). [Tolstói. Cuánta tierra necesita el hombre y otros cuentos. Madrid: Alianza; 2014. p. 253-297].

¹⁸⁰ Aquests plaers viciosos dels quals Tolstoi s'intenta allunyar, gairebé al final de la seva vida, acabaran teoritzats en el llibre *Plaers cruels* (1902). En aquesta obra tardana, però amb idees molt primerenques en

era un «gran mal». Per això, Tolstoi cedí a la seva esposa la gerència de les seves propietats i els drets d'autor de totes les obres escrites amb anterioritat al 1881, abans del que Lev anomenava el seu «segon naixement». Aquesta decisió impulsà Sofia a editar de nou totes les obres del seu marit, i va intentar incloure-hi els textos prohibits com *Confessió*, *Què hem de fer?*, *Quina és la meva fe?*

Amb la idea que la literatura arribés a tot el poble, Tolstoi fundà el 1885 una editorial popular juntament amb Txertkov, amb el nom de *El mediador*. Com que el deixeble era molt organitzat i astut, l'editorial de seguida agafà molta embranzida. Tolstoi, que escrivia poc, es posà a treballar de nou en aquell projecte iniciat l'any 1981, *La mort d'un jutge*, que més endavant s'acabà publicant amb un altre títol, *La mort d'Ivan Ilitx*.

El gener de 1886, el seu fill més petit, Aleksei, morí d'angines. Per a Sofia aquest fou un cop terrible; per a Tolstoi, una cosa natural. Així ho expressà en una carta dirigida a Txertkov: «L'únic que puc dir és que la mort d'un nen, que fins ara em semblava incomprendible i cruel, em sembla avui raonable i bona. A causa d'aquesta mort, estem tots units amb un afecte més estret i viu que no pas abans»¹⁸¹. La vida del matrimoni experimentà un període de treva, i l'estiu a Iàsnaia Poliana fou molt emotiu per al mateix Tolstoi, perquè semblava que tant la seva dona com els seus fills s'apropaven, almenys una mica, a la seva vida. Sofia estava embarassada del seu tretzè fill.

Des de l'any 1886, quan l'escriptor ja fregava la seixantena, la crisi moral anà perdent força; semblava que la seva mala consciència per la seva forma de vida s'havia relaxat una mica. Continuava escrivint amb la seva ploma, bàsicament contes per publicar a *El mediador*. Tot i així, també treballava amb un nou assaig, *De la vida*, una de les obres filosòfiques més destacades de l'escriptor, on es descriuen com un «catecisme» els ensenyaments i els

la vida de l'escriptor, aborda qüestions com el retorn a la naturalesa i el vegetarianisme, la fe com a salvació de l'home i el dejuni com a camí per a una major existència vital. [Tolstói L. Placeres cruels. Valladolid: Trasantier; 2014].

¹⁸¹ Troyat H. Tolstoi (3). Barcelona: Bruguera; 1984. p. 28.

principis de la doctrina tolstiana, que amb una base totalment cristiana, posa en el centre l'amor als altres com a mitjà per obtenir la felicitat.

Als seixanta anys, després de ser pare d'un tretzè fill, Ivan (1888), la casa es continuava omplint de fills, i de nombrosos visitants que volien tenir contacte amb el mestre Tolstoi. Sofia es posava molt nerviosa davant aquelles allaus de deixebles que ella anomenava els «obscur». De tots els deixebles, Txertkov continuava essent el predilecte. Si no n'hi havia prou amb tots aquells hostes rondant per la finca del comte, Tolstoi acabà *La Sonata a Kreutzer* (1889), un al·legat contra el matrimoni, que ell mateix definí com «una prostitució legalitzada». El llibre fou mal rebut per la seva esposa, que li havia passat a net tots els seus esborranys, pels poders de l'Estat, que la censuraren el 1890, i per l'Església ortodoxa, que la considerà una obra impia que calia prohibir. A *La sonata a Kreutzer* s'hi reflecteixen molts aspectes de la vida conjugal del matrimoni:

Quant de camí recorregut des que Lev Tolstoi exposà el seu concepte de l'amor conduint a la felicitat domèstica a *Guerra i pau!* A *Anna Karènina* condemna la passió adúltera i exalta la tendresa familiar, però ja la parella Levin-Kitty està minada per la inquietud. *La Sonata a Kreutzer* és la tercera etapa, i en ella demostra que fins i tot els llaços conjugals estan maleïts. Amb la mateixa fredor que analitzà l'agonia d'Ivan Ilitx, analitza ara l'agonia del matrimoni Pozdníxev. De pas, fuetreja amb violència a les dones en general i a Sofia en particular¹⁸².

L'aparició de *La sonata a Kreutzer* agreujà moltíssim la relació dins el matrimoni, i propicià una separació important entre Lev i Sofia. De nou, la mala consciència el portà a fer donació de tots els seus béns a la seva dona i als seus deu fills. El més petit, Ivan, juntament amb la seva mare, heretaren la propietat de l'àsnaia Poliana. Tanmateix quedava pendent la qüestió dels drets d'autor. El setembre de 1891 —en una nota publicada als principals diaris de Rússia— anuncià que renunciava a tots els drets d'autor a partir d'aquell mateix any. Amb aquesta acció, jurídicament, Tolstoi quedava convertit en un home pobre.

¹⁸² Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 55.

L'estiu de 1891 fou un any especialment sec, que provocà una situació de fam virulenta entre la població de diferents zones del centre de Rússia. La preocupació de Tolstoi pels qui passaven gana fou tan intensa que va abandonar el llibre amb el qual treballava, *El Regne de Déu és en vosaltres*, per lluitar activament durant dos anys contra la fam i la misèria del poble rus. El diari anglès *Daily Telegraph*, el gener de 1892, publicà sense l'autorització de l'autor, un article sobre la fam que havia estat censurat a Rússia. Aquest fet aixecà l'ira del govern i de l'Església, i a Tolstoi li vingué d'un pèl que no el desterressin, com ja s'estava fent amb els seus seguidors detinguts per la policia. El tsar Alexandre III, actuava amb duresa amb els qui el seguien, però no volia actuar en contra de l'escriptor, «no tinc el menor desig —havia dit— de convertir-lo en un màrtir i excitar contra mi la indignació general. Si és culpable, pitjor per ell»¹⁸³.

L'abril de 1893 acabà l'obra *El Regne de Déu és en vosaltres*, on exposava les seves idees polítiques i socials basades en combatre el mal a través de la resistència no violenta. Tolstoi estava convençut que el Regne de Déu a la terra seria possible quan la humanitat visqués d'acord amb els principis de Crist tal com havien estat exposats en els evangelis. La producció de les seves obres no tan sols generava conflictes a nivell polític i eclesial, sinó també en el seu entorn més proper. L'agost de 1893 Sofia descobrí que la major part dels manuscrits de Lev, que ella havia cedit al Museu Rumiàntsev de Moscou, se'ls havia emportat Txertkov. Aquest fet, sumat a tants d'altres, desencadenà una guerra oberta que durà fins a la mort de Tolstoi.

Aquesta tensió amb el cap dels «obscurs» desestabilitzà emocionalment Sofia, que ja era propensa a les crisis nervioses. La situació psicològica de l'esposa de Tolstoi empitjorà moltíssim a partir dels seus cinquanta anys. Sovint tenia atacs d'histèria i amenaçava de suïcidar-se. Enmig d'aquesta situació d'amargor, el febrer de 1895, morí d'escarlatina el fill petit del matrimoni, Ivan, amb només set anys. El benjamí era el fill preferit de la seva mare, i un fill molt estimat també pel seu pare. Lev, en una carta a la seva tia segona

¹⁸³ Gillès D. op. cit. p. 217.

Aleksandrina li deia, «Aquesta pèrdua és molt dolorosa, però estic lluny de sentir-la com ella [Sofia], perquè tenia —perquè tinc— una altra vida espiritual»¹⁸⁴.

2.7 L'èxit de Resurrecció i l'excomunió

Malgrat que Tolstoi s'acostava als setanta anys, continuava amb una intensa activitat a nivell d'escriptura; havia iniciat la primera redacció de la novel·la *Resurrecció*¹⁸⁵, i gaudia de l'èxit que havia tingut la posada en escena de la seva obra teatral *El poder de les tenebres*, escrita feia vuit anys. Però els problemes relacionals amb Sofia eren continuats, i aquesta vegada es desestabilitzà davant l'acollida del pianista Tanèiev a làsnaia Poliana. Sofia s'havia com enamorat d'ell, i Tolstoi se sentia gelós per aquest fet. Per això, el 18 de maig de 1897, des de casa del seu germà Serguei, va escriure una carta furibunda a la seva esposa, on li deia, «la teva amistat amb Tanèiev em produeix fàstic. No puc seguir vivint amb tu en aquestes condicions, al fer-ho escurço i enverino la meua existència... Si no pots posar fi a aquest estat de coses, separem-nos»¹⁸⁶.

El músic, aliè a l'enrenou que suposava la seva presència a làsnaia Poliana, visitava sovint la casa. El 8 de juliol de 1897 Tolstoi escriví una llarga carta de comiat (Annex IX). Troyat assenyala que tot i que en el text justifica la fugida amb la intenció de donar coherència a la seva vida, el que l'incomodava de veritat era la conducta de la seva dona amb el pianista. Se suposa que hi havia una mica de tot, la gelosia d'una banda, però també el desig de viure d'acord amb els seus principis, de l'altra. Al final, Tolstoi no marxà, i confià la carta al seu gendre, perquè la lliurés a Sofia un cop ell hagués mort¹⁸⁷. Després de la redacció d'aquesta carta encara esperà tretze anys a abandonar casa seva.

¹⁸⁴ Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 96.

¹⁸⁵ Tolstoi L. Resurrección. Madrid: Alianza; 2010.

¹⁸⁶ Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 112.

¹⁸⁷ El gendre va complir el que havia demanat Tolstoi, i la carta es va trobar després de la mort de l'escriptor.

L'any 1897 treballà intensament amb un altre llibre d'assaig: *Què és l'art?*, una crítica mordaç a l'art modern. En aquesta obra el pensador rus defensava que l'art veritable estava lligat a un ideal moral, a un mitjà de perfeccionament de la humanitat. Tot l'art que s'allunya de l'essència moral i religiosa és fals i pervers. L'atac també valia per a les seves novel·les, que pertanyien a aquest art menyspreable.

Tolstoi, que combinava la tasca d'escriptor amb la d'activista social, es convertí en el defensor dels *dukhobori* (lluïtadors de l'esperit), que havien estat deportats i castigats per les seves idees, radicalment o sectàriament cristianes. Els deixebles de l'escriptor rus, Txertkov i Biriukov, també havien estat desterrats. El tsar Nicolau II, fidel a la línia iniciada pel seu pare, no volia convertir Tolstoi en un màrtir, i per això el deixava tranquil; això era un fort motiu de patiment per a ell; així en deixà constància en el seu *Diari* quan escriví: «Sovint he desitjat patir, he volgut ser perseguit»¹⁸⁸. I és que en realitat en la Rússia tsarista, ell era l'únic que podia parlar o escriure impunement. Tot i l'ajuda als *dukhobori* va escriure l'obra *El pare Sergi*¹⁸⁹ (1898) i continuà amb la novel·la *Resurrecció*, inspirada en un fet real que li havia explicat un magistrat de Sant Petersburg, que era amic de Tolstoi. El 1899 finalitzà la novel·la i, amb la traducció de l'obra a diverses llengües, pogué ajudar econòmicament els *dukhobori* perquè poguessin marxar cap a Canadà.

L'escriptor, amb la gran novel·la acabada, es continuava preguntant, pressionat sobretot per Txertkov¹⁹⁰, si havia d'abandonar la seva família. Sofia, com la

¹⁸⁸ Rolland completa bé aquesta idea: «Que a ell no el perseguissin li provocava un fort sofriment. Tenia set de martiri, però el govern, sàviament, prou se'n cuidava de no satisfer-la. 'Al meu voltant persegueixen els meus amics i a mi em deixen tranquil, tot i que si algú és nociu, aquest sóc jo. És evident que encara no sóc digne de ser perseguit. I això m'avergonyeix'. (Carta a Teneromo, 1982). 'Però, és evident, que encara no sóc digne de ser perseguit i així moriré, sense haver pogut viure, ni aproximadament i per poc temps, com crec que s'ha de viure, i tampoc podré, gràcies als sofriments físics del cos, donar fe de la veritat'. (A Teneromo, 16 de maig de 1892). 'És dolorós per mi estar en llibertat'. (A Teneromo, primer de juny de 1894)». [Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 168]. Oreste Ciattino opina que, malgrat el desig de martiri, Tolstoi va viure una existència formidable on hi va mancar la corona d'espines. [Tolstoy L. Iván el imbécil. Barcelona: Maucci; 1920. p. 6].

¹⁸⁹ Tolstoi Ll. El pare Sergi. Palma de Mallorca: Debaix; 2010.

¹⁹⁰ François Porché considera que Txertkov «rebutja el rang de simple deixeble. No accepta, encara que sigui en l'ordre de la teoria, una posició subordinada». Sovint es presenta davant el mestre amb gran autoritat, però Porché ens recorda que Txertkov no era un tolstíà pur per més que pressionés a Lev: «No

majoria dels seus fills, no compartia les seves idees. Al contrari, les rebutjava cada vegada amb més intensitat. La seva filla Tatiana ja havia renunciat als ideals paterns; Maria no hi havia renunciat teòricament, però sí a la pràctica. Només li quedava Aleksandra, la seva filla petita, que amb tan sols quinze anys ja feia de secretària del seu pare, amb el qual hi havia una gran sintonia personal, a diferència de la mare.

Feia anys que Tolstoi incomodava l'Església ortodoxa. L'any 1896 ja hi havia hagut un intent fallit per excomunicar-lo, però finalment el 1900 el Sant Sínode, òrgan suprem de l'Església russa, prohibí a tot el clergat qualsevol oració, servei fúnebre o intencionalitat de missa, si Tolstoi —considerat un enemic de l'Església— no es penedia abans. L'acció de la jerarquia eclesial s'havia desfermat arrel de la publicació de la novel·la *Resurrecció*, que la consideraven un atac frontal als ensenyaments de la institució. Per això el 22 de febrer de 1901 es féu públic el decret d'excomunió del novel·lista (Annex X). Aquesta acció del Sant Sínode generà protestes immediates i generalitzades a Rússia¹⁹¹. Sofia, que era una dona força religiosa, per defensar el seu marit d'aquesta injustícia, també va escriure una carta de protesta (Annex XI), que fou censurada, però que s'escampà ràpidament per altres vies per tot Rússia. La carta fins i tot fou publicada a l'estranger, la qual cosa féu que l'Església oficial russa estigués obligada a donar explicacions públiques sobre aquest afer tan delicat

2.8 Els últims anys, la fugida i la mort

La salut de Tolstoi s'anava debilitant. El juny de 1901, afectat per paludisme, estigué a punt de morir. Conscient de la gravetat de la seva malaltia encara tingué esma d'escriure al *Diari*, «em trobo en una cruïlla. Em resultaria tan

ens deixem enganyar per les aparences! [...] Txertkov, practicà el tolstisme? Fou sobretot un ministre de propaganda, arxicanceller, editor, llibreter. Aquesta activitat de govern que absorbí totes les seves facultats, no li deixava temps per pensar en la seva ànima». [Porché F. Tolstói. Retrato Psicológico. op. cit. p. 228-229].

¹⁹¹ Un diari alemany l'endemà de l'excomunió va publicar una caricatura de Tolstoi amb una creu de dimensions colossals que li impedia sortir per les portes estretes d'un edifici, i a sota posava: «Feu-lo fora! La seva creu és massa gran per a la nostra Església». [Dyakonova X. La mida d'una creu. Ara. Dimarts 19 d'octubre de 2013. p. 46] (Annex XII).

agradable continuar en aquesta vida com començar l'altra»¹⁹². Lev sempre havia estat un home ple de salut, i per això es recuperà aviat, i es posà a treballar amb l'assaig *Què és la religió i en què consisteix la seva essència?* El gener de 1902 Tolstoi tornà a emmalaltir, a causa d'una pneumònia, i estigué molts dies debatent-se entre la vida i la mort, però al final es va refer i desprenia, segons la seva filla Aleksandra, una energia i una alegria vital sorprenents.

El 1903, a part de la gestió de la seva correspondència i la redacció d'articles de temàtica moral i religiosa, retornà a la literatura amb l'obra *Hadjí-Murat*¹⁹³, un llibre que es distanciava completament de la preocupació religiosa. Tolstoi acabava els seus dies com els havia començat, trobant-se amb la mort constantment. El 21 de març de 1904 moria la seva tia segona Aleksandrina, als vuitanta-sis anys, a Sant Petersburg, la seva amiga fidel, d'una gran pietat, disposada sempre a ajudar el seu nebot, malgrat no sintonitzar gens amb les seves idees. I a l'agost de 1904, un nou cop encara més dur per al projecte escriptor, la mort del seu germà Serguei, de setanta-vuit anys, a causa d'un càncer de llengua. Serguei, que s'havia casat amb un zíngara, fou un burgès clàssic. Tanmateix, les seves tres filles eren tolstianes, els tres fills, no. Tolstoi, afeixugat pel pes dels anys i de les circumstàncies quotidianes, recordava així el seu germà:

En la seva vellesa, cap al final, Serguei m'estimava més i valorava molt la meva estima. Estava orgullós de mi, hagués volgut ser de la meva opinió, però no podia; i seguí essent tal com era, original, molt seu, molt bonic, de bona casta, orgullós i, sobretot, un home recte i sincer, com cap altre que hagi conegut¹⁹⁴.

El 27 de gener de 1904 havia esclatat la guerra entre Rússia i el Japó. Aquest esdeveniment l'havia deixat molt trasbalsat, i des de diferents racons del món s'esperava el pronunciament del profeta de la resistència no violenta al mal. Durant mesos la seva obsessió era la guerra, i la preocupació per posar-hi fi. La guerra havia debilitat també el règim rus i els revolucionaris havien passat a

¹⁹² Gillès D. op. cit. p. 246.

¹⁹³ Tolstói L. La muerte de Ivan Ilich. Hadyi Murad. 4a ed. Madrid: Alianza; 2011.

¹⁹⁴ Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 195.

l'acció violenta. La revolució de 1905 començà un diumenge d'aquest mateix any, que es coneix com «el diumenge roig». Els treballadors, cansats de tanta explotació, demanaven al tsar Nicolau II una jornada de vuit hores i una constitució. Els aldarulls i la violència s'estengueren ràpidament per tot el país; l'Estat també respongué amb contundència davant la revolta, tot era sang i foc. Els revolucionaris van promoure la vaga general d'octubre que va paraitzar tot el país. Davant de la forta pressió del poble, el tsar, es va veure obligat a moure peça, per aquest motiu el 17 d'octubre de 1905 concedí a Rússia una constitució, un Parlament i les principals llibertats democràtiques. Durant els atacs, Lev Tolstoi, per intentar frenar la violència d'una i altra banda, els deia que l'única revolució que valia era l'espiritual, però gairebé ningú no l'escoltava, i gairebé tothom el titllava d'utòpic, d'il·lús.

Enmig de la situació turbulenta de Rússia la vida a làsnaia Poliana seguia el seu curs. La primavera de 1906 havia calgut intervenir quirúrgicament d'urgència a Sofia, per una peritonitis. I a finals de novembre del mateix any, Maria, una de les tres filles del matrimoni, moria a causa d'una pneumònia bilateral. El pare, que l'havia acompanyat en la seva agonia, hores després de la seva mort, escrivia al seu *Diari*:

Maria acaba de morir. És estrany dir-ho, però no he experimentat ni terror, ni horror, ni consciència de res excepcional, ni tan sols llàstima o aflicció. En certa manera, em creia obligat a provocar en mi un sentiment particular d'emoció i de pena, i ho vaig aconseguir, però, en el fons de la meva ànima em sentia més tranquil que davant l'espectacle d'una mala acció o d'una acció injusta comesa per un altre o, amb molta més raó, per mi mateix¹⁹⁵.

A les acaballes de la vida, l'escriptor encara manifestava la vitalitat i la força que l'havien acompanyat des de sempre, conversador infatigable, genet fins quinze dies abans de la seva mort, jugador de cartes apassionat, melòman empedreït... I abans del descans de la nit, no s'oblidava mai del seu examen de consciència, on aflorava la idea permanent que no vivia d'acord amb els seus ideals. Sempre acabava les notes en el seu *Diari* amb la menció «Si Déu vol», o «Si encara sóc viu».

¹⁹⁵ Gillès D. op. cit. p. 262.

La idea de la fugida, malgrat l'edat avançada, la tenia molt present, perquè el ferien profundament els comentaris tant dels mugics com dels seus seguidors que el consideraven un fariseu¹⁹⁶; també el preocupava el munt de correspondència que rebia i que qüestionava el luxe en el qual vivia. Se sentia culpable. Aquesta culpabilitat s'accentuà amb el retorn d'Anglaterra de Txertkov l'estiu de 1907, el qual estava disposat a recuperar el seu paper de deixeble capdavanter. Amb la tornada de Txertkov la vida familiar de Tolstoi s'havia alterat moltíssim. Sofia estava cada vegada més irritable, i a partir de 1909 la rivalitat entre la comtessa i el cap dels «obscurs» esdevingué un duel a mort, no tan sols per la lluita dels drets d'autor, sinó perquè cadascú defensava, en el fons, la seva raó de viure.

El gener de 1909, el bisbe de Tula, amb la complicitat de Sofia, anà a làsnaia Poliana a visitar Tolstoi per intentar que es reconciliés amb l'Església ortodoxa, però ell es mantenia ferm en les seves conviccions. Aquesta qüestió el preocupava, perquè tenia por que, ara que les seves forces s'afeblien, no es manipulés el seu posicionament amb l'Església ortodoxa un cop ell ja fos mort.

Amb les febleses del cos, que de tant en tant es deixaven sentir amb certa intensitat, semblava que aparentment Tolstoi es mantenia al marge de l'espantosa lluita entre Sofia i Vladímir Txertkov, però ell hi patia moltíssim, i mantenia la seva idea d'allunyar-se de tots, de deixar làsnaia Poliana, de marxar per sempre. Les tensions entre aquests dos rivals eren constants; Txertkov acusava Sofia del fet que l'haguessin expulsat de la província de Tula; Sofia l'acusava d'haver editat obres publicades abans del 1880, de les quals ella tenia els drets d'autor, per acord amb el seu marit. Tolstoi, fatigat per aquesta situació, escrivia en el *Diari* del 12 de juliol de 1909, «si ella sabés, si arribés a comprendre fins a quin punt enverina, per la seva única culpa, els últims mesos, els últims dies, les últimes hores de la meua vida! Estic fatigat; no puc més»¹⁹⁷. La relació amb Sofia també s'agreuà quan l'avi de vuitanta-un anys fou convidat al Congrés Mundial de Pau que se celebrava aquell any a

¹⁹⁶ El 31 d'agost de 1909, Sofia va escriure en el seu *Diari*: «Aquest matí hem tingut la visita d'un home romanès de 30 anys que es va castrar a si mateix als 18 anys després de llegir *La sonata a Kreutzer*. Després es va posar a treballar la seva terra –tan sols 19 hectàrees– i avui s'ha desil·lusionat terriblement en veure que Tolstoi escriu una cosa, però viu en el luxe». [Meek J. Tolstoi se'n va de casa. op. cit. p. 34].

¹⁹⁷ Gillès D. op. cit. p. 279.

Estocolm. Ell hi volia assistir, però la seva esposa s'hi oposava perquè considerava que el seu estat de salut era massa precari per viatjar. Finalment no hi assistí, però des de la distància defensà la idea de la resistència pacífica i l'objecció de consciència.

El juny de 1910 Tolstoi anà a veure Txertkov prop de Moscou, al lloc on residia. Sofia rebutjà d'acompanyar-lo perquè odiava el deixeble del seu marit. Tanmateix, aquella trobada la posà molt nerviosa i no va parar d'enviar telegrams a Tolstoi perquè retornés a Iàsnaia Poliana amb ella. Si ella ja estava malament amb Txertkov, gairebé es trastornà quan sabé que aquest tenia els *Diaris* de Tolstoi, i que el govern l'havia autoritzat a retornar. A partir d'aquell moment Sofia dedicà totes les energies a recuperar els *Diaris*, perquè sabia que Lev havia escrit sobre ella, i l'aterria el fet de pensar que podia quedar compromesa davant la humanitat.

Txertkov encara féu signar un nou testament a Tolstoi, perquè si moria Aleksandra, que era de salut fràgil, els drets passessin a la seva filla gran, Tatiana. Un cop realitzat aquest nou testament s'adonaren que li mancava l'encapçalament establert, «estant sa d'esperit i de memòria», i per tant s'havia de fer de nou. Així, doncs, el 22 de juliol de 1910, enmig del bosc, per no aixecar sospites, a uns quants quilòmetres de Iàsnaia Poliana, Tolstoi féu el testament definitiu.

Tot i que els *Diaris* de Tolstoi ja s'havien dipositat en un banc de Moscou per a ésser custodiats fins a la mort de l'escriptor, Sofia no semblava pas que es pogués tranquil·litzar, i per això escrivia en el *Diari*:

Em sento malalta; tinc el cap com extraviat. M'he preguntat si no podria fer les paus amb Txertkov. Però quan penso que *tornaré a veure* la seva cara i tornaré a descobrir en el rostre de Lev l'alegria de veure'l de nou, em trobo altra vegada presa pel sofriment¹⁹⁸.

Tolstoi estava molt atabalat per la situació, fins i tot des del 19 de juliol de 1910 havia començat un nou diari, *Diari per mi sol*, que amagava de tothom,

¹⁹⁸ *Ibíd.* p. 293.

especialment de la seva dona, que li escorcollava tot el que escrivia. La seva filla Tatiana l'havia convidat a passar uns dies amb ella i el seu marit, perquè creia que una separació temporal de Sofia aniria bé al seu pare, però la seva esposa, en lloc de restar —com ells haurien volgut— a Iàsnaia Poliana, el volgué acompanyar, i dia rere dia no parava de fer-li retrets sobre Txertkov. Com que la situació era insostenible ella retornà a casa a finals d'agost i ell a finals de setembre.

L'estat de salut de Tolstoi era molt fràgil i el 13 d'octubre va patir un síncope, acompanyat de deliris i convulsions. Tothom era al seu costat, Sofia, Aleksandra, que uns dies abans havia abandonat Iàsnaia Poliana per desavinences familiars, els fills, Txertkov... perquè es pensaven que havia arribat el final, però sorprenentment l'endemà el malalt es va refer. Tot i la seva feblesa, Tolstoi persistia en la seva idea de marxar. En el seu *Diari*, pocs dies abans de marxar, hi llegim: «No puc fer altra cosa excepte marxar, i ho estic pensant ara seriosament; ja és hora de mostrar el teu cristianisme, Lev Nikolai. *C'est le moment ou jamais* (És ara o mai). Aquí ningú necessita la meva presència. Ajuda'm, Déu meu»¹⁹⁹. Finalment el 28 d'octubre de 1910, molt disgustat i revoltat en veure com la seva esposa regirava, en plena nit, els papers del seu estudi, emprengué la fugida de la seva casa natal²⁰⁰. Tolstoi abans de marxar va escriure una carta de comiat a la seva esposa (Annex XIII). Aleksandra i la seva amiga Bàrbara Feokrítova, juntament amb el metge Dušan Makovický²⁰¹, lluny de dissuadir-lo en la seva idea, l'ajudaren a preparar el lleuger equipatge²⁰².

¹⁹⁹ Meek J. Tolstoi se'n va de casa. op. cit.

²⁰⁰ A partir dels *Diaris* i la correspondència del propi Tolstoi, i dels records de les persones més properes, Alberto Cavallari, recrea en el seu llibre els quatre últims dies de la fugida de Tolstoi abans de la seva mort. En l'obra no s'expliquen els set dies que va passar a l'estació, només se centra en l'entrellat de la fuga i els seus possibles significats. [Cavallari A. La fuga de Tolstoi. Barcelona: Península; 1997].

²⁰¹ «Des de 1898, encara que menystenia la medicina, Lev Nikolàievitx tenia un metge particular al seu costat. En aquesta tasca se succeïren Bertenson, que acompanyà Lev Nikolàievitx a Crimea, després Nikitin, després Berkenheim i a partir de 1905 el doctor Dušan Makovický, un eslovac d'Hongria, tolstíà fervent de qui el mestre s'havia desvinculat en 1896. Però, després de fer en el seu país una activa propaganda en pro del tolstisme, Makovický s'havia establert, des de feia sis anys, a Iàsnaia, a petició de la comtessa, que alabava la seva abnegació, la seva dolcesa, i potser la seva innocuïtat». [Porché F. Tolstói. Retrato Psicológico. op cit. p. 287].

²⁰² Zweig Sosté que Tolstoi fugí perquè en aquell entorn no hagués pogut crear la seva última obra d'art: la consumació de la mort. L'escriptor tem que la família pugui privar-lo «del sentit espiritual d'aquests deliciosos minuts que tal vegada siguin els més gloriosos». [Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 352].

Amb Makovický marxaren cap a l'estació de Sxióokino, per agafar el primer tren del matí, que els havia de portar al Monestir d'Óptina. L'endemà arribà al lloc on es trobaven Tolstoi i el seu metge, el secretari de Txertkov, amb males notícies per a l'ancià ja que Sofia havia intentat suïcidar-se en assabentar-se de la fugida del seu marit²⁰³. Conscient que el podien trobar amb facilitat, Tolstoi es dirigí al Monestir de Txàmardino, on en una petita ermita aïllada hi vivia la seva germana Maria, amb la seva filla Isabel. Aquella nit Aleksandra, juntament amb la seva amiga, van desplaçar-se cap al lloc on era Tolstoi, per portar-li la carta que Sofia havia escrit al seu marit (Annex XIV). En rebre la carta, Tolstoi respongué, amb una explicació afectuosa sobre la seva separació (Annex XV):

La separació és indispensable, tant per a tu com per a mi. No creguis que he marxat perquè no t'estimi. T'estimo i et compadeixo amb tota la meva ànima. Tornar amb tu, amb el teu estat, seria per mi renunciar a la vida. I no crec que tingui dret a fer-ho. És possible que els mesos que ens queden per viure siguin més importants que tots els anys passats, i cal viure'ls bé²⁰⁴.

Seguidament, per por a ser descoberts, agafaren el tren a la recerca d'un nou destí, però durant aquell trajecte ferroviari, en els vagons gèlids de tercera classe, Tolstoi emmalaltí. El seu metge decidí interrompre el viatge i baixar a la propera estació, totalment desconeguda: Astapovo²⁰⁵, a uns cent trenta quilòmetres de Moscou. Com que en aquell poblet no hi havia lloc per allotjar-se, el cap d'estació els deixà dues habitacions de casa seva, situada just al costat de les vies del tren. Al dia següent, amb tossuderia, volia continuar el

²⁰³ La relació entre Lev i Sofia va ser molt complexa, per comprendre-la millor és molt interessant i imprescindible el llibre de William L. Shirer que relata els quaranta-vuit anys de convivència entre el matrimoni, a partir dels seus corresponents *Diaris*, i amb aquesta doble visió dels fets construeix una doble biografia. [Shirer WL. Love and hatred. The troubled marriage of Leo and Sonya Tolstoi. Nova York: Simon & Schuster; 1997]. També hi ha una traducció a l'espanyol: Shirer WL. Amor y odio. El tormentoso matrimonio de Sonia y Leo Tolstoi. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik; 2007.

²⁰⁴ Gillès D. op. cit. p. 302.

²⁰⁵ Per comprendre l'últim any de vida de Tolstoi és recomanable la novel·la, que també s'ha traslladat al cinema, *L'última estació*, dirigida per Michael Hoffman. [Parini J. La última estación. El último año de vida de Tolstoi. Barcelona: RBA; 2008]. El periodista William Nickel també té un llibre molt interessant sobre els últims dies de vida de Tolstoi en una estació ferroviària: *La mort de Tolstoi: Rússia en Vetlla, Estació d'Astapovo, 1910*. Nickel, basant-se en els diaris, correspondència personal de l'escriptor, informes policials, circulars secretes, telegrams, cartes i memòries, mostra l'espectacle públic que rodejà la mort del gegant de les lletres russes. [Nickell W. The Death of Tolstoy: Russia on the Eve, Astapovo Station, 1910. Ithaca: Cornell University Press; 2010].

viatge, però el seu metge no creia que el seu desig fos possible, i per això es quedaren a la caseta ferroviària.

Des d'Astapovo l'escriptor dictà les últimes entrades al seu *Diari* i un parell de cartes per als seus fills, Serguei i Tatiana, perquè Aleksandra els les lliurés un cop ell hagués mort. El 2 de novembre l'estat de salut de Tolstoi empitjorà, però estigué content de veure Txertkov i el seu fill Serguei. Sofia també havia arribat a Astapovo, però els fills del malalt havien acordat no deixar-li veure el pare, per por que fos contraproductiu, si ell no la demanava. Tolstoi no sabia que la seva esposa era tan a prop, li van amagar. Sofia es va avenir a aquest acord. El 3 de novembre es va emetre un comunicat mèdic, i el dia següent Tolstoi encara va empitjorar més, tant, que el 5 de novembre gairebé tots van perdre les esperances que es posés bé.

Tant el govern com l'Església estaven pendents del que passava en aquella estació insignificant d'Astapovo. El Sant Sínode envià un clergue del Monestir d'Óptina, el pare Varsonifi, amb la intenció que aconseguís retornar Tolstoi al si de l'Església ortodoxa. Però tant la família com els seus deixebles i el seu metge s'hi oposaren, i Aleksandra va acomiadar el monjo amb una carta molt respectuosa. El dia 6 de novembre tots creien que era el darrer dia, perquè passà molt mala nit. Serguei, el seu fill, va escoltar les seves últimes paraules: «Veritat... jo estimo molt... com ells...». A les dues del matí, a proposta dels metges que estaven assistint a Tolstoi, la seva dona es pogué acostar al seu marit inconscient; al cap de quatre hores, a les sis i cinc minuts²⁰⁶ de la matinada del 7 de novembre de 1910, Tolstoi deixà de respirar a causa de les complicacions de la pneumònia. Sofia es va quedar una llarga estona amb ell i escriví en el *Diari*: «A les sis de la matinada Lev Nikolàievitx ha mort. Només m'han deixat passar quan estava a punt de morir, no m'han permès acomiadar-me del meu marit aquests éssers cruels»²⁰⁷.

²⁰⁶ Actualment l'estació d'Astapovo porta el nom de Tolstoi, i des del 7 de novembre de 1910 el rellotge de l'estació està parat a les 06:05h, que és l'hora en què va morir l'escriptor.

²⁰⁷ Tolstói S. Diarios (1862-1919). op. cit. p. 542.

Dos dies més tard, el 9 de novembre, Tolstoi va ser enterrat a làsnaia Poliana, el lloc on havia nascut i on havia passat la major part de la seva vida. El mateix Tolstoi havia demanat que el seu cadàver reposés al bosc de Zakak, prop del barranc, allà on hi havia el bastonet verd que contenia el secret de l'amor universal²⁰⁸. També havia deixat escrit com volia ser enterrat: «Que m'enterrin [...] com s'enterra als pobres. Que no es col·loquin flors ni corones, ni es pronunciïn discursos. Que no es publiqui la notícia de la meua mort a la premsa i que no s'escriguin articles necrològics»²⁰⁹. La seva fama era massa extensa i massa reconeguda perquè es complís el seu desig. La vida de Tolstoi ja no era només seva, també pertanyia al poble rus i al món sencer. En aquell moment possiblement Tolstoi era l'escriptor més famós del món, un literat i un pensador que havia inspirat i havia ajudat a donar sentit a la vida de moltes persones a Rússia: els camperols alliberats, els treballadors i els estudiants, i fora de les fronteres russes Tolstoi també era una icona molt estimada i àmpliament reconeguda.

L'expectació davant la mort de Tolstoi era tan generalitzada, que en arribar el fèretre de roure a l'estació de Zàssieka, carregat a les espatlles dels seus quatre fills —Serguei, Ilià, Andrei i Mikhaïl, la multitud cridava, «memòria eterna, memòria eterna...». Tot i que el govern havia prohibit que s'habilitessin trens especials per desplaçar-se prop de Tolstoi, o les grans manifestacions, i el Sant Sínode no havia autoritzat cap acte religiós per a l'escriptor²¹⁰, i per això havia fet tancar totes les esglésies perquè ningú hi entrés, tot Rússia estava de dol per la mort del gran patriarca de les lletres russes. El món sencer va conèixer la notícia.

Sofia va sobreviure al seu marit nou anys. Després del cop inicial es va refer i tornà a gestionar la finca de làsnaia Poliana. També començà a escriure les seves memòries i atendre els visitants que volien veure la casa de Tolstoi.

²⁰⁸ Zweig en l'obra *Home, llibres i ciutats* diu que «no ha vist mai res més grandios i impressionant que la tomba de Tolstoi. [...] La tomba és un petit túmul rectangular enmig del bosc, recobert de flors –*nulla crux –nulla corona*– sense creu, ni làpida, ni inscripció, ni tan sols el nom de 'Tolstoi'. El gran home enterrat en l'anonimat». [Zweig S. *Hombres, libros y ciudades*. Barcelona: Juventud; 1963] (Annex XVI).

²⁰⁹ Utrilla D. Un siglo sin Tolstoi [Internet]. El Mundo. Dissabte 20 de novembre de 2010. Disponible a: <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/cronicasdesdeeuropa/2010/11/20/un-siglo-sin-tolstoi.html> [Consulta 19 d'agost de 2015].

²¹⁰ A Rússia era la primera vegada que es feia un enterrament públic sense la presència d'un eclesiàstic.

Diàriament, fes el temps que fes, encara que plugués amb intensitat o nevés copiosament, caminava fins la tomba, hi escampava flors i resava. Sofia i Aleksandra es van reconciliar, en canvi amb Txertkov van mantenir les seves diferències i es van enfrontar davant els tribunals. Els bolxevics, quan arribaren al poder, convertiren Iàsnaia Poliana en una explotació agrícola estatal, però van deixar que Sofia residís allà fins el moment de la seva mort. El 4 de novembre de 1919 Sofia moria a causa d'una pneumònia, com el seu marit²¹¹.

²¹¹ Shirer WL. Amor y odio. El tormentoso matrimonio de Sonia y Leo Tolstoi. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik; 2007. p. 361-363.

Maria, la germana de Tolstoi, va morir el 1912, al vuitanta-dos anys. El metge Makovický es va suïcidar al seu país després de la revolució bolxevic. Txertkov va morir en 1936, també als vuitanta-dos anys. [Porché F. Tolstói. Retrato Psicológico. op. cit. p. 317].

Capítol III

El pensament moral de Tolstoi

*La gran creació de la intel·ligència
no és l'art, no és la tècnica, és la bondat.*

José Antonio Marina

*És més fàcil escriure deu volums de tractats filosòfics
que posar un sol principi en pràctica.*

Lev Tolstoi

1. Introducció

S'explica que en una de les llibreries més cèlebres de París, especialitzada únicament en textos filosòfics, un estudiós del pensament filosòfic de Tolstoi, en no trobar cap obra d'aquest autor en tot el feix de prestatges farcits de llibres, va preguntar a un dels llibreters si disposaven d'algun text dedicat a la filosofia de l'escriptor rus. El botiguer, sense pensar-s'ho gaire, li va respondre ràpidament que no tenien res, perquè Tolstoi era un literat i no pas un filòsof, i que com a molt podia mirar si trobava alguna cosa del seu compatriota Fiódor Dostoievski.

Aquesta escena, com tantes d'altres que han quedat escrites sobretot en la crítica literària, no té res d'anecdòtica. La concepció del llibreter és una de les visions més esteses i més compartides sobre Tolstoi, perquè per a molts ell és abans de tot el gran novel·lista de *Guerra i pau*, *Anna Karènina* i *Resurrecció*. De tota manera, en la presentació dels estudis crítics sobre l'obra de Tolstoi, ja hem vist que la figura del rus va molt més enllà de les seves habilitats com a creador de relats novel·lístics. Tolstoi és també un pensador moral i religiós, malgrat els intents de desplaçar-lo d'aquest rol, tant des dels cercles de la literatura com de la mateixa filosofia occidental.

René Zapata, en la seva comunicació «Llocs de la filosofia — Llocs de Tolstoi»²¹², analitza per què els pensadors russos han estat desbancats de la denominació de *filòsofs* per part de la filosofia occidental, oficial i dominant. Per

²¹² Zapata R. *Lieux de la philosophie - Lieux de Tolstoï*. A: Institut d'Études Slaves. *Tolstoï philosophe et penseur religieux*. París: Institut d'Études Slaves; 1985. p. 23-29.

aquest model de filosofia de l'oest, com a màxim es pot parlar de *pensament rus*, però no pas de *filosofia russa*. Les raons per les quals la «filosofia russa» és inexistent, segons Zapata, es redueixen a tres; en primer lloc, perquè el pensament rus no ha exercit pràcticament cap influència fora de Rússia, en segon lloc, perquè Rússia està molt influïda pels corrents de pensament de l'Europa occidental i en tercer lloc, perquè la filosofia russa mai no ha adquirit la forma argumentativa i sistemàtica, que constitueix l'essència de la filosofia occidental. A parer de Zapata, també hi ha hagut intents de menysprear la filosofia russa al·legant que simplement és filosofia o pensament religiós. A l'extrem oposat a Zapata, cal situar Dimitry Shmonin²¹³, professor de la Universitat Estatal de Sant Petersburg, per a qui la filosofia russa, malgrat que sigui força desconeguda fora de Rússia, sobretot pel que fa referència a les tradicions filosòfiques anteriors al segle XIX, té una base conceptual sòlida i constitueix un llegat cultural tant en l'àmbit del pensament rus com del pensament europeu i mundial.

Així, doncs, Tolstoi era un literat o un filòsof? Ortega y Gasset conclou que la diferència entre un literat i un filòsof consisteix en el fet que el literat posseeix i exposa moltes idees; i el filòsof només en té una i l'expressa de múltiples formes²¹⁴. La distinció que fa Ortega y Gasset és aplicable a Tolstoi en els dos sentits, perquè ell encarna la combinació perfecta de les dues figures. El rus és un literat que té moltes idees per narrar, però tota la seva obra es mou, des del principi fins al final, com a filòsof per una sola idea, «perfeccionar-se moralment en benefici de tota la humanitat», o dit d'una altra manera, «aprendre a viure per als altres». Repassant la biografia de Tolstoi ja hem vist que d'infant s'entusiasmava amb el joc del seu germà Nikolai sobre la «germandat de les formigues», un joc de narració en el qual el germà gran, recordem, els explicava quin era el secret del bé i la felicitat de la humanitat, i els deia que ell mateix l'havia gravat en un bastonet verd enterrat en el bosc de Zakak. Aquell somni d'infant, aquell somni per aconseguir un món millor, s'anirà consolidant al llarg de la seva vida i es convertirà en la base de la seva filosofia moral.

²¹³ Shmonin D. La filosofía como profesión en Rusia: ¿Un modelo de pensamiento europeo? [Internet]. *Diálogo filosófico*. 2002;54:545-558. Disponible a: http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_22.pdf [Consulta 21 d'agost de 2015].

²¹⁴ Ortega Gasset J. *Estudios sobre el amor*. Madrid: Edaf; 1998. p. 67-68.

Si definim la filosofia com la reflexió sobre la pròpia vida, i tot el que està relacionat amb la vida i, naturalment, també amb la mort, Tolstoi és un filòsof de cap a peus, perquè es fa d'una manera constant i repetida preguntes plenament filosòfiques: Per què visc? Quin sentit té la vida? Per què he de morir?²¹⁵ I intenta racionalitzar, com és missió de tot pensador, la resposta a aquestes grans preguntes existencials. L'escriptor Mark Twain considera que «hi ha dos moments importants en la vida, quan neixes i quan descobreixes per a què has nascut. En aquell moment la teva vida està mig salvada». Romain Rolland ens recorda que Lev s'adona de la importància d'aquests dos moments i busca la «salvació—sentit» de la vida: «[Tolstoi] als cinc anys sentí, per primera vegada 'que la vida no és un joc, sinó una tasca àrdua'». I als dinou anys ja es preguntava: Quin és l'objectiu de la vida?. Aquestes preguntes de l'infant i el jove maduraran en la seva crisi espiritual de l'home adult:

Aquesta llavor interrogativa, oberta, a la recerca de la veritable naturalesa, d'una naturalesa possiblement immortal de l'home, no deixà mai de preocupar-lo, perseguir-lo i torturar-lo. Com hem vist, es troba ja en els seus primers escrits; està com a pregunta pel sentit de la vida, com a recerca de la veritable, indestructible vida que hauria de trobar-se en la naturalesa humana, realitzar-se en el present i generar una cultura veritable²¹⁶.

Hi ha qui considera que Tolstoi no es pot definir com un filòsof perquè no vertebrava estructuralment la seva resposta, i no la fonamenta amb prou solidesa. El professor Borís Txitxerin, amic de Tolstoi, va dir que hi havia dos homes en ell, «un escriptor de geni i un filòsof mediocre que impressiona la gent parlant amb paradoxes i contradiccions»²¹⁷. Charles Corbet, tot i afirmar que «la seva boirosa doctrina s'assembla més a una fe que a una filosofia» sosté al mateix temps que «la seva activitat doctrinal li va aportar tanta glòria com l'activitat artística». Els biògrafs de Lev, Hofmann i Pierre consideren que

²¹⁵ George Nivant en el seu article «La mort en Tolstoi: il·lusió o 'darrer enemic'» defensarà que Tolstoi és un filòsof, perquè des dels grecs, filòsof és aquell que pensa en la mort. [Nivant G. La mort chez Tolstoi: Illusion ou «dernier ennemi». A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoi et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986. p.11].

²¹⁶ Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». León Tolstói entre la práctica vital y la predicación moral. Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura. 2010;186(745):959. Disponible a: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewArticle/1239> [Consulta 18 d'agost de 2015].

²¹⁷ Meek J. Tolstoi se'n va de casa. op. cit. p. 36.

no era un filòsof, sinó un savi i un mestre de vida, un d'aquests homes bons que hom retroba a totes les èpoques de la història de Rússia. I, per damunt de tot, aquest home fou un punt àlgid de la consciència russa, la més noble encarnació del geni nacional²¹⁸.

Stefan Zweig, que no fou pas un filòsof en el sentit acadèmic, arribà a afirmar que «Tolstoi, com a teòric i filòsof sistemàtic, fou un error tan gran com el de Nietzsche —el seu geni oposat— com a compositor». Però aquesta objecció es podria contrarestar fàcilment amb la idea del filòsof alemany Karl Jaspers, el qual sosté que en filosofia «les preguntes són més importants que les respostes». Juan Carlos Rodríguez afirma que la literatura consisteix a saber presentar els problemes (els aparents «misteris») i no a resoldre'ls. En la visió de Jaspers, la missió de la filosofia tampoc seria tan llunyana a la de la literatura; el que compta realment són les preguntes!

Amb la idea de fons que l'escriptor rus també fou un filòsof, s'inicia aquest capítol, per dir-ho d'alguna manera, preguntant si Tolstoi era un filòsof, o si bé es va convertir en un filòsof després de la crisi interior. Es veuran diferents teories sobre si hi va haver un o dos Tolstoi. Seguidament, seran presentades les idees i el fonament entorn de la filosofia moral del pensador rus, per conèixer la seva resposta a la pregunta, com he de viure?; i la seva fonamentació a la qüestió, per què he de viure com he de viure? També s'intentarà fer una interpretació de les conseqüències pràctiques de les seves idees filosòfiques, per acabar amb una reflexió sobre els punts febles o les possibles objeccions a les seves idees.

2. Un o dos Tolstoi?

Sòcrates, a la Grècia clàssica, pren la cicuta en el cau d'una presó per mantenir-se ferm en les seves conviccions. Tolstoi, vint-i-cinc segles després, abandona làsnaia Poliana per morir en la rònega estació d'Astapovo; sembla ser, amb el mateix propòsit que el grec. El savi atenenc, segons Aristòfanes, recorria els carrers descalç, vestit pobrament, s'abstenia de veure vi i de tota

²¹⁸ Hofmann M, Pierre A. La vie de Tolstoï. op. cit. p. 281-282.

menja delicada, era de constitució robusta, tenia un aspecte exterior vulgar, un nas camús... i tenia una esposa, Xantipa, que era un corcó. Tolstoi es passejava amb el calçat que ell mateix havia fabricat, vestia pobrament com els camperols, també havia renunciat als plaers viciosos de l'alcohol, el tabac, el pa blanc, el menjar carn. El seu aspecte físic era ceapat i fort, i tenia un nas aplanat i uns ulls enfonsats... i la seva esposa també havia estat comparada amb una Xantipa. És més, tant Sòcrates com Tolstoi s'enfrontaren al poder de l'Estat i als costums que no permeten als ciutadans de ser lliures. Quanta grandesa! I aparentment quants paral·lelismes entre un i altre, però també cal posar de manifest la gran paradoxa, o la gran contradicció, que envolta aquestes dues vides, així com la gran diferència en la forma de viure i morir.

La figura idealitzada de Sòcrates, analitzada a fons pels seus deixebles Xenofont i Plató, topa amb les mateixes arestes que Tolstoi. Pierre Hadot diu que la vida del primer màrtir de la filosofia occidental era «desconcertant, ambigua, inquietant». Nietzsche, que defineix Sòcrates com «el primer gran hel·lènic que fou lleig», i en aquest aspecte també podríem establir una correspondència amb Tolstoi, ens conta que quan el fisonomista Zopir li va dir a Sòcrates que era un monstre i que amagava en el seu interior els pitjors vicis i els pitjors desitjos, Sòcrates simplement es va limitar a contestar, «Vostè em coneix, senyor meu»²¹⁹. Tolstoi, hauria respost segurament el mateix a Zopir, i més ell que es jutjava sempre amb la màxima duresa possible. Les contradiccions lligades a la vida de Sòcrates, com les de Tolstoi, amb més de dos mil·lennis de diferència, són el mirall de les contradiccions inherents a la naturalesa de l'ésser humà que, segle rere segle, han deixat implacablement la seva empremta en qualsevol vida humana. Tant el grec com el rus eren ben conscients de la distància existent entre el seu pensament i la seva acció.

Al marge d'aquests paral·lelismes es fa palesa una gran diferència entre aquestes dues grans icones universals. Sòcrates no va escriure mai res, perquè estava convençut que la paraula, el diàleg a l'àgora, en l'espai públic,

²¹⁹ Hadot P. Elogio de Sócrates. Barcelona: Paidós; 2008. p. 11-12.

era la millor manera d'ajudar els ciutadans atenencs a trobar la veritat que hi havia en el seu interior. En canvi, Tolstoi no fa altra cosa que escriure durant tota la seva vida, amb l'objectiu de trobar la veritat que doni un sentit global a l'existència. Podríem considerar que la diferència en l'ús de la paraula —verbal o escrita— és una qüestió marginal, simplement de mètode, perquè l'obra de Tolstoi persegueix el mateix objectiu pedagògic que Sòcrates, propiciar una transformació interior, o un perfeccionament moral, en la persona per viure d'acord amb la veritat, però no podem passar per alt que la diferència metodològica comporta diferències importants entre aquestes dues grans figures morals. Sòcrates està immers en la vida de la ciutat, dialoga fins a perdre la vida per als altres; contràriament, Tolstoi es retira de la vida per escriure en un exercici monològic centrat en ell mateix. L'atenenc mor *per als altres* en un procés jurídic, i renuncia a escapar-se de la presó per evitar de beure la cicuta. Lev, en canvi, *escriu insistentment que cal viure per als altres*, mentre fuig de la vida perquè, precisament, alguns d'aquests altres no li permeten estar en pau amb ell mateix, fins que li arriba una mort totalment natural.

Aquí es creu que Tolstoi era conscient d'aquest allunyament de la vida, però li mancaven els recursos personals per aproximar-s'hi. Una mostra d'això la trobem en l'obra *El pare Sergi* (1898), escrita quan ell ja tenia setanta anys. El pare Sergi en un moment de la seva vida decideix deixar-ho tot i fugir de la seva estança —no pas per morir com fa l'autor— sinó per viure realment per a Déu, això és, viure per als altres en la vida, i no fora de la vida. Stepan Kassatski, de sobrenom Pare Sergi, cansat de l'èxit espiritual davant les multituds que el visitaven cada dia, desitja canviar de vida, «fins i tot hi va haver un moment en que va decidir d'anar-se'n, desaparèixer. Ho tenia tot pensat. [...] Una nit fins i tot es va vestir i volia partir, però no sabia què calia fer, quedar-se o fugir»²²⁰. Finalment marxa i li demana a Prascóvia Mikhailovna, la qui havia estat la seva promesa abans de fer-se monjo, que li ensenyi com ha de viure, «I jo que creia que ho sabia tot, que ensenyava als altres com s'havia de viure; no en sé res, i us demano que m'ho ensenyeu»²²¹. El Pare Sergi, retrat

²²⁰ Tolstoi Ll. *El Pare Sergi*. op cit. p. 50-51.

²²¹ *Ibídem*. p. 70.

autobiogràfic del propi Tolstoi, reconeix que s'ha passat la vida dient als altres com calia viure, sense saber res de la vida. Kassatski fugí perquè una dona li ensenyi a viure per als altres, tal i com havia fet l'atenenc a l'àgora grega. Sembla que Lev amb l'escriptura d'aquesta obra només s'havia projectat idealment amb el Pare Sergi, perquè la seva fugida de Iàsnaia Poliana és una fugida de l'ideal de viure per als altres.

Tolstoi, igual que Sòcrates, creu que la vida ha d'anar lligada a la reflexió, i aquest fet és tan essencial que el condueix a un atzucac, a una profunda crisi moral. És freqüent entre els estudiosos de l'escriptor —i especialment en els de l'àmbit literari— distingir tant en la vida com en l'obra de Tolstoi dos períodes, o dos Tolstoi. El d'abans de la crisi, el literat, i el de després de la crisi, el místic o el moralista. Aquesta distinció generalment porta implícita també una valoració entre el Tolstoi bo, el geni, i el Tolstoi dolent, el mediocre²²². Fins i tot l'escriptor Ivan Turgueniev, pocs dies abans de morir, el 27 de juny de 1883, va escriure una carta des de París a Tolstoi, perquè el qui ell considerava que era el millor artista de Rússia deixés d'entretenir-se en especulacions religioses i es tornés a centrar de veritat en la literatura. En una carta, molt coneguda, escrita amb lletra tremolosa, li diu: «És el prec sincer, el darrer prec, d'un moribund... Torni a la literatura! Aquest és el seu veritable do. Gran escriptor de la nostra pàtria russa, escolti la meva súplica!».

Aquesta visió dicotòmica de l'escriptor, tan estesa sobretot en la crítica literària, no és pas majoritàriament acceptada entre els crítics del pensament de Tolstoi. Exceptuant, per exemple, Stefan Zweig, Nina Gourfinkel o André Cresson, els quals sí que donen un pes important, per dir-ho d'alguna manera, a la «teoria del trencament», o dels «dos Tolstoi», altres autors defensen, més que la seva unitat de pensament, la seva linealitat en la manera d'entendre, viure i patir la seva vida.

²²² L'editor Mario Muchnik, per exemple, afirma amb certa lleugeresa «que la genialitat de Tolstoi només estigué amenaçada per un arravatament religiós que l'envaí en el tram final de la seva vida, quan 'més que escriure predicava'». [Marchena D. El secreto de Tolstói. La Vanguardia. Dissabte 20 de novembre de 2010. p. 44-45].

Entre els autors que consideren que hi ha dues etapes en la vida de l'escriptor hi ha Stefan Zweig. Ell té un posicionament molt clar sobre les dues fraccions de la vida de Tolstoi:

Durant trenta anys, des dels vint fins els cinquanta, Tolstoi va viure creant, sense preocupacions i amb llibertat. Els altres trenta anys, des dels cinquanta fins el seu final, viu únicament per trobar el sentit i el coneixement de la vida. [...] En la seva segona època, Tolstoi, l'artista, ja no troba satisfacció en representar simplement la vida, sinó que busca a consciència donar un sentit al seu art, una missió ètica, posant-la al servei d'elevat la moral i contribuir a la superació de l'ànima. [...] El Tolstoi tardà, que fins aquell moment havia estat un mer poeta de la vida, s'erigeix en un jutge de la vida²²³.

Nina Gourfinkel, amb una mirada molt més literària que filosòfica, també és de l'opinió que hi ha dos períodes en la vida de Tolstoi, i com que considera, en el moment en el qual ella viu, que s'està posant massa èmfasi en el segon Tolstoi, es disposa a combatre la imatge ideològica deformada de l'escriptor rus per presentar l'autèntic Tolstoi, el literat, l'artista, l'únic Tolstoi valuós. Gourfinkel, en el mateix sentit que l'escriptor Turgueniev, considera que quan Tolstoi se sent atret per tot allò immaterial, per la reflexió religiosa, renuncia al seu geni literari.

La visió filosòfica, no pas literària, del professor André Cresson també s'alinea amb el posicionament de Zweig i Gourfinkel. Sosté, Cresson, que hi ha una diferència entre el que Tolstoi va escriure abans de 1874, i el que va escriure després d'aquesta data. En el primer període hi veu un literat i en el segon, un moralista. És més, arriba a afirmar amb contundència aquesta idea, que citem literalment del seu llibre: «Tolstoi ha esborrat abans de 1874 tota visió filosòfica de la seva obra literària»²²⁴. L'estudi que Cresson farà de la filosofia tolstiana es basarà únicament en les obres de pensament de l'escriptor de després de la «gran crisi».

Entre els autors que defugen de la idea fraccionada de la vida de Tolstoi hi ha la de l'humanista Romain Rolland. Ell que és tota una autoritat en l'estudi del pensament del rus, i demostra sempre una gran finor en els seus judicis,

²²³ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 223; 260-261.

²²⁴ Cresson A. León Tolstoi. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 97.

considera que només hi ha un Tolstoi. Però matisa molt bé a què es refereix quan parla d'un sol home. El pensament de Tolstoi va ser molt irregular al llarg de la seva vida, i es fa difícil, per no dir impossible, afirmar que va ser un pensament permanentment homogeni. Rolland situa la unitat sobretot en la continuïtat de les seves preocupacions existencials:

Quantes vegades la mateixa crisi, quantes les mateixes lluites en la seva ànima? No s'hauria de parlar de la unitat del seu pensament —mai fou un de sol—, sinó de la persistència dels mateixos elements diversos, ara aliats, ara enemics; enemics la major part de les vegades. La unitat no resideix en l'ànima o en el cor de Tolstoi, sinó en el combat de les passions del seu fur intern, en la tragèdia del seu art i de la seva vida²²⁵.

Rolland devia conèixer el treball de Lev Txestov *La idea de bé en Tolstoi i Nietzsche. Filosofia i predicació*²²⁶, publicat l'any 1900, i on aquest autor ja afirmava que el fet més important de la vida i l'obra de l'escriptor rus no era pas el contrast entre el primer i l'últim Tolstoi, sinó la unitat i la coherència del pensament tolstinià, perquè per Txestov la naturalesa de Lev és la base de tota la seva obra, tant de les seves produccions literàries com dels seus escrits teòrics i religiosos²²⁷. Rolland no comparteix la idea dels dos Tolstoi, i menys encara la distinció entre el geni literari i el pensador mediocre. El francès sosté «que la seva fe religiosa no va matar el seu geni artístic, sinó que li donà un nou impuls»²²⁸.

Thomas Mann en el seu brillant estudi sobre quatre grans figures de renom universal, Freud, Goethe, Wagner i Tolstoi, també sosté aquesta unitat tolstiana.

El seu rebuig de l'art i la cultura, el seu moralisme radical, la venerable actitud de profeta i predicador de la penitència, característica dels seus anys tardans, data de molt abans, i és un greu error imaginar-se aquest procés psíquic com una conversió que en forma de crisi sobtada sobrevingué a les acaballes de la seva vida²²⁹.

²²⁵ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p.13.

²²⁶ Chestov L. La idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication. París: Vrin; 1949.

²²⁷ Per aprofundir en el treball de Txestov sobre Tolstoi és interessant l'article de Marie Sémon. [Sémon M. Léon Chestov à propos de Léon Tolstoï. A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoï cent ans après. París: Institut d'Études Eslaves; 1998. p.7-18].

²²⁸ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 111.

²²⁹ Mann T. Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi. Buenos Aires: Poseidón; 1944. p. 250.

George Steiner, que en aquest cas es podria considerar, igual que Thomas Mann, una *rara avis* en l'espai de la crítica literària, reforça el mateix posicionament d'unitat que els autors anteriors. En el seu estudi, extraordinàriament acurat sobre Tolstoi i Dostoievski, considera que des de la literatura s'ha fet una dissociació errònia en distingir entre dues èpoques en la vida de Tolstoi. Steiner sosté que

en realitat, la majoria de les idees i creences exposades per l'últim Tolstoi apareixen en els seus primers escrits i la substància viva de la seva moralitat era clarament discernible durant els anys d'aprenentatge. [...] Seria erroni distingir dos capítols en la vida de Tolstoi: un període de creació literària limitat per un cantó i per un altre per dècades d'activitat filosòfica i religiosa. En Tolstoi no podem separar les dues forces modeladores; el moralista i el poeta coexisteixen en una proximitat angoixada i creadora. Durant tot la seva carrera, l'impuls religiós i l'artístic lluitaren per la supremacia²³⁰.

Per anar sumant en el mateix cantó de la balança, Martine de Courcel, en *Tolstoi. L'impossible coincidència*, una obra que sempre respira originalitat, també considera que la crisi, tot i el canvi important que va produir en la vida de l'escriptor, era la culminació de les seves inquietuds de l'adolescència.

Les confessions —crònica d'una conversió— han mostrat que allò que generalment per comoditat anomenem «la crisi de Tolstoi» no era sinó la paradoxa d'aquella crisi de la qual les primacies daten dels seus anys d'adolescència, i que no es resoldrà fins al final de la seva vida; la crisi també marcarà un canvi radical en l'orientació de la seva existència²³¹.

José Luis Gordillo, en el seu article «L'estaca verda de Lev Tolstoi», dedicat bàsicament a l'estudi del pacifisme del rus, fa un comentari interessant sobre el nostre tema d'estudi:

Si hem de creure al propi escriptor, la seva famosa crisi fou el detonant d'una ruptura ideològica radical que va donar lloc al «seu segon naixement», o si es prefereix, a la seva *resurrecció* que és com va titular, no per casualitat, la seva tercera gran novel·la. George Steiner opina, contràriament, que les creences dels últims trenta anys de la seva vida no foren el resultat d'un canvi sobtat, sinó d'una lenta maduració d'idees i sentiments expressats molts anys enrere. Isaiah Berlin, un altre autor que ha dedicat una atenció especial al pensament de Tolstoi, és del mateix

²³⁰ Steiner G. Tolstói o Dostoievski. op. cit. p. 247-248.

²³¹ De Courcel M. Tolstói. L'impossible coincidence. op. cit. p.160.

parer. [...] Berlin afirma que les idees de Tolstoi variaren menys, durant la seva llarga vida, del que a vegades s'ha dit²³².

Antonio Ríos, en el seu estudi, veu en Tolstoi una figura a mig camí entre el filòsof i el literat. Per aquest autor no sols hi ha una unitat d'estil, sinó d'idea, «la idea de Bé constitueix la metafísica de Tolstoi, que fa que el seu art no sigui només art, sinó també recerca filosòfica»²³³. Ríos considera que hi ha un fil conductor, una unitat de sentit, en la seva trajectòria tant literària com de pensament:

No només existeix una unitat en l'obra de Tolstoi, sinó que precisament la idea d'unitat és el centre de la seva concepció del món i de la literatura. Tota la seva obra està impulsada per l'anhel d'unitat perquè Tolstoi té el convenciment que la humanitat sencera busca i desitja la unitat i l'harmonia, ja que aquesta és la clau metafísica i espiritual de l'ésser humà»²³⁴.

Per aquest filòsof, la conjunció perfecta entre l'artista i el moralista es manifesta d'una manera espectacular en la seva tercera gran novel·la: *Resurrecció* (1899), i també a *Hadji Murad* (1904). Aquesta conjunció que Ríos reserva a aquestes dues novel·les, creiem que és extensible també a altres obres, entre elles, *La mort d'Ivan Ilitx*, un relat literàriament brillant i amb un contingut moral únic, tal com es veurà més endavant.

Després d'haver presentat les dues respostes davant la pregunta de si hi va haver un o dos Tolstoi, s'ha de concloure que, almenys des de la visió filosòfica, potser no tant des de la visió literària, és difícil defensar una escissió radical en la vida d'una persona. La persona, malgrat els canvis vitals que pugui experimentar, després del canvi continua essent la mateixa persona, i si hi ha transformació és molt probable que aquesta es produeixi perquè prèviament hi ha hagut quelcom, més o menys visible, que ha impulsat una nova forma de vida a partir d'una forma de vida ja existent. Hom no es transforma en algú totalment nou, perquè l'històric humà està latent en el nou canvi. Des d'aquesta visió, aquí, es creu que a l'hora de respondre si hi va

²³² Gordillo JL. La estaca verde de León Tolstói. A: Krésova N, editor. Lev Tolstói en el mundo contemporáneo. Granada: Comares; 2011. p. 84.

²³³ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 74.

²³⁴ Ibídem. p. 80.

haver un primer i un segon Tolstoi és més encertat arrengrer-se amb la resposta de Tchestov, Rolland, Mann, Steiner i Berlin, que presenten la crisi interior de l'escriptor no tant com un trencament radical en la seva vida, sinó com un camí de maduresa de les seves idees anteriors.

Es podria dir que el fet d'alinejar-se amb aquest posicionament ens situa, en certa manera, en contra del que afirma el propi Tolstoi. Per a ell la superació de la crisi representa, en paraules seves, un «segon naixement». Fins i tot deu anys després de la crisi, en el prefaci a les obres de Maupassant, el mateix Tolstoi escriurà que per a ell «l'any 1881 va ser el moment crucial de transformació interior de tota la seva concepció del món»²³⁵. Així, doncs, com es pot defensar que hi hagués un únic Tolstoi si el mateix escriptor ho nega? Tal vegada trobem la solució en el que apunta el crític literari mexicà Christopher Dominguez quan assenyala que «Tolstoi potser es va penedir més del que en realitat va pecar». La seva observació és interessant, perquè ajuda a adonar-nos que el rus acostumava a ser molt sever amb els judicis sobre ell mateix, i tenia certa tendència a l'exageració. Hi ha qui sosté, certament, que l'escriptor també exagera quan defineix la superació de la seva crisi de maduresa com un «segon naixement». Encara que sigui cert que Tolstoi pogués magnificar la seva evolució ideològica com a conseqüència del trasbals interior que va patir en finalitzar *Anna Karèнина*, tampoc seria just, ni veritable, ni honest, menystenir els canvis que va originar aquella crisi en la seva concepció del món, i en la seva forma de vida. Així, en la línia del que hem dit, la crisi va accentuar algunes de les preocupacions que sempre havien estat presents en la vida i el pensament del geni rus. A partir d'aquell moment, la vida de Tolstoi va esdevenir una mica més complexa —només una mica més— del que ja era abans del sotrac emocional. Com a síntesi d'aquesta idea que acabem d'exposar ens va com anell al dit la reflexió que fa Ana María Rabe:

Tolstoi intentà difondre la idea que calia distingir dues etapes en la seva vida, una corresponent a la d'un escriptor jove i ambiciós que busca la fama mitjançant un art destinat només a una elit, i una altra de posterior, corresponent a un home madur que ha trobat la veritat i canvia la seva vida en concordança amb la mateixa. Encara que és veritat que Tolstoi va

²³⁵ De Courcel M. Tolstoi. L'impossible coincidence. op.cit. p. 160.

escriure en la seva maduresa textos teòrics i religiosos en un estil que no hauria utilitzat de jove, cal ressaltar també el fet que els punts essencials, tant de la seva crítica social com de la seva convicció ètica i existencial, es troben ja en les primeres narracions tolstianes²³⁶.

3. La filosofia moral de Tolstoi

3.1 *La trobada de Tolstoi amb la filosofia: influències rebudes i transmeses*

Fa vint-i-cinc segles a la Grècia clàssica, amb els sofistes, però especialment amb Sòcrates, es va inaugurar la reflexió sobre la moral, això és, es va obrir al món una reflexió racional sobre la distinció entre el bé i el mal en l'àmbit del comportament humà. Victoria Camps explica molt bé l'origen, el contingut i els esculls en l'evolució de l'ètica:

La humanitat ha distingit sempre entre el bé i el mal. [...] Així, el pensament moral s'ha anat fixant en l'anàlisi dels conceptes més bàsics, en la seva evolució i en el plantejament de les preguntes, que no ha deixat de suscitar la distinció entre el bé i el mal. Quin és el fonament d'aquesta distinció? Podem arribar a disposar d'uns criteris que ens serveixin per a fixar les obligacions morals? Aquests criteris són universals o hi ha, contràriament, tantes morals com èpoques i cultures? Si la moral se'ns presenta com un deure o una prescripció, contrària d'entrada a les inclinacions i desitjos, qui té autoritat per imposar aquests deures? Per què cal ser moral? Què és allò específic del deure moral? Les preguntes no han canviat gaire, però sí la manera de plantejar-les i de donar-los sentit²³⁷.

Certament, les preguntes inaugurades pels grecs estan carregades de la màxima actualitat, perquè són preguntes que ens situen davant els grans interrogants de la vida humana, interrogants que no caduquen amb el temps. ¿Com ens hem de relacionar amb el món, amb els altres, amb un mateix, amb la transcendència? Davant la qüestió ètica: què hem de fer per viure bé (dimensió individual) en el si d'una comunitat (dimensió social)? La història del pensament occidental ha elaborat un gruix important de respostes, un conjunt de teories ètiques que pretenen orientar racionalment el comportament humà, amb l'objectiu d'ajudar-nos a crear un bon caràcter.

²³⁶ Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». op. cit. p. 957-958.

²³⁷ Camps V. Breve historia de la ética. Barcelona: RBA; 2013. p. 11-12.

Al segle XIX Tolstoi compartirà amb Sòcrates, i amb tants d'altres pensadors d'arreu i de tots els temps, la seva preocupació per viure examinant la pròpia vida, i en aquest examen continuat, profund i esgotador, l'escriptor topará — com ja s'ha apuntat— amb les qüestions fonamentals de l'existència, el sentit de la vida i de la mort. Tolstoi expressa molt abans la preocupació per la mort que la preocupació pel sentit de la vida. L'angoixa davant la mort apareixerà d'una forma molt primerenca i angoixant en la vida de l'escriptor; només cal recordar que en l'obra *Adolescència* ens diu clarament que sovint l'envaeix el pensament de la seva condició mortal i que té un sentiment de por davant la mort. La qüestió pel sentit de l'existència, tot i no ser nova, farà acte de presència amb tota la seva fúria i tota la seva empenta en la crisi de maduresa que patirà l'escriptor, a mig camí de la seva vida, i que el catapultarà a una llarga i fecunda activitat filosòfica.

Tolstoi fou un geni autodidacte. El seu pas per la universitat, com ja s'ha dit, fou testimonial i ple de males experiències, però això no fou cap impediment perquè Tolstoi expressés la seva grandesa artística i filosòfica. Hem vist en la biografia de Lev que fou un esperit inquiet i un lector empedreït durant tota la seva vida, i això li donà una base cultural i intel·lectual important. Mauricio Wiesenthal nega que fos un «intel·lectual erudit», però reconeix que fou sempre «un savi i un gran humanista». Wiesenthal, a més, ens recorda que l'escriptor no tenia gens de sentit de l'humor, i era transcendent fins i tot quan bromejava. Rolland també es refereix sovint a la debilitat dels arguments de Tolstoi com a conversador, i de la seva incompleta cultura artística.

Lev havia llegit i fins i tot s'havia entusiasmat amb la lectura dels grans clàssics de la filosofia occidental; devorà els grans autors russos, però també els europeus com Homer, Sterne, Stendhal, Dumas, Dickens, o el seu adorat Rousseau, i coneixia les idees de diferents filòsofs com Plató, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer... Tanmateix, les seves lectures predilectes, de les quals rebé més influència foren la Bíblia, l'Evangeli i els textos de Rousseau, de qui s'havia llegit íntegrament els vint-i-quatre volums de l'obra completa. El rus també coneixia l'essència dels missatges de la saviesa oriental que predicaven

Confucí, Lao Tse i el budisme, i com l'orientalisme convertia la seva dimensió mística en aplicació pràctica.

A l'Evangeli de Jesús hi descobreix la doctrina del Mestre, per la qual se sent tan proper. Cal recordar que la societat russa del segle XIX era essencialment religiosa, i això jugava un paper important en el pensament del rus. De Jean-Jaques Rousseau l'atreuen les seves idees filosòfiques, bàsicament la concepció de la bondat de la naturalesa humana, corrompuda per la societat i l'educació. També se sent molt proper a les seves idees pedagògiques de formar homes lliures, i a la seva idea de pietat²³⁸. «Per Rousseau la compassió és un afecte primari inscrit en la naturalesa humana i al que només les lleis humanes o les convencions dels homes —o sigui, les formes de l'amor propi sorgides de la civilització— poden extingir»²³⁹. I encara més, amb l'autor de *El contracte social* o *Emili* hi compartia els turments generats per la tensió entre l'ideal i el real, entre el que havia de ser i el que era. Rousseau, com Tolstoi, enmig d'aquesta tensió mai no va trobar la pau que cercava, perquè «escrivia sobre les bondats del poble baix, la seva austera pobresa, la seva senzillesa i la seva transparència, però no deixava d'estimar l'elegància i la bellesa sofisticada»²⁴⁰. Antoni Blanch²⁴¹ fa una observació interessant sobre la influència de Rousseau en Tolstoi:

Aquest filòsof il·lustrat serà el que més influirà en el seu pensament, tant per la seva forma d'entendre l'amor o pels seus mètodes d'educar la joventut, com pels seus objectius més universals de confiar plenament en la naturalesa i de promoure la desitjada igualtat de tots els humans²⁴².

D'altra banda, les seves preocupacions ètiques l'obliguen a desenvolupar una concepció de la història, concretada sobretot en la seva primera gran obra *Guerra i pau*. Isaiah Berlin inicia el seu estudi sobre la visió de la història de Tolstoi amb una cita d'Arquíloc, «la guineu sap moltes coses, però l'eriçó en sap una de molt important», i compara els *eriçons humans*, aquells que ho

²³⁸ La primera part del llibre IV d'*Emili* conté un tractat ètic i pedagògic sobre la pietat, Rousseau considera que la pietat és la primera de les virtuts, i l'única que pot ser natural. [Rousseau JJ. *Emili* o de l'educació. Vic: Eumo; 1985. p. 259-281].

²³⁹ Arteta A. La Piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud. *Isegoria*. 1996;14:187.

²⁴⁰ Vallmajó Ll. *Història de la filosofia*. Barcelona: Edebé; 1999. p. 248.

²⁴¹ Blanch A. Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. *Cristianisme i justícia*. 2013;183:1-31.

²⁴² Blanch A. Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. op. cit. p. 10.

refereixen tot a un únic aspecte central, a un principi ordenador únic i universal, amb les *guineus humanes*, aquells que tenen un pensament dispers, difús, contradictori... i volen comprendre la naturalesa d'una gran varietat d'experiències sense poder-les encaixar en una visió universal. Berlin defineix Tolstoi com una guineu disfressada d'erició, perquè Lev té una visió discutible sobre la història, això és, els fets que se succeeixen no són fruit de la voluntat personal, perquè la història no pot ser dirigida. Charles Corbet detalla com a *Guerra i pau* la contraposició entre les figures de Napoleó i Kútuzov representa l'enfrontament entre dues maneres de concebre la història:

Si Tolstoi s'acarnissa fins a la injustícia amb Napoleó, tan propens a la il·lusió de pensar que el moviment dels esdeveniments històrics depenia de la seva voluntat personal, això no és conseqüència d'un prejudici patriòtic, sinó perquè Napoleó encarna, per Tolstoi, una falsa concepció del món i de la història. Kutuzov en canvi queda glorificat no només perquè la seva figura resumeix l'ànima del seu poble, sinó sobretot perquè, aliè a la pretensió de dirigir els esdeveniments, es limita a facilitar-los, a col·laborar amb ells, a executar-los. Ningú no comanda la Història²⁴³.

Si es fa èmfasi sobre la visió de la història del pensador rus és perquè, en el fons, la història és una manera de comprendre les grans qüestions ètiques, i de retop polítiques, de la societat. La filosofia de la història de l'escriptor rus — igual que en Hegel— és la clau d'una filosofia pràctica que regula tant el dret com l'ètica. Així ho sosté Berlin:

Només en la història —la suma de dades possibles de descobrir per mètodes empírics— es podia trobar la clau de la misteriosa raó segons la qual les coses succeïen com succeïen i no d'una altra manera. I per consegüent només la història podia aportar llum sobre els problemes ètics bàsics que l'obsessionaven, els mateixos que obsessionaven tots els pensadors russos del segle XIX. Què fer? Com viure? Per què som aquí? Què hem de ser i fer? L'estudi de les relacions històriques i l'exigència de respostes a aquestes *proklyatye voprosy* [preguntes maleïdes] es fonen en la ment de Tolstoi per convertir-se en una unitat, tal com proven amb tota claredat les seves cartes i els seus diaris primerencs²⁴⁴.

Tolstoi considera que la història, tal com l'escriuen els historiadors, no assoleix l'objectiu que es proposa. Com la metafísica filosòfica, la història no pot arribar a ser una ciència, una ciència que aportí conclusions certes. Si la història fos

²⁴³ Corbet Ch. La literatura rusa. op. cit. p. 143.

²⁴⁴ Berlin I. El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia. op. cit. p. 50-51.

una ciència, seria possible formular lleis històriques veritables, les quals, unides a les dades de l'observació empírica, permetrien realitzar prediccions de futur. Paul Simon fa una crítica de la visió estreta que Tolstoi té sobre la història:

Però si la història no és una ciència capaç de descobrir causes i si els individus no poden controlar els fets, llavors «quina classe de poder dirigeix els destins dels pobles?». En la seva recerca de la «veritat», Tolstoi arriba així a la seva tesi central. Berlin la formula d'aquesta manera: «que existeix una llei natural segons la qual, tant la vida dels éssers humans com la vida natural està determinada; però els homes, incapaços d'afrontar aquest procés inexorable, intenten representar-la com una successió d'eleccions lliures... I les «eleccions lliures» que impliquen llibertat volitiva, són il·lusions. D'aquesta manera sorgeix en Tolstoi el dilema angoixós entre la seva idea de factors «reals» en la història, de la vida humana com a «activitat espontània que conté una consciència de lliure arbitri» i la seva concepció de l'ésser humà mancat de llibertat, la vida del qual està determinada per una «llei natural». Ací tenim, doncs, una «guineu» que creu que és un «eriçó»²⁴⁵.

El pensador rus, com a home compromès amb els problemes de la seva època i les circumstàncies de fons que generaven aquestes greus situacions d'injustícia, s'interessa per la teorització dels principals sistemes polítics i econòmics tant de Rússia com de la resta d'Europa. Llegeix escriptors polítics a l'exili, com Vissarion Belinski o Aleksandr Herzen²⁴⁶, o el populista Nikolai Txernixevski, els revolucionaris Mikhaïl Bakunin o Piotr Kropotkin, i coneix el «socialisme científic» de Marx i Engels, tot i que no el comparteix per ser excessivament materialista i revolucionari, és a dir, perquè no té en compte la dimensió espiritual i, en nom de la revolució, justificava la violència. El *Diari* del 13 de febrer de 1907 diu sobre Marx:

El que sempre m'ha sorprès en els escrits de Marx és que no s'hi troba cap idea d'amor; tot és odi, ambició i voluntat de poder. [...] Totes aquestes baixes passions s'emascaren sota el pretext d'un amor al poble abstracte i impossible²⁴⁷.

²⁴⁵ Simon HP. El «zorro» contra el «erizo». Una consideración històrica de la disputa de Berlin contra Carr [Internet]. Cuadernos de Historia Contemporánea. 1994;16:151-166. Disponible a: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/CHCO9494110151A/7082> [Consulta 20 d'agost de 2015].

²⁴⁶ Aleksandr Herzen considerava que: «Per un poble privat de llibertat social la literatura és l'única tribuna, des d'on es pot llençar el crit de la seva indignació i la veu de la seva consciència». [Waegemans E. Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias; 2003. p. 7].

²⁴⁷ Blanch A. Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. op. cit. p.19.

Tolstoi se sent més proper al «socialisme utòpic» de Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen... tot i que els marxistes criticaren durament aquesta proposta perquè, malgrat la voluntat lloable de transformació social, era massa ingènua, utòpica i mancada de qualsevol tipus de validesa científica. La concepció política de Tolstoi, tot i les influències dels moviments teòrics del socialisme rus, té un caràcter propi, com assenyala Blanch, «el socialisme profund de Tolstoi tenia una arrel religiosa transcendent, més que utòpica, evangèlica, en creure fermament en la fraternitat humana que Déu promet»²⁴⁸.

Si fins ara hem vist *grosso modo* quines eren les influències filosòfiques, teològiques i polítiques que rebé Tolstoi per definir els contorns del seu pensament, també és important destacar sobre qui va exercir de referent en el profeta de la resistència no violenta al mal. Segons Stéphane Barsacq, els dos grans personatges amb qui tingué més pes l'escriptor rus van ser Romain Rolland i Mahatma Gandhi. El primer va escriure també sobre el segon. Rolland, que jugà un rol polític important durant la primera guerra mundial, predicà un pacifisme inspirat en el mestre, que li valdria per aconseguir el premi Nobel. Recordem també la correspondència que es va establir entre ells dos, puntual, però molt profunda (Annex IV). D'altra banda, Tolstoi va exercir una gran autoritat en Gandhi²⁴⁹, amb qui, tot i que no es van conèixer directament, sí que va mantenir correspondència durant el darrer tram de vida. El pensament del revolucionari indi deu molt a la lectura de l'obra del místic rus *El Regne de Déu és en vosaltres*. Mahatma Gandhi, en l'*Autobiografia — Història dels meus experiments amb la veritat*, escriu en relació al llibre de l'escriptor rus:

El *Regne de Déu és en vosaltres* m'aclaparà. Em marcà per sempre. Comprendre el seu pensament independent, la seva profunda moralitat i la veracitat d'aquest testimoni féu que tots els llibres que abans m'havia donat el Sr. Coates em resultessin insignificants²⁵⁰.

²⁴⁸ Ibídem. p. 20.

²⁴⁹ Per conèixer més a fons la influència de Tolstoi sobre Gandhi és valuós l'article: Clément O. Tolstoï et Gandhi. A: Institut d'Études Slaves. Tolstoï philosophe et penseur religieux. París: Institut d'Études Slaves; 1985. p. 47-64.

²⁵⁰ Gandhi M. Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad. Madrid: Gaia; 2014.

Dos mesos abans de morir, Tolstoi va escriure a Gandhi una llarga carta (Annex XVII) sobre la resistència no violenta, de la qual se'n destaca un aspecte: l'amor com a fonament de la no-violència:

Com més visc, i especialment ara que sento amb tanta agudesesa la proximitat de la mort, vull comunicar als altres quelcom que percebo de manera molt aguda i que, en la meua opinió és d'una enorme gravetat. Es tracta d'allò que sol anomenar-se la no-resistència, però que en realitat no és altra cosa que la doctrina de l'amor no desfigurada per falses interpretacions²⁵¹.

La visió sobre la doctrina de la resistència no violenta al mal de Tolstoi, que tant pes tingué en Gandhi, es deu en gran mesura a l'assaig *La desobediència civil*²⁵², de l'americà Henry David Thoreau²⁵³, una barreja de filòsof anarcopacifista i un ideòleg cristià llibertari que pacíficament es va negar a pagar impostos com a mesura de protesta per la guerra dels Estats Units contra Mèxic, i per denunciar l'esclavitud que hi havia en el seu país. En l'obra defensa la idea que l'Estat no ha de tenir més poder del que els ciutadans estiguin disposats a concedir-li, i acaba proposant una revolució pacífica per abolir l'Estat.

Tota la teorització que Gandhi, el pare de la independència de la Índia, desenvoluparà entorn de la idea de la resistència no violenta neix sens dubte de la influència tolstiana. El pes del missatge del rus fou tan important que el mateix Gandhi el posà en pràctica a la «Granja Tolstoi», fundada per ell mateix a Sudàfrica l'any 1910. El profeta rus també influí sobre el rus Anton P. Txékhov, i en escriptors com François Mauriac, Roger Martin du Gard, Ernest Hemingway, August Strindberg. Entre els autors espanyols, cal destacar Benito Pérez Galdós, Leopoldo Alas 'Clarín', Miguel de Unamuno; i a Catalunya, Narcís Oller, Joan Maragall, Joan Puig i Ferrer, Andreu Nin, entre molts d'altres.

²⁵¹ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 232.

²⁵² Thoreau HD. Desobediència civil. Palma de Mallorca: José J. Olañeta; 2002.

²⁵³ L'assaig *La desobediència civil* correspon a la conferència pronunciada el 1848. Més tard va fer una ampliació de les seves idees en l'obra *El deure de la desobediència civil*. [Thoreau HD. Del deber de la desobediencia civil. Samos: Dharana; 2014].

3.2 La filosofia moral de Tolstoi: idees i fonament

Abans d'entrar pròpiament en el desenvolupament de les idees que vertebraven i sostenen la filosofia moral de Tolstoi, és important fer un aclariment terminològic per saber de què es parla quan es parla de *moral*, *filosofia moral* o *ètica*. Els dos darrers termes seran utilitzats com a sinònims, per tant es redueix la clarificació de conceptes a dos, la moral i l'ètica (o filosofia moral). Vegem quines són les semblances i diferències entre aquests dos termes. En sentit etimològic es podria dir que no hi ha cap diferència entre els dos conceptes, tant l'ètica com la moral fan referència al *caràcter*, a una manera de ser adquirida gràcies a la llibertat i la voluntat. Tant l'ètica com la moral, en aquest àmbit, remetent al compromís que tota persona té de forjar-se un bon caràcter, que li permeti viure bé, que li permeti assolir una «bona vida». En canvi, en sentit filosòfic, sí que s'observen diferències entre els dos mots. La moral és el conjunt de valors, principis i normes acceptades lliurement, i que orienten la vida de les persones. Més simplificat, la moral és el que fem perquè considerem que és bo. I l'ètica o la filosofia moral és la reflexió críticoracional sobre la moral, és a dir, l'ètica examina —per mitjà del principi d'universalització— si allò que considerem que és bo (moral) ho és realment o no. Com assenyala la filòsofa Begoña Roman, en un joc de paraules molt ben trobat, l'ètica ens ajuda a saber si la moral és moral o, al contrari, si la moral és immoral. Així, doncs, en aquest apartat presentarem al mateix temps la moral de Tolstoi (*Com hem de viure?*) i la seva filosofia moral (*Per què hem de viure com he de viure?*).

Segles enrere, els hel·lènics van inaugurar la reflexió sobre la moral. Tolstoi, com ells, també participa d'aquesta necessitat de reflexió, i per això teoritza i dóna forma al seu pensament moral. Les preguntes gregues, les preguntes més humanes que hi pugui haver, el filòsof rus se les formula en més d'una ocasió al llarg de la seva vida. Si recuperem l'obra de Stefan Zweig titulada *Tolstoi*, i que ja hem citat en el primer capítol, en la introducció crítica que fa l'autor, hi trobem un llistat de sis preguntes que l'escriptor rus, en plena crisi moral, havia de contestar:

a) Per què visc? b) Quina és la raó per a la meua existència i per la de qualsevol altre? c) Quin objectiu té la meua existència o la de qualsevol altre? d) Què significa la divisió que sento dins meu entre el bé i el mal, i amb quina finalitat hi és? e) Com haig de viure? f) Què és la mort—com em puc salvar?

A la *Confessió*, el seu relat de conversió dóna voltes una i altra vegada a la pregunta fonamental de la seva vida, i la formula i reformula amb la màxima densitat i la màxima intensitat:

La meua pregunta, que als cinquanta anys em conduïa al suïcidi, era la pregunta més simple de totes, la que es troba a l'ànima de qualsevol persona, des d'una criatura beneïta fins a un ancià sapientíssim: la pregunta sense la qual la vida és impossible, com jo ho havia comprovat a la pràctica. La pregunta era la següent: «Què serà del que faig avui i del que faré demà? ¿Què serà de la meua vida?».

Dit d'una altra manera, la pregunta seria aquesta: «¿Per què haig de viure, per què haig de desitjar res, per què haig de fer res?». I encara es pot expressar d'una altra manera: «¿La meua vida té un sentit que no quedi irremeiablement aniquilat per la mort que m'espera?»²⁵⁴.

La crisi espiritual de Tolstoi, la manca de resposta a les seves preguntes existencials, situen l'escriptor de fama universal a l'abisme del suïcidi. Ell mateix ho expressa amb extrema cruesa, i alhora amb total naturalitat, a *Confessió*: «La veritat era que la vida és un absurd. [...] Pugnavia per abandonar la vida amb totes les meves forces. Vaig tenir la idea del suïcidi amb tanta naturalitat com abans havia tingut idees per a una vida millor»²⁵⁵. Tolstoi viu turmentat per la pregunta del sentit, que està totalment relacionada amb l'angoixa furiosa davant la mort, i es troba que tant les ciències experimentals o positives com les ciències especulatives o metafísiques no poden donar una resposta consistent al seu neguit, perquè aquestes ciències ignoren directament la qüestió de la vida. Aquesta idea de Tolstoi sobre la insuficiència de la ciència per donar un sentit transcendent i moral a la vida l'acompanyarà fins al final de la seva vida. Al llit de mort, a l'estació d'Astapovo, dicta una carta molt emotiva al seu fill Serguei recordant-li precisament això:

Les idees del darwinisme, de l'evolució i de la lluita per la supervivència, que tu has assimilat, no t'explicaran el sentit de la vida ni et serviran de guia en els teus actes. I la vida —si no expliquem el seu sentit i

²⁵⁴ Tolstoi L. *Confessió*. op.cit. p. 51-52.

²⁵⁵ *Ibidem*. p. 42-43.

transcendència i perdem la fidel orientació que d'això es deriva— es converteix en mísera existència. Tingues-ho present²⁵⁶.

André Cresson sosté que Tolstoi a partir de «l'especulació filosòfica estreta de l'observació de la humanitat» s'adona que hi ha homes que semblen feliços sense fer-se preguntes pel sentit. És en aquest moment que l'escriptor, influït segurament per Rousseau, gira la seva mirada envers els més senzills, els més humils del poble rus, els mugics, i descobreix que la seva felicitat està lligada a un coneixement, segons ell, irracional, la fe²⁵⁷. Així narra l'enfrontament entre aquests dos tipus de coneixement:

El coneixement racional negava el sentit de la vida en els homes doctes i savis, mentre que les enormes masses de gent, la humanitat, trobaven aquest sentit en un coneixement irracional. I aquest coneixement irracional era la fe, la mateixa que jo no podia deixar d'abandonar. [...] Segons la fe, per comprendre el sentit de la vida havia de renegar de la raó, la mateixa per la qual el sentit era necessari²⁵⁸.

La descoberta que fa Tolstoi de la fe dels més humils i alhora els més humiliats no és una casualitat. Com desenvolupa excel·lentment Nadezha Gorodetski en el seu assaig *El Crist humiliat*, el poble rus del segle XIX era essencialment cristià, i la seva forma de viure la crida evangèlica era a través de la

²⁵⁶ Wiesenthal M. El viejo León. op. cit. p. 206.

Curiosament el científic Albert Einstein abans de morir escriu una carta a la seva filla Lieserl, que havia mort amb menys d'un any i a la que no va arribar a conèixer per causes que no se saben, en en la qual posa de manifest els límits de la ciència davant la força més poderosa de l'univers: l'amor.

«Estimada Lieserl, mai he estat a prop teu, però abans de marxar definitivament, vull posar a les teves mans el descobriment més valuós de la meua vida. [...] Fins ara, que estic a punt de morir, no m'he adonat de la importància que tingué el teu naixement, encara que paradoxalment només hagi conegut de mi la separació i l'oblit. [...] Sabràs, mitjançant les moltes entrevistes que s'han publicat, que durant llargs anys he cercat una última resposta, una variable que permetés explicar de forma unificada totes les forces que actuen en l'univers. Volia entendre quina és la força primigènica que governa tot allò que coneixem: la física i la metafísica, la psicologia i la biologia, la gravetat i la llum... Durant molts anys he lluitat per trobar la teoria del camp unificat. Ara puc dir que he arribat a conclusions. Sé que el que et confiaré no sona com quelcom científic. [...] Quan vaig proposar la teoria de la relativitat, em va entendre molt poca gent, i el que ara et revelaré per a què ho transmetis a la humanitat també toparà amb la incomprensió i els prejudicis del món. [...] Hi ha una força extremadament poderosa per a la que fins ara la ciència no ha trobat una explicació formal. És una força que inclou i governa totes les altres, i que fins i tot està darrere de qualsevol fenomen que opera en l'univers i encara no ha estat identificat per nosaltres. Aquesta força universal és l'amor. [...] Aquesta força ho explica tot i dóna sentit en majúscula a la vida. [...] Quan aprenguem a donar i a rebre aquesta energia universal, estimada Lieserl, comprovarem que l'amor ho venç tot, ho transcendeix tot i ho pot tot, perquè l'amor és la quinta essència de la vida». [Cortina A, Serra MA. ¿Humanos o posthumanos? Singularidad teconológica y mejoramiento humano. Barcelona: Fragmenta; 2015. p. 294-296].

²⁵⁷ Aquestes paraules de Jean-Jaques Rousseau a Emili il·lustren molt bé la saviesa dels més senzills: «Cal haver viscut entre la gent de pobles rústecs i senzills per saber fins a quina edat una felicitat ignorant pot perllongar la innocència infantil». [Rousseau JJ. Emili o de l'educació. Vic: Eumo; 1985. p. 266].

²⁵⁸ Tolstoi L. Confessió. op. cit. p. 85-86.

mansuetud, la pobresa, l'obediència. El poble rus, amb la seva idea cristiana de l'autohumiliació de Crist —o de la doctrina de la *Kénosis*, segons Gorodetski—, trobava, malgrat tot, la força per viure amb una mínima dignitat la seva pobra i sofrent existència. Es tracta d'una fe religiosa que accepta resignadament i amb dignitat el patiment.

Antonio Ríos també ens recorda que l'austeritat, la resistència i la fortalesa única dels camperols era valorada com el més propi i el més bo de la terra russa. Els artistes, sobretot els de tendència eslavòfila, se sentien molt seduïts per la fe dels camperols i els veien com a model d'aprenentatge. Ho hem vist en Tolstoi, i també Dostoievski comparteix aquesta mateixa admiració:

Confirmo que els camperols russos —el nostre poble— van veure la llum fa molt de temps en acceptar Crist i els seus ensenyaments. [...] L'home del poble ho sap tot, encara que no passés un examen del catecisme. Aprengué en les esglésies, on durant segles escoltà un conjunt d'oracions i cants que valen més que qualsevol sermó. [...] Però la seva principal escola de cristianisme foren els anys de sofriment continuat que experimentà en la seva llarga història quan, abandonat per tots, oprimat per tots, treballant per a tots, romangué sol amb Crist, el Consolador, el qual llavors va rebre en la seva ànima i fou el que el salvà de la desesperació²⁵⁹.

Aquesta admiració, bàsicament dels eslavòfils, pel poble rus, per la seva capacitat de resistir davant les adversitats gràcies a la religió, topa amb la interpretació de James Meek, sobre el fatalisme d'habituar-se a la desgràcia:

No és creïble dir que l'actitud de la *narod* [de la gent comuna] envers la mort i la malaltia, encara que [Tolstoi] la retrati amb precisió, es basava completament en la fe, i que el fatalisme no hi tenia cap paper. No hi ha una connexió més implícita entre l'acceptació de la malaltia i la fe en Déu que la que hi ha entre l'acceptació de la malaltia i no tenir els diners per pagar el metge²⁶⁰.

El marxisme també capgirarà i reinterpretarà totalment aquesta mirada russa envers la *narod*. Tant Friedrich Engels com Karl Marx coneixien bé les idees que Ludwing Feuerbach havia desenvolupat, des d'un punt de vista antropològic, sobre la religió. Ras i curt, Feuerbach, que havia reduït la teologia

²⁵⁹ Gorodetski N. El Cristo humiliado. op. cit. p. 25.

²⁶⁰ Meek J. Tolstoi se'n va de casa. op. cit. p. 36.

a antropologia, defensava que la invenció de Déu, a imatge de l'home, deshumanitza i aliena el mateix home. A parer de Marx, Feuerbach va anunciar el problema religiós, però no va donar cap resposta convincent que ajudés a comprendre per què l'home era el creador de la religió. Per Marx, els homes s'alienen projectant-se en un Déu imaginari, només quan l'existència real en la societat de classes no permet ni el seu desenvolupament ni la seva realització. El fet de creure en un futur celestial, en què tots els homes seran iguals davant Déu, fa que es resignin davant les desigualtats i les injustícies socials. La promesa d'un més enllà millor apaivaga les ànsies de transformació social, i converteix en acceptables situacions totalment intolerables. Per això, en la *Crítica de la filosofia del dret de Hegel* (1843), Marx afirmarà que «la religió és l'opi del poble», ja que adorm les reivindicacions de les classes més oprimides i desafavorides.

La misèria *religiosa* és alhora *expressió* de la misèria real i *protesta* contra la misèria real. La religió és la queixa de la criatura sofrent, el sentiment d'un món sense cor i l'esperit d'un estat de coses ensopit. És *l'opi* del poble²⁶¹.

Segons els historiadors de la filosofia Reale i Antiseri, Marx no es burla del fenomen religiós, perquè és el producte d'una humanitat sofrent i oprimida, obligada a buscar consol en l'univers imaginari de la fe, però les falses il·lusions no s'esvaeixen si no es desemmascaren i s'eliminen les causes que generen aquesta autoalienació religiosa.

La superació de la religió com a felicitat *il·lusòria* del poble és l'exigència que aquest sigui *realment* feliç. L'exigència de què el poble deixi de banda les il·lusions, és *l'exigència de què abandoni un estat de coses que les necessita*. La crítica de la religió és, per tant, *implícitament la crítica de la vall de llàgrimes, santificada per la religió*²⁶².

²⁶¹ Marx K. Introducció a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Valencia: Pre-Textos; 2013. p. 43.

²⁶² *Ibidem*. p. 43.

Per aquesta raó en Marx «la crítica del cel es transforma [...] en crítica de la terra, la crítica de la religió en crítica del dret, la crítica de la teologia en crítica de la política»²⁶³.

Tolstoi pretén una transformació social sense abandonar la fe, o dit d'una altra manera, somnia una transformació social a través de la fe, que és l'únic que pot donar sentit a la vida. Per a Lev, buscar i trobar un sentit a la vida és el més important, el més essencial, perquè sense sentit no hi ha felicitat. Ell surt de la crisi, de la temptació del suïcidi, gràcies a la reflexió sobre la fe que l'ajuda a trobar un sentit a la seva vida, un sentit basat en la fe, ideal del qual es dedueix un sistema de vida que lliga la pròpia felicitat amb la felicitat dels altres. Aquesta és la tesi central que defensa en el seu assaig filosòfic *De la vida*. Això és, antropològicament, Lev considera que l'ésser humà és un ésser dotat de raó i d'amor, i que té dues opcions morals, viure per si mateix, amb l'objectiu d'aconseguir només satisfaccions individuals (fortuna, honors, rangs), o bé seguir la raó que li ordena de sacrificar el bé individual per aconseguir la felicitat general de la humanitat, a través de l'amor. Per al moralista rus, qui pren el primer camí, el de viure per si mateix, no podrà arribar mai a la felicitat i no viurà. En canvi, qui escull el segon camí, el de l'amor i la felicitat dels altres, serà feliç i viurà realment, perquè aquesta és la raó de la vida. Alexander Craufurd sosté que per a Tolstoi aquesta elecció va lligada a una acció racional, «La raó, tal com ell l'entenia, estava estretament i vitalment connectada amb la nostra vida ètica»²⁶⁴. André Cresson recull molt bé, en el seu assaig, la idea de l'escriptor rus sobre la vida autèntica:

Per viure feliç, és a dir, per viure veritablement, cal doncs, una vegada per totes, finalitzar d'ocupar-se d'un mateix i treballar exclusivament per la felicitat de l'altre. Tota vida egoista és el resultat d'un fals càlcul i és l'oposat a una vida. Només la vida de l'amor és el resultat d'un càlcul just del nostre interès real. Aquesta és la vida veritable²⁶⁵.

²⁶³ Reale G, Antiseri D. Historia de la filosofía. III. Del Romanticismo a nuestros días. 1. Del Romanticismo al Empirio-criticismo. Barcelona: Herder; 2010. p. 178.

²⁶⁴ Craufurd AH. The religion and ethics of Tolstoy [Internet]. Londres: T. Fisher Unwin; 1912. p. 55. Disponible a: <https://archive.org/stream/religionethicsof00crau#page/n0/mode/2up> [Consulta 27 de setembre de 2015].

²⁶⁵ Cresson A. León Tolstoï. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 47.

La vida veritable fonamentada en l'amor als altres i en el desig de felicitat de la humanitat sencera és l'origen de la felicitat humana. Ossip-Lourié descriu molt bé la concepció tolstiana sobre l'amor:

Tots els homes coneixen el sentiment que resol totes les contradiccions de la vida humana i dóna el bé suprem a l'home: aquest sentiment, és l'*amor*. [...] L'amor és l'única activitat raonable de l'home. Estimar significa fer el bé. [...] El principi de l'amor, la seva raó, no és pas com un hom s'ho imagina ordinàriament, un impuls de passió que enfosqueix la raó; és al contrari l'estat d'ànima més racional i més lluminós, el més apaivagat i el més joiós que existeix. [...] El veritable amor té sempre per base la renúncia al bé individual, i com a conseqüència el sentiment de benvolença envers l'altre. [...] L'amor només és digne d'aquest nom quan és un sacrifici de si mateix. I és perquè aquest amor existeix en el cor dels homes que el món pot subsistir. El veritable amor és la vida mateixa²⁶⁶.

El rus ja havia deixat constància d'aquesta idea d'amor en la seva obra literària a *Anna Karènina*, quan per boca de Vàrinka diu, «[ella] comprenia que per estar tranquil·la i ésser feliç i magnífica n'hi havia prou oblidant-se de si mateixa i estimant els altres»; i en la mateixa obra Levin rep l'ensenyament moral d'un mugic que li diu que «no hem de viure per nosaltres mateixos, sinó per Déu», o a *Els cosacs* Tolstoi havia escrit «que la felicitat és viure per als altres». Aquest oblit d'un mateix preconitzat per l'escriptor rus, contrasta amb el que diu Rousseau. A *Emili* afirma que l'amor a si mateix és l'única passió natural de l'home, i això no és dolent, perquè si es porta en si la humanitat, l'amor a si mateix també serà amor a la humanitat. La compassió és, doncs, la prolongació d'aquest amor a nosaltres mateixos; l'amor dels homes prové de l'amor a si mateix. Segons Rousseau el problema sobrevé quan aquest amor a si mateix es transforma en amor propi i es desnaturalitza l'amor a si mateix. L'amor propi utilitza o menysté els altres²⁶⁷.

Tolstoi sempre parla de l'amor als altres, i la felicitat que prové dels altres — com reconeix Vàrinka— és la que dóna tranquil·litat d'esperit, fins i tot davant la mort, perquè per a l'escriptor rus qui viu en l'amor no mor. Com expressa Ríos, «la seva religiositat es fonamenta en bona mesura en buscar una sortida

²⁶⁶ Ossip-Lourié M. La philosophie de Tolstoi. París: Félix Alcan; 1908. p. 88-89.

²⁶⁷ Adam M. El amor a sí mismo en la Antigüedad y en la época clásica. A: Canto-Sperber M, editor. Diccionario de ética y de filosofía moral. Tom I. A-J. México: Fondo de Cultura Económica; 2001. p. 66-67.

directa davant l'horror que és la mort»²⁶⁸. En aquest fragment de l'*Evangelii abreviat* s'hi reflecteix molt clarament aquest lligam transcendent que Tolstoi veu entre l'amor i la mort, «l'home sent en el seu cor que l'amor al proïsme i el bé que se li fa és l'única vida veritable, lliure i eterna». Cresson ho corrobora d'aquesta manera, «Sense l'amor, l'home no pot pas viure. [...] Aquell que ha viscut amb amor per la humanitat sobreviu en ella per sempre ja que el bé dels altres és el seu bé»²⁶⁹. El rus troba en l'amor (el sentit) una solució a l'angoixa vital produïda per l'experiència humana de la finitud, però aquesta supervivència no té res a veure amb la immortalitat de l'ànima individual que defensa el cristianisme²⁷⁰. Tolstoi no admet pas la «resurrecció» personal, però com assenyala Ivan Garcia, l'escriptor tampoc ens diu quin és el destí de l'ànima un cop ha mort:

Tolstoi en cap moment va respondre quin era el destí de l'esperit més enllà de la mort, però se sap que creia en la reencarnació eterna de l'ànima i en la seva unió amb Déu. Així, doncs, aquesta concepció panteïsta de Tolstoi, més propera a l'hinduïsmo i al budisme que al cristianisme, envaeix la seva exegesi, de manera que totes les al·lusions evangèliques a la filiació divina de Jesús i a l'Esperit Sant, són interpretades com a referències a la divinitat que habita en qualsevol home²⁷¹.

La moral tolstiana, que consisteix a cercar la felicitat a través de l'amor als altres, aparentment no sembla ni nova ni original, perquè es podria considerar un calc de les bases fonamentals del cristianisme. Tanmateix, amb la seva mirada i la seva interpretació personal, el místic rus planteja una moral pròpia, que s'allunya molt de la doctrina cristiana oficial. Rolland defensa que la filosofia i la fe del rus no poden ser originals, perquè la bellesa dels pensaments sobre l'amor són massa eterns per aparèixer com una novetat o una moda. No obstant això, el francès veu l'originalitat en la seva utopia, i s'entusiasma davant la figura del profeta rus:

Que hàgim vist entre nosaltres l'últim dels profetes, que el més gran dels nostres artistes porti aquesta aureola al voltant del cap, això és, segons el meu parer, un fet més original i de major importància pel món que una

²⁶⁸ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 356.

²⁶⁹ Cresson A. León Tolstoï. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 58.

²⁷⁰ Nedeljković D. Quelle est ma foi? Et l'idéal de la vie authentique. A: Institut d'Études Slaves. Tolstoï philosophe et penseur religieux. París: Institut d'Études Slaves; 1985. p. 15.

²⁷¹ Tolstói L. El evangelio abreviado. op. cit. p. 19-20.

religió més, o que una filosofia nova. Cecs, tots aquells que no veuen el miracle d'aquesta gran ànima, encarnació de l'amor fraternal en un segle ensangonat per l'odi!²⁷².

Tolstoi se sent seduït per Crist i creu que el seguiment dels seus ensenyaments és l'únic que pot donar sentit a la vida. L'escriptor no creu en la divinitat del crucificat, simplement el considera un profeta, un filòsof. Segons el mateix Rolland, Tolstoi es refereix a Jesucrist com un més del llinatge dels grans savis, brahmanistes, Buda, Lao Tse, Confuci, Zoroastre, Isaïes..., profetes que han mostrat als homes quina és la veritable felicitat i el camí que cal seguir per aconseguir-la. En el reconeixement de la saviesa del profeta cristià, Lev rebutja la divinitat de Crist, però reconeix al mateix temps la divinitat de la seva doctrina:

Tolstoi està profundament convençut del caràcter diví de la doctrina de Crist. Tot i així, aquesta doctrina, segons el seu parer, no és pas divina perquè ha estat portada als homes per un Déu. Ho és perquè és la veritable. És, en efecte, l'única «que permet viure», l'única «que dóna un sentit a la vida», l'única, en efecte, que està d'acord amb la raó i el cor de l'home. De manera que n'hi ha prou d'haver-la comprès per a creure-hi: s'imposa absolutament a l'esperit^{273 274}.

En el relat de conversió de la *Confessió*, que és tot un himne a la raó i a l'amor, Tolstoi descriu la seva lluita interior d'apropament a Déu i de distanciament de l'Església ortodoxa. En el sentit d'apropament a Déu, l'home religiós ens diu que «només viu veritablement quan sent i busca Déu» i exposa perquè la fe té tant de valor en la seva vida, «havia arribat a la fe perquè més enllà de la fe no hi havia trobat res, res de res, només la mort, i per això no podia rebutjar aquesta fe, i m'hi havia sotmès»²⁷⁵. André Suarès fa una interpretació de la vida, del Déu i de la felicitat de Tolstoi que, agradi o no, cal escoltar malgrat la seva cruesa, «la seva vida és trista, i malgrat que Déu sigui amb ell, la seva felicitat és una felicitat que neix de la desesperació». Ja s'ha dit que a la *Confessió*, a més de tractar la temàtica de la unió amb Déu, també hi ha

²⁷² Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 171.

²⁷³ Cresson A. León Tolstói. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 53.

²⁷⁴ Nicolás Sánchez en el seu article «Lev Tolstói. Divina anarquía», expressa la mateixa idea: «el Déu de Tolstoi es converteix de subjecte en predicat: és diví tot allò que desenvolupi el valor de la igualtat i de la fraternitat entre els homes». [Sánchez Durá N. León Tolstói: divina anarquía. Claves de razón práctica. 2011;216:74-80].

²⁷⁵ Tolstoi L. Confessió. op. cit. p. 125.

l'explicació sobre el distanciament amb la institució eclesiàstica oficial russa. Tolstoi se'n fa ressò amb un to molt dur:

Vaig fixar-me en el que es fa en nom de la religió i em vaig horroritzar, i gairebé vaig rebutjar per sempre l'ortodòxia. [...] En aquella època hi havia guerra a Rússia. I, en nom de l'amor cristià, els russos van començar a matar els seus germans. Era impossible no pensar en això. Era impossible no veure que l'assassinat era un mal que contravenia els principis més fonamentals de tota fe. I, en canvi, a les esglésies es pregava pel triomf del nostre exèrcit i els mestres de la fe reconeixien que aquest assassinat era un acte que emanava de la fe. [...] I vaig fixar-me en tot el que fan els homes que professen el cristianisme i em vaig horroritzar²⁷⁶.

És normal que amb aquests plantejaments tan nítids, i alhora tan agressius, contra una de les institucions més poderoses de Rússia, es censurés aquesta obra, un text que ataca els fonaments de l'Església oficial russa, precisament en nom de la mateixa doctrina de Crist, purificada per la interpretació personal del profeta de les lletres russes. Aquest posicionament d'enfrontament amb l'Església russa tindrà continuïtat en l'obra *Crítica de la teologia dogmàtica*. Tolstoi considera que en nom de la raó humana s'ha de rebutjar el dogma de la Trinitat, perquè sobrepassa els límits de l'enteniment humà, que Déu sigui tres en un, això no pot estar lligat a cap concepció, a cap idea. En aquest llibre també es nega a admetre que Jesús sigui la segona persona de Déu, que s'hagi encarnat en el si de la Verge Maria per obra de l'Esperit Sant. Més encara, també menysté altres aspectes teològics fonamentals, com la creació del món, el pecat original, la salvació i la condemna eternes, els sagraments. El rus considera que això només són llegendes vulgars i insignificants, que han servit per deformar el veritable missatge de Crist. Henri Troyat afirma, en referència a la *Crítica de la teologia dogmàtica*, que «aquesta refutació de l'aparell religiós tradicional revela en l'autor una informació incompleta i arguments capciosos, que disfressa malament la impetuositat de polemista»²⁷⁷. En canvi, Nicolás Sánchez interpreta aquest rebuig dels dogmes i dels miracles com un intent valuós per fer compatible la religió amb la raó i el coneixement, «l'autèntica religió, lluny de ser una superstició, és i ha d'estar en concordança amb la raó. [...] Òbviament, també pot ser superstició»²⁷⁸.

²⁷⁶ Ibídem. p. 133-134.

²⁷⁷ Troyat H. Tolstoi (2). op. cit. p. 220-221.

²⁷⁸ Sánchez Durá N. León Tolstói: divina anarquia. op. cit. p.75.

Un cop destrossats els fonaments teològics del cristianisme oficial, Tolstoi es disposa a construir la seva pròpia teoria moral, i dóna així la seva versió personal i original del missatge diví. Per això escriu *Concordança i traducció dels quatre evangelis*. Atès que no tenia prou coneixements de grec, va intentar aprendre a cop calent l'hebreu per poder conèixer i comparar millor els textos evangèlics. El biògraf Troyat sosté que feia dir als textos el que ell volia que diguessin, i en aquest mateix sentit el teòleg Aleksandr Mien afirma que Tolstoi «converteix la traducció en una paràfrasi extremadament lliure, que sovint tergiversa el text»²⁷⁹. De totes maneres, quan s'analitza a fons el treball del filòsof religiós cal reconèixer el mèrit del seu esforç mental i moral, conscients que ell fa —com recorda Ivan Garcia— «la seva traducció», amb l'objectiu d'establir una moral de l'amor i de la fraternitat. De la fusió dels quatre evangelis en sorgeixen unes regles de vida, inspirades en Crist, que són les que donen sentit a la vida. En el pròleg de l'*Evangelí abreviat*, diu:

No considero el cristianisme una revelació exclusivament divina ni un fenomen històric, sinó que el considero un ensenyament que dóna sentit a la vida. [...] La font de l'ensenyament cristià eren els evangelis i en ells vaig trobar l'explicació que dirigeix la vida de tots els homes que viuen la vida autèntica. Però, estudiant el cristianisme, juntament a aquesta font d'aigua pura de la vida, hi vaig trobar, mesclats amb ella, la brutícia i el fang que, per mi, amagaven la seva puresa; junt a l'elevat ensenyament cristià hi vaig trobar lligat a ell l'ensenyament jueu i l'eclesiàstic, deformats i totalment aliens al cristianisme²⁸⁰.

L'*Evangelí abreviat* de Tolstoi es divideix en dotze o sis capítols, segons si s'uneixen dos capítols en un o no. Es tracta d'una estructura cronològica de la qual s'han suprimit intencionadament els episodis següents:

La concepció, el naixement de Joan Baptista, el seu enterrament i mort, el naixement de Jesús, la seva genealogia, la fugida a Egipte amb la seva

²⁷⁹ Garcia I. Traducir una traducción. El caso del Evangelio según L.N. Tolstói. A: Camps A, Zybatow L, editors. Traducción e intraculturalidad. Actas de la Conferencia Internacional 'Traducción e intercambio cultural en la época de la globalización'. Frankfurt: Peter Lang; 2008. p. 157-164.

²⁸⁰ Tolstói L. El evangelio abreviado. op. cit. p. 37-39.

Se sap que Wittgenstein va llegir entre altres obres de Tolstoi l'*Evangelí abreviat*, i com a resultat d'aquestes lectures i del pes que tingueren en el filòsof hi ha força bibliografia que analitza la influència de Tolstoi sobre Wittgenstein. Aquí només destaquem un article d'un gran expert en Wittgenstein: Valdés Villanueva LM. El curioso caso de la librería de Tarnów. Wittgenstein y el Evangelio abreviado. A: Ibídem. p. 320-346.

mare, els miracles de Jesús a Canà i Cafarnaüm, l'expulsió de dimonis, Jesús caminant sobre el mar, la maledicció de la figuera, la curació de malalts, la resurrecció dels morts, la pròpia resurrecció de Crist i les al·lusions a les profecies que es compliren en vida de Crist²⁸¹.

I a continuació el pensador religiós explica, des del seu posicionament, quin és el motiu pel qual ha eliminat aquests passatges evangèlics:

Han estat suprimits perquè compliquen i sobrecarreguen la versió. Aquests episodis, s'entenguin com s'entenguin, no contradiuen ni confirmen l'ensenyament. El seu únic sentit per al cristianisme ha estat demostrar la divinitat de Jesús a qui no creia en ella. Per a la persona que no considera convincents les històries sobre miracles però que, en canvi, no dubta de la divinitat de Jesús a partir del seu ensenyament, aquests episodis cauen per la seva pròpia inutilitat²⁸².

L'objectiu d'aquesta obra, tanmateix, a diferència de la *Crítica de la teologia dogmàtica*, no es basa en contrariar les grans idees teològiques del cristianisme de l'Església oficial, sinó que Tolstoi vol explicar i sintetitzar, precisament, en què consisteix el nucli de la doctrina del Crist-profeta, la qual gira entorn d'aquesta idea:

La veritable vida, la que realitza la voluntat del pare, no és la que ja ha passat, ni la que vindrà, sinó la vida d'ara. I per això no s'ha de flaquejar mai davant la veracitat de la vida. Els homes no han de preocupar-se per la vida passada ni per la futura, sinó per la que viuen, i en ella han de complir la voluntat del pare de tots. [...] I per això l'home ha de traslladar tota la seva força al moment present; només en aquest moment es pot complir la voluntat del pare. La voluntat del pare és la vida i el bé de tots els homes i, per això, complir la voluntat del pare és el bé per a tots els homes. Només viuen els qui fan el bé²⁸³.

Si en l'*Evangelí abreviat* el pensador rus presenta el nucli de la seva moral, en l'obra *Quina és la meva fe?* exposa els fonaments de la seva fe, que s'inspiren en el Sermó de la muntanya. Partint de la base que la idea moral de felicitat és «l'estimació al proïsme com a un mateix», Tolstoi concreta la saviesa d'aquesta estimació, d'aquest amor en majúscula, en cinc manaments:

²⁸¹ Ibídem. p. 32-33.

²⁸² Ibídem. p. 33.

²⁸³ Ibídem. p. 208-209.

- 1) No t'indignis contra els homes, ni pronunciïs paraules injurioses, perquè cal viure en pau amb tothom sense excepció. Tolstoi resumeix l'essència d'aquest manament així:

Viu en pau amb tots els homes, no consideris mai legítima la teva còlera. No qualifiquis un ser humà d'home insignificant o insensat. (V.22). No el qualifiquis mai així, i no només no consideris la teva còlera com a legítima, sinó que tampoc no has de considerar com a vana la còlera dels altres contra tu. Així, doncs, si algun home està indignat contra tu, encara que sigui sense raó, abans de fer la teva oració, vés a cercar-lo i destrueix aquest sentiment hostil. (V 23, 24)²⁸⁴.

- 2) No cometis adulteri i no abandonis la dona amb qui com a home t'has unit. Després de les disquisicions oportunes sobre el matrimoni, l'adulteri i el divorci, el pensador rus conclou:

No tinguis com un plaer la cobdícia sexual; que cada home, si no és un eunuc, és a dir, si no pot prescindir de les relacions sexuals, que tingui una dona, i que cada dona tingui un espòs; que el marit tingui només una dona i la dona només un marit, i que, sota cap pretext, cap dels dos violi la unió sexual²⁸⁵.

- 3) No juris en fals, sota cap excusa o subterfugi. Tolstoi explicita aquest manament de la següent manera:

Ell digué: *No jureu de cap manera*. Aquesta expressió és tan senzilla, clara i absoluta com aquesta frase: No jureu ni condemneu; no necessita cap més comentari, i menys encara, ja que al final s'hi afegeix: tot allò que t'exigeixin, que passi d'un sí o d'un no, prové d'un mal principi²⁸⁶.

- 4) No oposis mai la violència al mal. Aquest manament és central en el pensament moral del rus. Ell mateix diu que aquest principi és la clau interpretativa de tots els altres manaments, i a partir d'aquesta idea desenvoluparà la seva teoria sobre la resistència no violenta al mal:

Aquest quart manament de Jesucrist fou el primer que vaig comprendre i que em revelà el sentit de tots els altres. El quart manament senzill, clar i pràctic, diu: No oposeu mai la força al mal; no responeu a la violència amb la violència: si et fereixen —suporta-ho; si et prenen, —dóna; si

²⁸⁴ Tolstói L. Cual es mi fe. La Iglesia y el estado. op. cit. p. 34.

²⁸⁵ Ibídem. p. 38.

²⁸⁶ Ibídem. p. 39.

t'obliguen a treballar, —treballa; si et volen prendre allò que tu consideres com a propietat teva, —dóna-ho²⁸⁷.

- 5) No siguis enemic de ningú, tracta tothom sense cap diferència. Un manament que serà l'argument contra l'exèrcit, la guerra, la pena de mort, l'empresonament, els tribunals, la intolerància, la propietat privada... i que reforçarà la idea de la resistència no violenta al mal:

Així, per tot arreu, se'm confirmava el sentit senzill, important, clar, pràctic de les paraules de Crist. Encara més, en lloc d'un precepte obscur i vague, hi trobava un precepte clar, precís, important i fàcil de practicar: no fer diferència entre el poble propi i l'estranger i abstenir-se de tot allò que és conseqüència d'aquesta diferència: de l'hostilitat vers els estrangers, de les guerres, de la participació en la guerra, de tots els preparatius de guerra; però establir amb tots, sigui quina sigui la seva nacionalitat, les mateixes relacions que amb els compatriotes²⁸⁸.

Romain Rolland considera que la pedra angular del Sermó de la muntanya, que és el fonament de l'acció moral, i que Tolstoi explicita en aquests cinc manaments, són la formulació negativa de la doctrina de Crist, i que la formulació positiva es pot reduir en un sol manament, «estima Déu i el proïsme com a tu mateix». Des de la perspectiva filosòfica i moral no es fa cap crítica a la interpretació tolstiana del Sermó de la muntanya concretat en cinc manaments, però des de la teologia bíblica aquesta manera d'interpretar el text evangèlic es consideraria una distorsió del contingut del Sermó de la muntanya, però ja sabem que Tolstoi té una manera personal, única i intencionada d'apropar-se al missatge evangèlic. Segons Santiago Guijarro, un biblista reconegut:

El centre literari i teològic del sermó es troba a Mt 6,1-18, que té també una estructura concèntrica, en la qual el Parenostre ocupa el lloc central. Es pot dir, doncs, que aquesta pregària constitueix el centre de tot el sermó de la muntanya i és la clau des de la qual cal entendre els seus ensenyaments ètics. El que es proposa en el sermó no és una camí d'esforç voluntarista, sinó un estil de vida que sols Déu pot concedir, i que, per tant, ha de ser demanat en la pregària²⁸⁹.

²⁸⁷ Ibídem. p. 41.

²⁸⁸ Ibídem. p. 41.

²⁸⁹ Guijarro Oporto S. Evangelio según San Mateo A: La casa de la Biblia. Comentario al Nuevo Testamento, 3a ed. Madrid: Atenas, PPC; Salamanca: Sígueme; Estella: Verbo Divino; 1995. p. 44-45.

L'objectiu de la doctrina de Crist, esquematitzada en aquests cinc manaments, té com a finalitat total i única vetllar per la realització del bé, i assegurar la felicitat de la humanitat a la terra. Dels cinc manaments, el quart, el de la renúncia a la resistència violenta contra el mal, és una de les idees àmpliament tractada en l'obra *Quina és la meva fe? Per a un pacifista com Tolstoi*, «només hi ha un mitjà per aturar el mal, retornar bé per mal a tothom, sense cap tipus d'excepció»²⁹⁰. Qualsevol acte de violència és contrari a la naturalesa de la fe. André Cresson, en el seu estudi filosòfic, resumeix bé la idea del profeta de la no-violència: «A tot atac, cal respondre amb mansuetud i amor». També Adin Ballou, a qui Tolstoi citarà en l'obra *El Regne de Déu és en vosaltres*, afirma que «la no resistència salva; la resistència destrueix». Lev també desenvolupa la idea de l'art com a mitjà moral i educatiu per a la supressió de tota violència, i la instauració del Regne de Déu a la terra. Jean-Claude Lanne, en el seu article «Les idees estètiques de Lev Tolstoi»²⁹¹, assenyala l'objectiu tolstí de l'art:

L'art fa molt més que comunicar integralment i immediatament un sentiment o un estat d'ànim, uneix el lector a l'autor i als altres lectors, passats, presents o futurs, de la mateixa obra. El fa combregar fraternalment tot compartint un mateix sentiment. Guiat per l'ideal del bé general, l'art anirà encara més lluny en el camí de la reconciliació de la humanitat amb ella mateixa: permetrà d'instal·lar en aquesta terra, en un futur pròxim, en comptes del Regne de la força i de la violència, el Regne de Déu, instaurarà el Regne de l'amor, objectiu suprem i últim de la humanitat²⁹².

I és que l'obra artística de Tolstoi, com assenyala encertadament Zweig, té el desig de fer millors els homes, donar-los consol a través d'un ideal moral; el seu art «té una missió ètica» de transformació social.

Al final de *Quina és la meva fe?* trobem un apèndix amb el títol *L'Església i l'Estat*, en el qual el filòsof religiós, reconeixent el valor de la fe com allò que dóna sentit, força i orientació a la vida, carrega contra tota religió, partint de la

²⁹⁰ Tolstói L. *Cual es mi fe*. op. cit. p. 20.

²⁹¹ Lanne JC. *Les idées esthétiques de Léon Tolstoi*. A: Institut d'Études Slaves. *Tolstoï et l'art*. París: Institut d'Études Slaves; 2003. p. 9-22.

²⁹² Jean-Claude Lanne en aquest article desenvolupa les tres tesis principals de l'escriptor sobre l'art i que es podrien resumir així: 1) Explica que la finalitat del sentit de la vida va associada a la finalitat de l'obra d'art; 2) presenta l'art cristiano-tolstí. Es tracta d'un nou gènere artístic creat per salvar l'art de la tarda de la frivolitat, la superficialitat i la degradació; i 3) concreta l'expressió de l'art en l'escriptor rus. [Lanne JC. *Les idées esthétiques de Léon Tolstoï*. A: Institut d'Études Slaves. *Tolstoï et l'art*. París: Institut d'Études Slaves; 2003. p. 9-22].

base que totes —sense excepció— són una superstició i un engany. Recrimina novament a l'Església ortodoxa russa oficial la seva hipocresia, la desfiguració que ha fet del missatge evangèlic, la imposició dels dogmes a través de la violència, la unió il·legítima amb el poder o l'Estat, i la seva aliança amb la burgesia que esclavitzava i explota els més pobres, és a dir, la gran massa del poble rus²⁹³. Es podria dir que l'apèndix d'aquest volum s'interrelaciona a la perfecció amb una altra obra important de l'escriptor, *El Regne de Déu és en vosaltres*, novament un examen i una crítica a l'Església i a l'Estat, dues institucions màximament poderoses en la Rússia de Tolstoi i, en la seva opinió, també màximament anticristianes, perquè són responsables d'haver pervertit i instrumentalitzat el missatge de Jesús, i d'haver descristianitzat la humanitat. És més, aquestes dues organitzacions també són anticristianes perquè s'han fonamentat en l'ús de la violència.

Tolstoi educa amb gran mestratge, o, com diria Dragan Nedeljković, «exigeix a l'home la independència total en relació amb l'Estat i amb l'Església, l'autonomia moral respecte a totes les ideologies dominants»²⁹⁴. El filòsof rus se situa fora de tota forma d'autoritat moral externa, perquè només reconeix la que dicta la pròpia consciència. Això és el que ha donat lloc al missatge anarco-religiós de Tolstoi, que es basa en la idea que si la humanitat viu segons la filosofia de Crist, l'amor als altres i la resistència no violenta al mal, tant l'Estat com l'Església es fan innecessaris. En l'àmbit de l'anarquia política, Tolstoi sosté que, en darrera instància, cal suprimir l'Estat i les seves lleis, els seus tribunals, l'exèrcit, qualsevol instrument de violència, perquè aquesta és l'única manera d'aconseguir la unió en l'amor universal. I és que un cop instaurat el Regne de Déu «aquí a la terra» no cal tenir por de la manca de govern. L'anarquia, en aquest context, a parer de l'escriptor rus, no és gens perillosa, perquè tothom fa el que ha de fer, i s'expressa així: «En realitat aquestes paraules: 'l'Estat cristià', és el mateix que dir gel calent o tebi. O no hi

²⁹³ És interessant veure com Gandhi, el deixeble de la resistència no violenta al mal, té una visió diferent sobre les religions, però coincideix en reconèixer que s'han tergiversat els ensenyaments de Jesús: «Les religions són camins diferents que condueixen al mateix punt. [...] El veritable coneixement de la religió trenca les barreres entre fe i fe. [...] Si Jesús tornés a la terra, no reconeixeria com a seves moltes coses que es fan en nom del cristianisme». [Gandhi M. *El pensamiento de Gandhi*. Antología. Barcelona: José J. De Olañeta; 2013. p. 17, 21, 24].

²⁹⁴ Nedeljković D. *Quelle est ma foi? Et l'idéal de la vie authentique*. op.cit. p. 15.

ha Estat, o no hi ha cristianisme». O dit altrament, «on hi ha cristianisme autèntic no cal Estat; l'amor [Déu] és qui salva la humanitat»²⁹⁵.

Per al poeta de l'amor universal, cal combatre el mal i treballar pel bé i la felicitat de la humanitat *hic et nunc*, perquè el paradís s'ha de construir a la terra. Atès que la vida autèntica consisteix en el triomf del Regne de Déu enmig de la humanitat en el moment actual, no en el més enllà. La vida feliç, en la concepció tolstiana, s'insereix plenament en el present, per això a l'*Evangelí abreviat* hi llegim: «No us preocupeu pel futur. Viviu el dia present. Preocupeu-vos per fer la voluntat del pare»²⁹⁶, i en un altre fragment, que encara va molt més enllà, diu: «L'home que compleix segons l'esperit la voluntat del pare romandrà sempre en la vida. [...] El meu ensenyament diu que som fills del pare de la vida, i el qui creu en aquest ensenyament no veurà la mort»²⁹⁷. Lev Tolstoi també ho recull molt bé en aquest fragment del *Diari*, «Per creure en la immortalitat, cal viure aquí una vida immortal». En aquest sentit, Ana Maria Rabe sosté que en Tolstoi la pràctica de l'amor a l'altre és l'única manera de superar les limitacions de la vida i del límit final de la mort. Per al gran escriptor de les lletres russes, la dèria angoixant de la mort finalitza amb el sentit de l'amor. Tota la filosofia moral de Tolstoi té un fonament essencialment religiós, tot es fonamenta en la idea d'amor cristià. A *Religió i moral*, Lev recorda de nou el lligam fonamental i, al mateix temps, fonamentador entre la moral i la fe, «Sense base religiosa no hi ha moral veritable ni sincera, igualment com sense arrel, no hi pot haver una veritable planta»²⁹⁸.

A mode de conclusió, podem dir que la moral tolstiana, inspirada en la figura i l'ideal de Jesucrist, i fonamentada en la fe (religió) exigeix un procés personal de transformació per millorar la humanitat. Tolstoi creu que la vida millora no pels canvis en les formes exteriors, sinó només pel treball interior de cada individu sobre si mateix. La moral tolstiana, com tota moral religiosa o no religiosa, exigeix una espècie de «conversió», basada en una sola idea, cal

²⁹⁵ Cresson A. León Tolstoï. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 82.

²⁹⁶ Tolstói L. El evangelio abreviado. op. cit. p. 122.

²⁹⁷ *Ibidem*. P. 222.

²⁹⁸ Tolstoï L. Religion et Morale [Intenet]. París: Typography A. Davy; 1898. Disponible a: https://fr.wikisource.org/wiki/Religion_et_morale [Consulta 19 d'octubre de 2015].

perfeccionar-se individualment per transformar el món. S'entén, naturalment, que és una transformació individual lligada al cor i a l'amor, que pretén aportar felicitat i benestar al món, a la humanitat sencera. Aquesta idea, com assenyala Wiesenthal, és la base de la seva filosofia moral. Per això Gandhi, sota la influència tolstiana, formula aquest aforisme tan conegut, que hauria pogut sortir perfectament dels llavis de Tolstoi, «Has de fer en tu mateix el canvi que desitges veure en el món». Per Romain Rolland, l'escriptor rus, tot i omplir la seva vida d'un gran ideal ètic, aquest se li escapa a l'hora de viure'l, o encarnar-lo, en el món. Per això el francès escriu, «Tolstoi és el model més elevat de cristià lliure, que durant tota la seva vida s'esforça per assolir un ideal del qual cada vegada està més lluny»²⁹⁹.

3.3 Conseqüències pràctiques de la moral tolstiana

La moral tolstiana, basada en el que podríem dir un humanisme cristià, i teoritzada en una extensa obra filosòfico-religiosa, no eximeix en absolut d'una pràctica social. Ben al contrari, André Suarès afirma que per a Tolstoi «la seva 'religió' no s'entén si no es posa en pràctica». Si la vida veritable, la felicitat, consisteix, reprenent la idea de *Els cosacs*, «a viure per als altres», a estimar els altres, hem de dir que el sistema moral del filòsof rus no es pot desentendre —ni molt ni poc— de tot el que passa a l'altre, perquè el centre de la seva moral és l'amor envers el proïsme. En *Quina és la meva fe?*, el pensador rus també afirma que la doctrina cristiana està lligada als assumptes de l'Estat, això és, als assumptes socials de la humanitat; per aquesta raó en aquest apartat intentarem descriure breument les principals conseqüències pràctiques que deriven del seu pensament moral.

Tolstoi, com a deixeble de Crist, com a apòstol de l'amor incondicional a la humanitat, desenvolupa la seva missió ètica a través de dos objectius: 1) aconseguir que tothom pugui viure en la màxima felicitat aquí a la terra, i 2) denunciar les estructures de poder que atempten contra l'assoliment de la felicitat humana. Antoni Blanch, en el seu petit assaig *Lleó Tolstoi, un profeta*

²⁹⁹ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 199.

polític i evangèlic, exemplifica molt bé aquesta doble missió. Blanch defineix l'escriptor «com un esperit apassionat per millorar la situació injusta dels treballadors i camperols russos, rebel·lant-se contra els poders reals que la causaven»³⁰⁰. Davant d'aquest doble objectiu, Tolstoi és més un «propagandista» que un «activista». Gràcies al seu domini del llenguatge i de la paraula escrita és més fort en l'àmbit de la denúncia dels púlpits del poder, que no pas en el combat contra la misèria i el sofriment del poble rus.

Per aconseguir el primer objectiu, Tolstoi s'esforça a millorar les condicions de vida dels centenars de milers de pobres que hi havia a Rússia, tant en les terres de les finques feudals com a les barriades de les grans ciutats. Tot i pertànyer a l'aristocràcia, l'escriptor coneix bé el rostre de la misèria, del sofriment i de la indignitat. L'ha vist de ben a prop a Iàsnaia Poliana, la seva propietat, i l'ha vist en les entranyes de les grans ciutats de Moscou i Sant Petersburg, especialment quan participa en l'elaboració del cens de la capital russa. L'explotació dels pobres pels rics, a tot arreu, és un escàndol, una monstruositat. Com assenyala Blanch:

Sota el règim despòtic dels tsars, la societat russa vivia en unes condicions gairebé feudals, per l'escandalosa distància que es mantenia entre l'aristocràcia i la reduïda classe acomodada de terratinents i comerciants, per una banda, i l'enorme massa de treballadors i camperols, per una altra³⁰¹.

En aquest text del filòsof francès André Cresson, tenim una fotografia molt ajustada i detallada de la situació que es viu a Rússia, i del paper que hi juga l'escriptor rus:

La filosofia de Tolstoi va caure en el món dels filòsofs, dels religiosos i dels polítics del seu temps com un meteorit incendiari i inesperat. [...] Hi ha un punt que Tolstoi ha subratllat millor que ningú i sobre el qual n'ha parlat amb tant d'ardor com els més revolucionaris dels revolucionaris del seu temps. És el caràcter espantós de l'organització social tradicional establerta en els diversos països que pretenen posseir una alta civilització. [...] La multitud no viu sinó per uns quants. Hi ha alguns homes que gaudeixen de l'existència, disposen d'un bon habitatge, estan ben alimentats, van ben vestits, estan proveïts de plaers, tenen una instrucció

³⁰⁰ Blanch A. Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. op. cit. p. 3.

³⁰¹ *Ibidem*. p. 5.

superior, frueixen de l'art i de la literatura. Però quan hom es pregunta què és el que permet a aquests pocs homes de gaudir d'allò que gaudeixen, no es veu massa clar. El que passa és que milers d'altres homes no solament estan privats de tots aquests gaudis, sinó que estan condemnats als treballs més feixucs, els més depriments, els més envilitats, els més sinistres. L'equilibri de la societat actual resulta d'una explotació escandalosa, la dels «petits» pels «grans», dels «pobres» pels «rics», dels «treballadors manuals» per aquells que no fan res amb les seves mans. Una situació insuportable...³⁰².

Aquesta situació social tan esfereïdora fereix profundament la sensibilitat del comte de Iàснаia Poliana, per això des de molt jove, convençut que la fi de la pobresa passa per la superació de la ignorància, va investigar sobre pedagogia i va construir escoles per educar els mugics. Com a propietari és contrari al càstig físic que s'infringeix desmesuradament als camperols, i considera que les terres que cultiven els han de pertànyer. L'any 1895 escriu un article molt cru, sota el títol *Quina vergonya!*, per protestar contra el càstig físic que pateixen els mugics. I el 1901, a través d'una carta, convida a Nicolau II a posar fi a la propietat privada de la terra per tal d'eliminar el jou que impedeix als camperols poder viure amb dignitat. Al mateix temps, també s'havia compromès a fons en la lluita contra les dues grans epidèmies de fam que hi va haver a causa de la sequera. Tolstoi simpatitza amb els moviments de base, poc organitzats, que defensen els compatriotes en situació de marginalitat extrema, perquè desitja, amb totes les seves forces, un canvi social, una revolució de la societat, per construir el Regne de Déu en la terra russa del segle XIX³⁰³.

Tot i el desig de transformació, Tolstoi és molt més fort, molt més hàbil, i molt més efectiu, en el segon dels objectius de la seva doble missió ètica: denunciar les situacions d'esclavitud, d'opressió i injustícia que es viuen a Rússia. Segons Blanch, Tolstoi «va ser el gran vident que, en la perversa realitat social en què vivia, va saber expressar amb valentia un lúcid veredicte, tant en les seves greus denúncies com en les seves promeses esperançades»³⁰⁴. Com subratlla

³⁰² Cresson A. León Tolstoi. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. op. cit. p. 77-78.

³⁰³ Nikolai Gógol, el pare del realisme rus, en l'obra *Ànimes mortes* transmet molt bé la situació atroç dels camperols russos. [Gógol N. Almas muertas. 2a ed. Madrid: Alianza; 2011].

³⁰⁴ Blanch A. Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. op. cit. p. 22.

Rolland, la consciència intranquil·la de Tolstoi davant l'abús del feble només pot trobar certa pau en la denúncia:

La seva fe no era la fe del centurió, la fe beata i satisfeta de si mateixa, perquè no tenia l'egoisme del pensament místic, massa ocupat en la seva pròpia salvació com per pensar en els altres, perquè tenia amor, perquè ja no podia oblidar els miserables ara que els havia vist [es refereix a l'època del cens a Moscou] i perquè la bondat apassionada del seu cor l'empenyia a sentir-se responsable dels seus sofriments i de la seva humiliació: eren víctimes d'aquesta civilització, els privilegis de la qual ell en podia gaudir, d'aquest ídol monstruós al que una casta privilegiada sacrificava milions d'éssers. Acceptar el benefici de semblants crims era ésser partícip d'aquests. La seva consciència no descansà fins que els va haver denunciat³⁰⁵.

La denúncia, la crítica mordaç i incòmode, la dirigeix sense por —tal vegada perquè se sap ben protegit— contra les dues grans icones del poder rus: l'Estat i l'Església, dues organitzacions, segons ell, totalment corrompudes i aliades amb les classes socials riques que esclavitzen els més pobres, els més vulnerables, sense cap escrúpol. Per a l'autor de *El Regne de Déu és en vosaltres*, l'Església és la responsable de la perversió del missatge evangèlic de Jesucrist, per haver unit dos conceptes totalment incompatibles, la religió i la violència. D'aquí que en l'obra citada afirmi: «Per molt estrany que pugui semblar, les Esglésies —com esglésies que són— han estat sempre i no poden deixar de ser institucions no només alienes als ensenyaments de Crist, sinó fins i tot hostils als propis ensenyaments»³⁰⁶.

Pel que fa a la idea d'Estat que té Tolstoi, és interessant l'anàlisi de Joaquín Fernández-Valdés:

Per l'autor [Tolstoi], l'Estat, encara que admetem que en algun moment fou necessari per agrupar els individus en comunitats i així defensar-los dels enemics externs, actualment ha deixat de tenir sentit. Avui dia només serveix per, a través de la violència, oprimir la població mantenint un ordre social que beneficia molts pocs en detriment d'una immensa majoria. Tolstoi afirma: «Ni la banda de malfactors més despietada i aterradorada és tan terrible com una organització estatal així». Creu fermament que cal abolir aquest ordre social, però mai mitjançant la violència, tal i com pretenen els revolucionaris i els anarquistes, sinó mitjançant la resistència

³⁰⁵ Rolland R. Vida de Tolstói. op.cit. p. 99-100.

³⁰⁶ Tolstói L. El Reino de Dios está en vosotros. op. cit. p. 92.

passiva i una manera de viure basada en els autèntics principis cristians, que conduiran a l'establiment del Regne de Déu en la terra³⁰⁷.

La transformació pacífica del món, a través del perfeccionament moral individual en pro de la felicitat de la humanitat, és la utopia evangèlica de Tolstoi, la seva raó de viure, la qual el convertí —malgrat les seves vistoses contradiccions— en un rebel inconformista, en un *mestre moral* d'una societat on les veus profètiques són molt escasses. Rolland, el seu fidel deixeble europeu, en una valoració global i final de la vida de Tolstoi i de les condicions socials de l'època, ens ofereix un balanç tenyit de pessimisme, per mitjà d'aquestes paraules:

És trist, quan hom ha viscut tota la vida esperant el Regne de l'amor, haver de tancar els ulls davant d'aquestes visions amenaçadores, i sentir-se confós per aquest fet. Però encara és més trist, quan hom té la consciència veraç de Tolstoi, pensar que no ha pogut viure la vida d'acord amb els seus principis³⁰⁸.

Aquesta és la mirada de Rolland sobre el patriarca de les lletres russes. Una manera afinada en descriure la vida de l'escriptor, precisament a les seves acaballes. Però de l'esperança en el Regne de l'amor, avui en diríem l'esperança en la solidaritat humana, és una esperança que se situa fora de les modes i continua donant sentit a la vida de moltes persones enmig de la humanitat. I Tolstoi, malgrat tot, fou —i és encara— un model potent i actual d'inconformisme i de compromís social davant la manca de justícia social.

3.4 Algunes objeccions al pensament moral de Tolstoi

És propi de la tasca filosòfica reconèixer que un sistema filosòfic que no tingui cap esclatxa d'imperfecció, que no doni cap oportunitat a la reflexió crítica, o simplement, que no sigui millorable, no és un sistema filosòfic, perquè la perfecció esgota la tasca pròpia de la filosofia, la naturalesa del seu esperit crític, i la possibilitat d'avançar i construir nous horitzons de pensament. Encara que Tolstoi no pretén crear pròpiament un sistema filosòfic en el sentit

³⁰⁷ *Ibidem.* p. 10.

³⁰⁸ Rolland R. *Vida de Tolstói.* op. cit. p. 180.

estrictament acadèmic, sinó un sistema de vida, fonamentat en la fe, que doni resposta a la pregunta existencial sobre el sentit de la vida i, naturalment, també sobre el sentit de la mort, hem de dir que la seva teorització, sortosament, no s'escapa d'aquesta esclletxa d'imperfecció pròpia de la reflexió filosòfica.

La filosofia moral del rus s'ha construït, com diria Rolland, sobre una idea eterna d'una gran bellesa: l'amor. Tolstoi consagra gairebé tota la seva vida, i especialment els darrers trenta anys, a edificar els fonaments d'un món ideal, ple d'amor i felicitat per a tothom. En la construcció d'aquest sistema teòric, amb unes aplicacions pràctiques molt exigents, l'escriptor rus —un dels homes més idealistes que hagi conegut mai la humanitat— demostra una creativitat genial, una llibertat desacomplexada i una valentia peculiar. No obstant això aquests ideals tan nobles i elevats tenen les seves febleses, perquè la filosofia moral del rus de Iàsnaià Poliana, com qualsevol altra, també té el seu taló d'Aquil·les. Vegem alguns punts controvertits del seu pensament.

3.4.1 La resistència no violenta al mal

La principal objecció que es fa al pensament moral de Tolstoi, l'aspecte més controvertit de la seva moral, és la teoria de la resistència no violenta al mal. Dragan Nedeljković sosté que la fe que s'oposa a l'anul·lació de la violència davant el mal pot ser seductora, però que en cap cas convenç. Tolstoi no accepta, «sota cap circumstància», la violència com a mitjà per combatre el mal, perquè «el mal contra el mal —diu el pensador— són dos mals». El mestre moral es manté ferm, inamovible, en el seu plantejament pacifista, perquè creu en la resistència passiva, en l'eficàcia de l'amor i del bé. Per al profeta rus el millor instrument per combatre el mal, l'únic admissible, és el bé. Possiblement aquest fragment de Romain Rolland ajudi a entendre la rigidesa mental de Tolstoi en aquesta qüestió de la resistència no violenta al mal:

El poble rus és, de tots els pobles, el més amarat de veritable cristianisme, i la revolució que ve ha de fer realitat, en nom de Crist, la llei d'unió i d'amor. Tanmateix aquesta llei d'amor només es pot complir si se sustenta en la llei de la no-resistència al mal. I aquesta no-resistència és, i ha estat

sempre, una característica essencial del poble rus. El poble rus mai ha vist el poder com un bé envers el qual tendeix l'ésser humà [...] sinó que sempre ha vist el poder com un mal, del qual l'home cal apartar-se. La majoria de les persones del poble rus sempre han preferit suportar les misèries corporals que es desprenen de la violència, que la responsabilitat espiritual de participar en ella³⁰⁹.

La manera russa tradicional de suportar la violència és lloable i del tot respectable, però cal posar-hi esperit crític. André Cresson i Dragan Nedeljković, a través dels seus treballs, ens ajuden a poder esquematitzar el contingut de les rèpliques a la teoria tolstiana de la resistència no violenta al mal. Les objeccions més importants contra Tolstoi en relació a aquesta qüestió les podríem concretar així:

- La filosofia moral tolstiana, en aquest aspecte, cau en la ingenuïtat. Li manca esperit crític.
- La resistència no violenta al mal no sempre resol les situacions d'injustícia, i pot esdevenir una pràctica ineficaç, i perpetuar indefinidament situacions d'injustícia i crueltat.
- La resistència no violenta al mal s'ha de combatre amb el bé, però la bona voluntat no sempre genera bones accions.
- El posicionament de la resistència no violenta al mal és incapaç de distingir entre la violència inútil o estèril i la violència necessària o productiva que permet assolir un bé superior.
- La doctrina de la resistència no violenta al mal, o del Regne de Déu a la terra, és una utopia, un ideal molt difícil de traslladar a la pràctica, reservat només als herois o als sants, però no a la massa global de la humanitat.
- La passivitat davant el mal condueix l'ésser humà a renunciar als seus drets fonamentals, a refusar el respecte a la seva dignitat.

Resseguint les diferents objeccions a la teoria de la resistència no violenta al mal, observem en Tolstoi una reducció del concepte de violència a la violència física. L'eslovè Slavoj Žižek, una icona de la filosofia contemporània, en el seu

³⁰⁹ *Ibidem.* p. 166.

assaig *Sobre la violència. Sis reflexions marginals*³¹⁰, proposa una crítica al concepte hegemònic de violència. Žižek distingeix tres tipus de violència, la *violència subjectiva*, la més visible i causada per un individu o un grup clarament identificable, i la *violència objectiva* que subdivideix en la «simbòlica», encarnada en el llenguatge i les seves formes, i la «sistèmica», resultat sovint catastròfic del funcionament homogeni dels nostres sistemes econòmic i polític. La violència objectiva és menys visible, més impersonal, i per això passa més desapercebuda com a forma de violència:

La qüestió rau en què les violències subjectives i objectives no poden ser percebudes des del mateix punt de vista, ja que la violència subjectiva s'experimenta com a tal en contrast amb un fons de nivell zero de violència. És vista com una pertorbació de l'estat de coses «normal» i pacífic. Tot i així, la violència objectiva és precisament la violència inherent a aquest estat de coses «normal». La violència objectiva és invisible ja que sosté la normalitat de nivell zero contra allò que percebem com a subjectivament violent. La violència sistèmica és per tant quelcom com la famosa «matèria fosca» de la física, la contrapartida d'una (en excés) visible violència subjectiva. Pot ser invisible, però s'hi ha de comptar si hom vol esclarir allò que d'una altra manera semblen ser explosions «irracionals» de violència subjectiva³¹¹.

L'eslovè considera que es sobredimensiona la violència subjectiva, se la fa molt visible, horrorosament visible, i d'aquesta manera el ciutadà queda tan colpit emocionalment, que estableix ràpidament una forta empatia amb les víctimes. Aquesta identificació directa amb la víctima impedeix pensar quines són les causes, les raons i les motivacions reals de la violència.

Seguint Žižek, Tolstoi es fixa sobretot en la violència subjectiva, la que es manifesta clarament, l'esclavitud i la misèria dels camperols i treballadors, i té un responsable directe, l'Estat, l'Església, la burgesia. Denuncia durament les situacions d'injustícia que pateix el poble rus (violència subjectiva) i n'assenyala els culpables, però li manca aprofundir en la violència objectiva de la Rússia del segle XIX. El profeta rus s'escandalitza, per exemple, perquè algú és capaç d'usar el *knut* contra un esclau, però no es pregunta per què qui feteja un camperol no té consciència d'estar fent res dolent, ni tampoc s'endinsa en

³¹⁰ Žižek S. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Austral; 2013.

³¹¹ *Ibidem*. p. 10.

analitzar per què aquesta violència subjectiva s'ha naturalitzat. Igualment denuncia l'exploració dels treballadors que en aquell moment podien arribar a treballar trenta-set hores seguides, sense descans, però no acaba d'aprofundir en el rerefons invisible de la violència estructural del seu país, i que no es pot atribuir fàcilment a un ésser o a una institució determinada. Curiosament, a *Resurrecció*, Tolstoi es planteja aquest problema psicològic amb aquests termes, «¿Com fer-ho perquè uns homes cristians i humanitaris o, senzillament, uns homes bons de la nostra època puguin cometre les majors atrocitats sense sentir-se culpables?»³¹².

Lev és molt hàbil, tant en la seva literatura com en la seva prosa, en presentar —en termes žižekians— la violència subjectiva, i proposa no actuar violentament contra aquesta violència física—directa, però obvia com combatre la violència simbòlica i sistèmica. Si ens centrem en la violència simbòlica, la que s'exerceix a través del llenguatge i les seves diverses formes, topem amb una gran paradoxa: Tolstoi, que es volia mantenir allunyat de qualsevol forma de violència física—directa per combatre, precisament, aquesta mateixa violència, cau en el parany d'una altra forma de violència: la verbal, la del llenguatge. No podem oblidar que, en el fons, gairebé tota acció verbal de denúncia social contra la injustícia és un acte de violència, un acte de força necessari per canviar de soca-rel la situació.

En aquest sentit, encara descobrim un altre aspecte paradoxal rellevant. En la formulació dels seus cinc manaments, sorgits del Sermó de la muntanya, Tolstoi havia dit que el quart manament, el de la resistència no violenta al mal, era la clau interpretativa de tots els altres. Per això si hom no es pot indignar contra un altre, ni pronunciar paraules injurioses, ni condemnar les accions d'altri, en nom del quart precepte, en la seva prosa escrita contra el poder polític, el poder religiós i les classes dominants, ¿no està infringint, en una perillosa contradicció, el conjunt de preceptes morals que havien de guiar la seva vida? Els manaments extrets del Sermó de la muntanya ¿no actuaran com un fre moral per a la denúncia social que fa Tolstoi, malgrat la justificació

³¹² Tolstoi L. *Resurrección*. Madrid: Alianza; 2010. p. 514.

moral de la denúncia? Des d'una mirada àmplia del concepte de violència, Tolstoi deixa de banda l'anàlisi de determinats tipus de violència, i sense consciència de la vulneració del principi de la resistència no violenta al mal, amb el seu verb incendiari, es converteix en un agent que usa, seguint la teoria de Žižek, la violència «simbòlica» per tal de combatre la «física».

Certament, la concepció tolstiana sobre la impossibilitat d'exercir la violència «física» davant el mal, aparentment té el seu encant, però posada en pràctica és contradictòria i feble. Dragan Nedeljković exemplifica molt bé el caràcter utòpic del pensador rus:

Tolstoi és un autèntic pelegrí de l'absolut, que ens proposa la seva concepció sublim de la vida veritable. Nosaltres no som pas capaços de seguir-la sempre. Restant en un estadi inferior, però humà, ens inclinem davant Tolstoi — el profeta, i expressarem el millor de la nostra actitud envers ell dient: «Estimo aquell que desitja l'impossible»³¹³.

Azorín, el novel·lista espanyol, republicà i semianarquista, davant el discurs tolstian de la «passivitat tràgica i de la resignació i la mansuetud cristianes», no reaccionarà amb l'admiració de Nedeljković, ans al contrari, s'hi rebel·larà amb força:

Bon comte... nosaltres no volem ser submisos, resignats, inactius; llançarem les nostres idees en pugna amb totes les idees; destruïrem la tirania amb la violència; als explotadors que ens oprimeixen, els derrotarem brutalment; les lleis que ens empresonen i ens oprimeixen, les triturarem amb el nostre ímpetu salvatge. Som innovadors i bàrbars; som tempestuosos i audaços³¹⁴.

Per defensar el pacifista de làsnaia Poliana, encara que només sigui tangencialment, de les acusacions de la teoria de la resistència no violenta davant el mal, l'hem de situar en el seu context ideològic; Tolstoi és un pensador utòpic, que creu, desitja i somnia un món organitzat segons el seu gran ideal de l'amor, i defensa aquest ideal amb una tossuderia fora mida. Pels qui menystenen o rebutgen les filosofies utòpiques com les de Plató, Moro, o Bloch, Tolstoi seria un simple somniador i un pensador il·lús, però cal recordar que la història és testimoni que moltes de les grans revolucions han estat fruit

³¹³ Nedeljković D. Quelle est ma foi? Et l'idéal de la vie authentique. op. cit. p. 21.

³¹⁴ Gutierrez-Álvarez P. Lev Tolstoi: Aristócrata, cristiano y anarquista. op. cit. p.67-68.

de grans utopies. Max Weber, en la seva conferència *La política com a vocació* (1919), escriu que en «aquest món no s'aconsegueix mai allò possible si no s'intenta l'impossible una vegada i una altra»³¹⁵. Tolstoi és l'home que es mou en l'àmbit de l'impossible. Però, allò que sembla impossible —com diria Nelson Mandela— ho és només fins que s'aconsegueix.

3.4.2 L'anarquisme religiós

Lev Tolstoi rebé una gran influència de Jean Jacques Rousseau, el qual considera que l'home natural és un ésser bo i feliç, que es mou per l'amor i la compassió, un ésser innocent i generós com un infant, però l'home històric, immers en el si de la societat, perd la bondat original que li era pròpia. Rousseau, que té una visió molt pessimista de la història i la seva evolució, conscient que és inútil somniar en un retorn a l'estat natural de la bondat i la innocència, desenvolupa la idea del contracte social, com a única possibilitat de regeneració moral de la societat. El *Contracte social* comença amb la frase, «L'home ha nascut lliure i pertot es troba encadenat»³¹⁶. L'objectiu del nou model d'organització social pretén trencar el cademat que limita l'ésser humà, perquè pugui tornar a ser lliure. El principi que legitima el poder i garanteix la transformació social és la «voluntat general que desitja el bé comú», és a dir, el pacte d'unió que sorgeix de la renúncia de cadascú als seus propis interessos en benefici de la comunitat. La voluntat general dóna lloc a l'Estat, i l'Estat ho és tot.

Tolstoi s'aferra a la idea d'home natural de Rousseau, perquè creu que l'ésser humà, dotat de raó i d'amor, té la capacitat, malgrat les contaminacions socials, de viure d'acord amb l'ideal de l'amor. El filòsof rus és un utopista o un idealista que no renuncia al retorn de l'estat natural rousseaunià, o dit altrament, no renuncia a la construcció del Regne de Déu a la terra i, per tant, l'anarquisme religiós és molt millor que el contracte social com a forma d'organització social, perquè per a ell l'Estat és un ídol i, qualsevol forma que prengui (monarquia

³¹⁵ Weber M. La Política como vocación. A: Weber M. El Político y el Científico. 5a ed. Madrid: Alianza; 1979. p. 81-179.

³¹⁶ Rousseau JJ. Del contracte social o Principis del Dret Polític. Barcelona: Edicions 62; 1993. p. 44.

absoluta, monarquia constitucional, república...), és un conjunt d'homes que exerceixen violència sobre els altres, no per vèncer el mal, sinó per al seu propi profit:

Els homes que tenen el poder a les seves mans no poden fer altra cosa que abusar-ne, ja que la possessió d'una força tan terrible els enlluerna i els confon indefectiblement. Cap dels mitjans que els homes han ideat per impedir que els posseïdors del poder que subordinen el benestar col·lectiu al seu propi, ha produït efectes fins el dia d'avui³¹⁷.

El pensador rus considera que si la humanitat viu segons la doctrina de Crist, tant l'Estat com l'Església són instruments socials sobrers. L'acadèmic Dragan Nedeljković, un dels qui millor ha tractat les crítiques al pensament filosòfico-religiós de Tolstoi, alerta dels riscos de la defensa de l'anarquisme religiós. Per aquest autor la proposta anarquista de l'escriptor té els seus perills, perquè pot portar a l'absolutisme o al totalitarisme. Plató, a *La República*, molt abans del segle XIX, en la seva teorització sobre la bondat i la maldat dels règims polítics, ja desenvolupa aquesta qüestió del totalitarisme, o en conceptes platònics de la tirania política com a resultat de la llibertat democràtica. Nedeljković ofereix una bona reflexió sobre aquest punt, naturalment amb una visió molt diferent de la concepció de democràcia que té Plató:

Cal ser prudent davant de l'anarquisme rus en general i l'anarquisme de Tolstoi, en particular. No es pot oblidar que en sòl de l'anarquisme religiós rus ha nascut l'absolutisme rus, el despotisme del poder «terrible». És sobre el sòl que s'ha bastit la fortalesa del totalitarisme. Privada del sentit de la mesura, sempre temptada pels extrems, Rússia no ha estat capaç de trobar una solució moderada en la democràcia i en una concepció humanista que intenti harmonitzar la llibertat, els deures i els drets de l'home. La democràcia ha estat sempre subestimada a Rússia per raó de la seva imperfecció. Com si fos possible de realitzar un món perfecte! No és millor optar per una democràcia amb els seus defectes inevitables, però que intenta assegurar per les lleis la llibertat, els drets i els deures dels homes, més que acceptar o bé una anarquia suspecte, o bé un ordre perfecte en una societat sense llibertat?³¹⁸.

³¹⁷ Eltzbacher P. El cristianismo anarquista de León Tolstoi [Internet]. Santiago de Chile: Grupo de Estudios Gomez Rojas; 2009. p. 9-10. Disponible a: <https://grupodeestudiosgomezrojas.files.wordpress.com/2009/09/el-cristianismo-anarquista-de-leon-tolstoi.pdf> [Consulta 2 de setembre de 2015].

³¹⁸ Nedeljković D. Quelle est ma foi? Et l'idéal de la vie authentique. op. cit. p. 21.

Un cop abolit l'Estat, per evitar que les societats degenerin en l'absolutisme o en el totalitarisme, i es pugui mantenir la unió entre els ciutadans, Tolstoi en *El Regne de Déu és en vosaltres* afirma que la unió s'ha de mantenir a través de la influència espiritual dels individus que més hagin progressat en el coneixement sobre els més endarrerits:

La força mitjançant la qual els homes poden viure en societat, consisteix ara en la influència espiritual que han d'exercir els homes que han progressat més en el coneixement sobre els més endarrerits, en l'ajustament dels homes que decideixen cercar els mateixos objectius que aquells que han aconseguit un grau superior en el coneixement. A conseqüència d'aquesta acció, se sotmet un cert nombre d'homes als mateixos principis racionals, la minoria d'ells amb consciència del que fan, perquè veuen que aquests principis coincideixen amb les exigències de la seva raó, i la majoria d'una manera inconscient, per haver-se convertit en opinió pública. En aquesta submissió no hi ha res d'irracional ni de contradictori³¹⁹.

Tot i així, els crítics de l'anarquisme religiós tolstíà consideren que aquesta proposta de la influència espiritual és un pedaç que no resol el problema del mal ni allibera l'individu de la submissió. I és que l'organització social que teoritza el pensador rus no té arguments sòlids per explicar com es protegeix la societat sense Estat dels individus que són dolents i dels enemics exteriors. En l'àmbit de la llibertat s'objecta que en l'anarquisme religiós del rus l'individu no recupera la llibertat, perquè se substitueix un tipus de submissió, fonamentada en la violència, per una altra fonamentada en la fe, malgrat que el mateix Tolstoi no la consideri una submissió dotant-la de sentit racional. Per esquivar la submissió, Lev converteix la fe, la religió, en una qüestió purament racional i oblida que la fe és un do sobrenatural. Aquest oblit ens condueix a una nova objecció molt seriosa en l'àmbit de la fonamentació del seu pensament moral.

3.4.3 El fonament racional de la fe

Tant la teoria de la resistència no violenta al mal com l'anarquisme polític del pensador rus tenen un fonament religiós: la fe en la doctrina de Crist, que per a ell és l'única que permet viure la vida amb sentit. Tolstoi converteix l'adhesió a la seva idea de fe en un acte únicament racional, per això considera que qui

³¹⁹ Eltzbacher P. El cristianismo anarquista de León Tolstoi. op. cit. p. 13.

descobreix el sentit de la vida autèntica, això és, viure per als altres, no podrà viure d'una altra manera, perquè el fet de comprendre el secret de la felicitat, porta directament a acceptar la doctrina de l'amor cristià. «El valor de la doctrina de Crist no depèn, per a Tolstoi, del fet que se la tingui com a revelada, sinó tan sols de la seva racionalitat»³²⁰.

Lev despulla la fe cristiana de la revelació, i sense tenir en compte que la fe és un do sobrenatural, la condueix pràcticament sense justificació al terreny de la raó. Jesús, en l'Evangeli, quan pregunta als seus deixebles, «I vosaltres, qui dieu que sóc?». Simó Pere respon, «Tu ets el Messies, el Fill del Déu viu». Llavors Jesús respon: «Això no t'ho ha revelat ni la carn ni la sang, sinó el meu Pare del cel» (Mt 16, 13-20). Segons la interpretació teològica habitual, aquest text vol fer veure que la condició humana és limitada per arribar a Déu, i per arribar-hi cal la seva gràcia. Així queda recollit en la doctrina oficial cristiana³²¹:

La fe és un do de Déu, una virtut sobrenatural infosa per ell. «Perquè pugui existir, aquesta fe necessita la gràcia de Déu, que ens prevé i ens ajuda, i els socors interns de l'Esperit Sant, per a moure el cor i convertir-lo a Déu, per a obrir els ulls de la intel·ligència i donar a tots la suavitat en l'acceptació i creença de la veritat». [...] Aquest coneixement de fe només és possible amb l'Esperit Sant. Per estar en contacte amb el Crist, cal, primer de tot, haver estat atret per l'Esperit Sant. És ell qui ens ve a trobar i desvetlla en nosaltres la fe³²².

Tradicionalment els pensadors cristians han posat en el centre de la seva reflexió la relació entre la fe (teologia) i la raó (filosofia), i tant els més fideïstes (Tertulià, Guillem d'Ockham, Søren Kierkegaard), que consideren que la raó perjudica i allunya de la fe, com els més racionalistes (Pau de Tars, Agustí d'Hipona, Anselm de Canterbury, Tomàs d'Aquino, John Henry Newman), que reconeixen el paper de la raó per assolir la fe, saben que, en darrer terme, la fe és un salt al buit en el qual la raó t'abandona. Tanmateix aquest salt final no

³²⁰ *Ibidem*. p. 3.

³²¹ Salvador Pié-Ninot fa una reflexió interessant sobre la fe com il·luminació: «Sota la influència de l'agustinisme, els teòlegs del s. XIII i especialment sant Tomàs d'Aquino elaboren la primera explicació sistemàtica de la sobrenaturalitat de la fe, que es pot sintetitzar breument així: Déu atreu internament l'home a la comunió amb ell, comunicant-li un dinamisme nou cap a la visió beatífica, és a dir, la plenitud de l'aspiració 'natural' de l'home; [...] i és el do de Déu el que orienta l'home més enllà del seu horitzó 'natural' conduint-lo cap a Déu mateix». [Pié-Ninot S. *La teologia fundamental*. 5a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario; 2002. p. 194-196].

³²² *Catecisme de l'Església Catòlica*. Barcelona: Balmes, Claret, La Formiga d'Or, Regina, Secretariat Interdiocesà de Catequesi de Catalunya i Balears; 1993. p. 48, 159.

nega, de cap manera, la base racional de la fe. Precisament, l'autor de la primera carta de Pere demana aquesta obertura a la raó: «Estigueu sempre a punt per a donar una resposta a tothom qui us demani raó de la vostra esperança» (1 Pe 3, 15). Però una qüestió és la raonabilitat de la fe i una altra, de molt diferent, la racionalització absoluta de la fe que fa Tolstoi.

El francès Blaise Pascal, com a científic i apologeta cristià, es proposa demostrar que la fe no és contrària a la raó, però ben aviat s'adona que la raó té la seva força i, al mateix temps, la seva limitació, i per tant es tracta d'evitar «dos excessos: excloure la raó, no admetre res més que la raó»³²³. En aquest camí intermedi descobreix el que ell anomena les «raons del cor», un tipus de facultat intuïtiva que serveix per decidir les opcions darreres de la vida. Una facultat que fa possible el coneixement dels principis, l'amor, i la fe sobrenatural, que és un do de Déu arrelat en el cor de l'home. En el terreny de la fe, Pascal sovint presenta el cor com a contrapunt amb la raó, perquè reconeix la impossibilitat de demostració definitiva de Déu. D'aquí la formulació més famosa dels seus *Pensaments*: «El cor té raons que la raó no coneix; ho sabem per mil coses. [...] És el cor qui sent Déu i no la raó. Vet aquí el que és la fe. Déu és perceptible pel cor, no pas per la raó (423-424, Lafuma)»³²⁴. Per Pascal, el Déu cristià és un Déu amagat que només el poden descobrir els qui tenen un cor pur.

El pensador rus manifesta que només podrà ser feliç quan en aquest món hi hagi un ordre de tal naturalesa que tots els éssers humans estimin els altres més que a si mateixos, això és, quan vegi realitzat el Regne de Déu en la terra, però des de la perspectiva de la cordialitat pascaliana, el desig de Tolstoi sobre l'amor universal, basat en la fe en la doctrina de Crist, esdevé novament una utopia. Tolstoi, com Pascal, sap que l'home ha de descobrir el secret de la felicitat. El francès en diria la descoberta de Déu, però mentre el primer creu

³²³ Pascal B. *Pensaments*. Barcelona: Ara Llibres: 2015. p. 103.

³²⁴ *Ibidem*. p. 180.

que tothom, per la raó, pot arribar a aquesta descoberta, el segon creu que només uns elegits, de cor pur, hi arribaran³²⁵.

Considerar que la doctrina de Crist és la raó mateixa, i que l'home no té altra opció que acceptar-la, es pot afirmar, però és difícil de fonamentar. Stefan Zweig, que és un crític de la teologia universal de Tolstoi, s'adona d'aquesta debilitat i l'acusa de simplificar les qüestions insolubles de la humanitat, i resoldre-les amb «lleugeresa», i considera que el seu pensament és il·lògic i poc rigorós, i per això ens diu que quan el rus està mancat d'arguments «troba una frase bíblica com a últim i exclusiu anunciat irrefutable»³²⁶. Per Zweig el pensament moral del rus només és «un intent desesperat per transformar una crisi nerviosa en una ideologia universal, [...] un intent de salvació del seu propi horror. [...] Per no caure en el seu propi abisme s'aferra com un esclau a la creu cristiana»³²⁷.

El pensament moral de Tolstoi imagina una societat totalment homogènia on tothom es regeix pels mateixos ideals morals a l'hora d'assolir la felicitat, i a través d'aquesta idea moral única anul·la la validesa de qualsevol altra concepció de felicitat. Zweig sosté que el «moralista descolorit, ineficient, maniàtic i inconseqüent [...] busca inculcar a tota Europa el gran ABC de la única vida correcta, la veritat absoluta, i ho fa amb una alarmant simplicitat filosòfica»³²⁸. Pensar que tothom pot adoptar el mateix ideal de bona vida només s'explica per mitjà del context social, polític i religiós en el qual visqué Tolstoi: el poble rus, en aquell moment, era per antonomàsia un poble essencialment religiós, impregnat per la fe cristiana. Lev s'adona que està lligat

³²⁵ Tolstoi, que coneixia el pensament del francès, hi dialoga: «Pascal diu: només hi ha tres classes de persones: aquells que, havent trobat Déu, el serveixen; aquells que, no havent-lo trobat, s'han compromès a cercar-lo; i aquells que, encara que no l'hagin trobat, no el busquen. Els primers són assenyats i feliços; els últims són desassenyats i infeliços; els segons són infeliços, però assenyats.

Crec que el contrast que fa Pascal entre el primer i el segon grup, entre els que s'han compromès a cercar-lo i aquells que, com diu en un altre lloc, havent-lo descobert, el serveixen amb tot el cor, no només no és tan gran com es pensava, sinó que no existeix en absolut. Crec que aquells que, amb tot el cor i amb sofriment (en *gemissant*, com diu Pascal), cerquen Déu, ja l'estan servint. L'estant servint perquè amb el sofriment que suporten en la seva recerca, manifesten i revelen als altres el camí cap a Déu, com ho féu Pascal en els seus *Pensées*, i com Amiel va fer durant tota la vida en el seu diari». [Derrick L. Tolstoy, his life and work. op. cit. p. 119].

³²⁶ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 302-303.

³²⁷ *Ibidem*. p. 308, 310.

³²⁸ *Ibidem*. p. 301.

amb el seu poble per un ideal comú, i el converteix en el fonament de la seva proposta ètica. Tot i que coneix bé l'evolució ideològica europea i el pes que comença a tenir el desenvolupament de les ciències positivistes, no intueix, o potser no vol intuir, que les societats poden evolucionar, usant l'expressió de Max Weber, cap al «politeisme axiològic». Zweig, que com anem veient és un dels autors més crítics amb els contrasentits de la doctrina religiosa de Tolstoi, es queixa de l'actitud del profeta de làsnaia Poliana quan exigeix a tothom el compliment del seu mandat religiós, això és, que tothom visqui segons l'Evangelí tolstià-cristià.

Per més que el filòsof rus s'esforci en situar el seu pensament ètic únicament en el terreny de la raó, allunyant-lo tant dels dogmes de fe com de la submissió a les institucions eclesiàstiques, el fonament del seu sistema moral continua essent religiós. I en les societats moralment plurals, com assenyala Adela Cortina, la fonamentació religiosa de l'ètica no és acceptada universalment, i per això cal buscar una moral «veritablement» racional, que pugui ser acceptada per tothom, independentment de les diferències entre els seus valors morals:

A Occident, el procés de modernització suposà el retrocés de les imatges religioses del món i, en conseqüència, la moral s'anà independitzant paulatinament de la religió, tractant de buscar un fonament racional, comú a creients i no creients. [...] Una moral racional ha de ser acceptable per tota persona, sigui creient o no. [...] Aquest procés d'independització de la moral respecte de la religió ha culminat en una «ètica cívica» o «ètica civil». [...] Un conjunt de valors morals que comparteixen els diferents grups d'una societat moralment pluralistes i que els permet construir el seu món junts, precisament, per compartir aquesta base comuna³²⁹.

Aquesta ètica cívica, anomenada també ètica de mínims, parteix de la base que cal respectar les conviccions o ideals de bona vida (ètica de màxims) dels ciutadans, sempre que aquests ideals s'ajustin al compliment d'uns mínims compartits, que garanteixin la convivència. Per tant, seguint Cortina, «la fórmula màgica del pluralisme consistiria en compartir uns mínims morals de justícia, encara que discrepem en els màxims de felicitat»³³⁰.

³²⁹ Cortina A. El quehacer ético. Guía para la educación moral. Madrid: Santillana; 1999. p. 31-32.

³³⁰ Cortina A. La ética de la Sociedad civil. 4a ed. Madrid: Anaya; 2000. p. 52.

És cert que Tolstoi no té una resposta filosòficament sòlida, convincent, davant la qüestió de per què és millor viure *per als altres* que *per si mateix*. Si el rus la tingués, segurament hauria convertit el seu sistema filosòfic —o el seu sistema de vida— en una perfecció que, com es deia al principi, hauria ensorrat la filosofia. Amb tot, malgrat els problemes que presenta la justificació religiosa de la moral tolstiana, cal dir a favor seu que el contingut de la proposta és seductor, perquè parteix, com ens ha fet notar Rolland, d'una de les idees més belles de la humanitat, l'amor. I viure d'acord amb l'amor, tal vegada, sigui una qüestió més cordial, lligada al sentiment, que una qüestió purament racional, lligada a l'intel·lecte.

3.4.4 La contradicció entre pensament i vida

La darrera objecció que es podria fer al pensament moral de Tolstoi, després de la resistència no violenta al mal, l'anarquisme religiós i les dificultats de la fonamentació del seu pensament moral, és la crítica habitual, però no per això menys important, sobre la contradicció entre el seu pensament i la seva vida. Hi ha qui considera que no és legítim mesclar aquestes dues esferes, pensament i vida, perquè el pensament s'ha d'analitzar aïlladament, al marge de qualsevol dada biogràfica, atès que la validesa del sistema filosòfic no depèn de l'estil de vida del filòsof, sinó de la solidesa intel·lectual que aquest li dóna. Des de Sòcrates fins a Heidegger, passant també per Rousseau, s'ha discutit si els fets biogràfics desmereixen les seves creacions filosòfiques. En tractar aquest aspecte de Tolstoi com una objecció s'evidencia que el nostre posicionament se situa en el pol contrari, perquè la vida influeix en la construcció del pensament, i el pensament surt de la vida. El filòsof grec Aristòtil sostenia que per viure una vida amb plenitud importa viure amb coherència allò que se sap, perquè el pensament és un compromís de vida.

William L. Shirer, que es va dedicar a *investigar* les raons per les quals la llarga i productiva vida de Lev Tolstoi acabà com acabà, amb una mort «estranya, irracional, tràgica, trista, terriblement solitària», ens diu que la vida de l'escriptor

estigué dominada per dues lluites titàniques, a part del que representa l'escriptura per tot escriptor: una amb ell mateix i l'altra amb la seva esposa. Aquesta última ell mateix l'anomenà «una lluita a mort». Podria haver-ho dit també de la primera: la lluita de tota la vida amb ell mateix, amb la seva consciència i els seus terribles dubtes i contradiccions³³¹.

Les lluites titàniques a les quals es refereix Shirer són batalles per evitar la contradicció que va embolcallar tota la vida del comte-mugic de làsnaia Poliana. Ell després de la crisi de maduresa comença a anunciar la veritat, a través d'un missatge religiós molt exigent, i amb aquesta acció —i observat per tothom— es carrega al damunt una gran responsabilitat. Zweig reconeix en aquest fet la tragèdia del profeta rus:

L'instant en el que Tolstoi assumeix la missió heroica d'apartar-se de les formes de vida convencionals de l'època, a fi de materialitzar solament les formes atemporals de la seva consciència, la seva vida cobra inevitablement l'aspecte d'una tragèdia, més gran que qualsevol altra que hàgim vist des de la revolta i enfonsament de Friedrich Nietzsche³³².

Tolstoi és conscient que l'anunci de la seva doctrina religiosa no es pot quedar simplement en unes notes sobre el paper, sinó que l'ha de materialitzar exemplarment a través de la seva existència, per això intenta transformar la seva vida i denunciar les estructures de poder (Estat-Tsar, Església, Noblesa) per transformar també la societat.

El «profeta de la pobresa voluntària», com l'anomenen alguns, és per damunt de tot un aristòcrata adinerat, i per més que es vesteixi de mugic per fer invisible la diferència entre amo i criat, els camperols de làsnaia Poliana, com la resta de propietats aristocràtiques, seguien vivint amb la mateixa misèria d'abans. Encara que Lev treballi la terra amb la dalla i l'arada o aprengui l'ofici de sabater per dignificar el treball, tothom sap que és un entreteniment perquè a ell el pa li sobra. Tot i que renuncia a la propietat i a les riqueses traspasant-les a la seva esposa i a la família, continua vivint a la casa senyorial de làsnaia Poliana envoltat de luxe i sense conèixer l'autèntica pobresa. El poble rus — humiliat i trepitjat per tothom— no en té prou amb aquests símbols d'humilitat i li exigeix una renúncia absoluta, una renúncia que ell no és capaç de fer.

³³¹ Shirer WL. Amor y odio. op. cit. p. 21.

³³² Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 321.

El gran problema de Tolstoi és que no sap com convertir-se en servidor de les seves conviccions religioses. Zweig recorda que la consciència de fracàs en l'incompliment de les exigències ètiques que predica esquincen totalment la vida del profeta rus:

Conscient del seu propi fracàs, no ha deixat de predicar aquesta doctrina! És en aquest punt on supura la ferida de la consciència de Tolstoi. Ell sap que la missió assumida s'ha convertit fa temps en un paper, una peça teatral dedicada a la humilitat, representada incessantment davant del món. Tolstoi mai no es va enganyar ell mateix, i el fet, precisament, que conegués les seves mitges veritats i els seus capteniments més bé que els seus enemics més acèrrims..., feu que la seva vida esdevingués una tragèdia íntima³³³.

Aquesta contradicció existencial també l'experimenta en la relació amb Sofia, una esposa a qui estima, però a la vegada no pot suportar, i això farà que els quaranta-vuit anys de matrimoni siguin una alternança entre moments fugaços d'amor i felicitat amb moments permanents d'un gran sofriment pels dos cònjuges. La vida de Tolstoi s'adequaria al que Nietzsche escriví a l'*Anticrist*: «Els homes de conviccions no mereixen ser tinguts en consideració. [...] Les conviccions són presons. Els convençuts no hi veuen gaire lluny, no veuen al dessota d'ells mateixos»³³⁴, perquè l'escriptor veritablement es fa esclau de les seves conviccions, malgrat que aquesta decisió l'allunyi de la seva esposa i de la família, i de les responsabilitats que tenia amb tots ells. Sofia Bers sap, perquè ho pateix en pròpia carn, que «a Lev Tolstoi no se'l pot convèncer»³³⁵. El pensador rus viu clarament l'escissió idealista entre el *ser* i el *pensar*. I mancat del principi de mediació no sap com traslladar a l'existència el seu pensament. Aquest fragment del *Diari* de Sofia ho exemplifica a la perfecció; ella es pregunta, si el seu marit és tan sensible, per què és tan insensible?

Les meves llàgrimes l'han avergonyit. [...] Si tingués un mínim de la comprensió psicològica que omple els seus llibres, hauria comprès el dolor i la desesperació per la que jo passava. «Ho sento per tu», va dir. «Et veig patir, però no sé com ajudar-te»³³⁶.

³³³ *Ibidem*. p. 328.

³³⁴ Nietzsche F. *El anticristo* [Internet]. [s.l.]: Elaleph; [s.a.]. p. 75. Disponible a: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/LYM/el_Anticristo.pdf [Consulta 15 de setembre de 2015].

³³⁵ Zweig S. *Tres poetas de sus vidas*. op. cit. p. 307.

³³⁶ Meek J. *Tolstoi se'n va de casa*. op. cit. p. 33.

Si fem ús de la distinció de l'alemany Max Weber, Tolstoi opta per una «ètica de la convicció», posant per damunt de tot, i de manera intransigent, l'obligatorietat en el compliment d'uns principis, i oblida l'«ètica de la responsabilitat», que insta a tenir en compte les possibles conseqüències de qualsevol acció. El pensador rus no és capaç d'articular la convicció amb la responsabilitat, i per això se l'acusa d'exigir als altres la coherència que ell és incapaç d'assolir.

És cert que en la vida de Tolstoi, com en la de qualsevol altre ésser humà, hi ha una distància entre l'«ideal» i el «real», entre el que «hauria de ser» teòricament i el que «és» realment. Però, pels qui acusen el rus d'incoherent, cal assenyalar que el pensador rus és molt conscient interiorment d'aquesta distància, i cal reconèixer-li el mèrit en l'esforç titànic que fa per escurçar —o eliminar— aquesta empipadora separació. El mateix Tolstoi, conscient de les dificultats que suposava el perfeccionament moral, en el *Diari* escrit en el període de vellesa, esdevé una mica més flexible en aquesta qüestió, perquè posa l'accent sobretot en el procés de perfeccionament: «L'important no és que s'assoleixi la perfecció, sinó el procés de perfeccionament»³³⁷. Aquesta idea lliga molt bé amb la descripció que fa Zweig de Tolstoi:

Ell no ha estat un sant, no ha estat un profeta messiànic, ni tan sols ha estat un creador totalment honest de la seva vida. No ha deixat de ser un home, grandíols en alguns instants i deshonest i vanitós en altres. Un home amb debilitats, imperfeccions i ambigüitats, però un home, també, que ha tingut sempre consciència d'aquests errors i s'ha esforçat per assolir la perfecció amb un apassionament inigualable³³⁸.

Les contradiccions entre el pensament i la vida tan pròpies de l'existència de Tolstoi són esquerdes que fan que la seva vida de geni sigui una mica més humana. De la mateixa manera que afirmàvem que un sistema filosòfic deixa de ser filosofia si no té cap esquerda, igualment una vida sense contradiccions deixaria de ser vida, almenys humana.

³³⁷ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 219.

³³⁸ *Ibidem.* p. 330-331.

4. Tolstoi filòsof: algunes reflexions finals

«Com a artista Tolstoi va aconseguir l'èxit complet que li faltà assolir com a apòstol; però de l'apòstol moltes veritats adquiriran, amb el temps, relleu i eficàcia»³³⁹, escriví ja fa molts anys l'italià Oreste Ciattino, en una mena d'anunci sobre el potencial letàrgic que s'amaga en l'obra de pensament del profeta de Iàsnaia Poliana. Tanmateix, Ciattino, com gairebé tots els qui es posicionen entorn de la idea dels «dos naixements» de Tolstoi, cau en la trampa de sobrevalorar una de les dues etapes de la vida de l'escriptor rus; uns es decanten per l'etapa literària i altres per l'etapa filosòfico-religiosa. L'italià considera que Tolstoi, com a artista, era inferior a l'apòstol-pensador, però paradoxalment la història li ha reservat un lloc preeminent per la seva tasca com a literat, i no pas com a filòsof.

Tot i que el mateix Tolstoi insistia en la idea d'una naixença moral com a conseqüència de la seva crisi de maduresa, es pot dir que en Tolstoi, com ja s'ha insistit a bastament, no hi ha un trencament entre les dues etapes. Per això aquesta conjunció tan palesa entre l'artista i el moralista fa difícil afirmar que una dimensió és superior a l'altra, perquè la seva obra literària —tan lloada en comparació a la filosòfico-religiosa— és essencialment filosòfica. Les seves novel·les també revelen, com sosté Corbet, les grans preocupacions existencials de l'escriptor, l'obsessió per les qüestions morals, pels seus problemes personals, i sobretot pel sentit de la vida, l'experiència de la mort, l'amor als humils, l'hostilitat envers la cultura científica i urbana, l'aversion a l'Estat i a l'Església russa. Així, *La mort d'Ivan Ilitx* és un exemple paradigmàtic de novel·la filosòfica, i també s'hi podrien considerar les seves tres grans obres cabdals: *Guerra i pau*, *Anna Karènina* i *Resurrecció*, que formen part del patrimoni de la literatura universal.

Per a Ciattino la valoració de la «rellevància i l'eficàcia» de l'obra de pensament de Tolstoi és només una qüestió de temps. Darrera d'aquest plantejament s'hi amaga la convicció que en algun moment o altre les idees filosòfiques de

³³⁹ Tolstoy L. Iván el imbécil. Barcelona: Maucci; 1920. p. 8.

l'escriptor rus entraran, per dir-ho d'alguna manera, en una mena d'erupció volcànica, i es faran visibles, sinó als ulls de tots, almenys als dels cercles de la filosofia més acadèmica. Des d'aquest punt de vista, esdevé un deure històric i de primer ordre recuperar i donar a conèixer el llegat filosòfic de l'escriptor de làsnaia Poliana. Més enllà del «deure moral» hi ha elements del seu pensament que ho permeten.

Tolstoi fonamenta el seu pensament a partir de la recerca del sentit de la vida, i aquest sentit es troba en el valor universal de l'amor als altres, tal com proposen els ensenyaments de la doctrina de Crist. Cal tenir present que Tolstoi considera Crist simplement com un profeta —això és, es fixa en la seva humanitat— i en cap cas com a fill de Déu, i menys encara com una de les tres persones de la Santíssima Trinitat. Aquest visió tan personal i, alhora, deslligada de tot dogma i de qualsevol confessió religiosa, facilita molt la tasca d'aproximar-se a Tolstoi, tant des de qualsevol creença religiosa com des de la manca d'aquestes creences; és a dir, tant des de les diverses fes com de la manca de fe religiosa. En aquest sentit Tolstoi, molt abans de la crisi o de la «mort dels grans relats» (Lyotard), ja treu un obstacle perquè qualsevol persona, prescindint de les seves creences o no creences religioses, pugui abraçar la seva filosofia-doctrina. És més, en despullar les seves idees filosòfico-religioses dels dogmes, i en apartar-se de l'estructura oficial de l'Església, encara que la seva fe és una fe en Déu —però passada pel seu filtre personalíssim— Tolstoi es podria considerar un precursor de l'espiritualitat laica, teoritzada sobretot pel francès André Comte-Sponville en l'obra *L'ànima de l'ateisme. Introducció a una espiritualitat sense Déu*³⁴⁰. De tota manera, aquesta espiritualitat laica, sense referència a la divinitat, també exigeix, a l'estil del profeta rus, l'amor als altres, i aquest amor als altres no entra en contradicció amb l'amor a si mateix. «Per damunt de l'adhesió a una estructura confessional —escriu S. De Fiores—, hi ha una espiritualitat que uneix tots els homes que han arribat a una opció fonamental de renúncia a l'egoisme i

³⁴⁰ Comte-Sponville A. *L'ànima de l'ateisme. Introducció a una espiritualitat sense Déu*. Barcelona: Paidós; 2007.

d'obertura a l'amor»³⁴¹. Comte-Sponville recorda que el fet que una persona es declari atea no significa que estigui mancada de vida espiritual.

Tolstoi a través de la seva obra demostra que es pot prescindir dels dogmes i de la institució religiosa, però en canvi no es pot prescindir de la fidelitat a l'humanisme i de l'amor envers els nostres semblants. En aquest punt el pensador rus s'hauria avançat al que avui s'anomena, amb paraules de Xavier Melloni, la «desinstitucionalització del sagrat en les diverses religions»³⁴² o, com afirma Lluís Duch:

A la inversa del que succeïa en les espiritualitats clàssiques que aspiraven a la transcendència, ara és el subjecte humà qui decideix quin ha de ser el sentit de la seva pròpia existència en la immanència. Aquesta situació suposa la «sortida» de la religió establerta i institucionalitzada i l'afirmació d'una religió *hors-piste* (Lambert)³⁴³.

Hi ha altres llocs del pensament filosòfic de Tolstoi en què es veu clarament que el geni rus s'avança a la seva època. Un dels punts fonamentals és la seva teoria de la resistència no violenta al mal. Però, curiosament, així com Mahatma Gandhi i Martin Luter King han adquirit, al llarg del temps, un pes específic i una gran rellevància mundial com a líders del pacifisme, Tolstoi ha quedat eclipsat, oblidat. L'escriptor rus va ser el principal inspirador, especialment en Gandhi, d'aquesta teoria, i la seva obra és molt rica en el desenvolupament de la idea de no actuar amb violència per combatre el mal. Sens dubte, la seva visió pot servir, encara avui, com a guia per a promoure la cultura de la pau en una societat plena de conflictes i de violència, tant subjectiva com objectiva, si usem el llenguatge de Žižek.

Paral·lelament a la teoria de la resistència no violenta al mal, Tolstoi desenvolupa una teoria política basada en l'anarquisme, per combatre l'abús tant de l'Estat com de l'Església, que, en aquell moment històric, actuaven com a institucions totalitàries. Tolstoi ens mostra, amb una gran força revolucionària,

³⁴¹ Citat per: Velasco JM. Experiencias de lo sagrado al margen de las religiones. A: Moreta I, editor. Religions institucionalitzades en una societat laica. Barcelona: Associació Cristianisme al Segle XXI; 2006. p. 93-94.

³⁴² Melloni X. La (des)institucionalització del sagrat en les diverses religions. A: Moreta I, editor. Religions institucionalitzades en una societat laica. op. cit. p. 27-37.

³⁴³ Duch Ll. Un extraño en nuestra casa. Barcelona: Herder; 2007. p. 58-59.

que cal lluitar contra totes les estructures que, per mantenir els seus interessos personals, oprimeixen i esclafen les masses sense mirament. Tolstoi considera que cal enderrocar el règim totalitarista del tsar, i amb ell abolir els privilegis tant de la burgesia com de l'Església, i per això proposa el que ell anomena l'anarquisme religiós com una nova forma, per a ell sens dubte millor, d'organització social. Deixant de banda la idea d'establir l'anarquisme com a forma d'organització social, ja que avui des de la visió dels drets humans optaríem per un règim polític basat en la democràcia, Tolstoi mostra que cal buscar un estructura social que defensi i promogui la justícia social. Aquesta seva preocupació política ha esdevingut, avui, una preocupació àmpliament compartida atès el munt d'injustícies socials que es constaten arreu del món.

L'obra de pensament de Tolstoi, malgrat tingui les seves febleses, manté la seva actualitat i és aplicable en el context social d'avui. No està gens fora de lloc, ans al contrari, l'imaginar i defensar la creació d'un moviment neotolstià en l'àmbit de la filosofia que, partint dels punts forts del pensament de l'escriptor rus, actualitzi —amb les variacions i precisions que calgui— les seves idees, amb l'objectiu de donar continuïtat i operativitat al seu pensament avui. Aquesta línia d'estudi filosòfic permetria eixamplar la comprensió del Tolstoi literat, i al mateix temps faria justícia al seu gran desig de passar a la història, més que per ser un *gran escriptor* —un artista—, per ser un *home bo*, que lluità per perfeccionar-se moralment a si mateix a partir dels seus ideals morals.

Com recorda Rolland, el pensament de Tolstoi no pot passar de moda, serà sempre actual i pot esdevenir d'una gran força transformadora de la realitat, perquè recolza en una de les idees més belles i més universals del món: l'amor, un misteri tan gran com el misteri de la mort. I en Tolstoi, és gràcies a l'amor, que els humans participem de la immortalitat.

**SEGONA PART: L'ÈTICA DEL TENIR CURA EN EL
RELAT DE *LA MORT D'IVAN ILITX***

Capítol IV

La mort d'Ivan Ilitx: el context filosòfic

*Hi ha llibres molt curts que, per entendre'ls
com cal, es necessita una vida molt llarga.*

Francisco de Quevedo

*No hi ha explicació! El turment,
la mort... Per què?*

Lev Tolstoi

1. Introducció

La mort d'Ivan Ilitx és una obra mestra tant de la literatura universal com del pensament filosòfic, i per aquest motiu ha estat —i continua essent— una novel·la molt elogiada. Immediatament després de la seva publicació, Vladímir Stàsov, «el gran crític de Rússia» en paraules d'Ivan Turgueniev, va escriure aquestes línies a Lev Tolstoi: «Cap poble, de cap altra part del món, posseeix una obra tan original. Tot és petit i mesquí en comparació amb aquestes setanta pàgines»³⁴⁴. I es té constància que el compositor rus Piotr Txaikovski anotà en el seu *Diari*, el 12 d'agost de 1886:

Vaig llegir *La mort d'Ivan Ilitx*. Ara, més que mai, estic persuadit que Lev Tolstoi és l'escriptor-pintor més gran que existeix i ha existit en el món. N'hi ha prou amb un home com ell, perquè els russos no hagin d'abaixar el cap quan es parla davant d'ells de les grandeses que ha generat Europa. Segons la meva convicció sobre la importància enorme, gairebé divina, de Tolstoi, el patriotisme no influeix en res³⁴⁵.

El biògraf de Tolstoi Daniel Gillès també reconeix la vàlua d'aquesta narració, quan afirma que és una «novel·la magistral, la millor sens dubte, que hagi sortit de la seva ploma», i el literat Vladimir Nobokov també s'afegeix a aquest reguitzell d'elogis: «Aquest relat és l'obra més artística, la més perfecta i la més refinada de Tolstoi». Mahatma Gandhi també considera aquest treball de Tolstoi com «la millor novel·la de la literatura russa».

³⁴⁴ Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 36.

³⁴⁵ Ibídem. p. 36.

Davant la quantitat de lloances que s'han fet d'aquesta peça literària del segle XIX, és lògic preguntar-se què té aquesta novel·la, aparentment cruel o desagradable —la narració d'una mort prematura d'un home que no vol morir— perquè esdevingui agradable per al lector, i es pugui considerar una de les millors novel·les curtes de tots els temps. El seu valor es deu probablement al fet que està escrita per un geni de la paraula, i a través de la seva seductora bellesa literària, ens situa davant les grans preguntes filosòfiques de l'existència. La tècnica literària del rus és tan brillant que mitjançant les vivències dels protagonistes de la història ens converteix, també a nosaltres, en protagonistes de la nostra història personal. La temàtica filosòfica de *La mort d'Ivan Ilitx*, això és, la reflexió sobre la vida i la mort, és atemporal i universal. En referència a l'atemporalitat de les obres de Tolstoi, Stefan Zweig afirma:

Si ens caiguessin a les mans per primera vegada les seves novel·les curtes, sense el nom del seu creador, ningú s'atreviria a precisar en quina dècada, en quin segle foren escrites; en tal mesura representen una manera de narrar absoluta i atemporal³⁴⁶.

Dominique Fache es fa ressò de la universalitat de l'obra del novel·lista, i de la seva gran capacitat per connectar el lector amb les vides dels protagonistes dels seus relats:

La veritable dimensió dels seus personatges i de la seva novel·la és la *universalitat*. Tots estem afectats i somoguts per aquesta denúncia de la mentida social, i sobretot l'escàndol intolerable de la mort ens sacseja profundament. La impotència, la nuesa, el pànic d'Ivan Ilitx són els nostres³⁴⁷.

En el marc de l'atemporalitat i de la universalitat, Charles Corbet subratlla el caràcter realista dels personatges de les novel·les de Tolstoi:

Ningú no ha pintat els aspectes eternals del destí humà amb més veritat que Tolstoi. Molts trets dels seus grans personatges sens dubte que han envellit; però subsisteixen en la seva substància, perquè el destí de l'home continua essent el mateix enmig de decoracions variables. Els seus

³⁴⁶ Zweig S. Tres poetas de sus vidas. op. cit. p. 249.

³⁴⁷ Tolstoi. La Mort d'Ivan Illitch suivi de Maître et serviteur et de Trois morts. Préface et commentaires de Dominique Fache. París: Le Livre de Poche; 1988. p. II.

personatges no ens produeixen la impressió de ser construccions fictícies d'un esperit ben dotat, sinó d'haver estat engendrats de la mateixa manera que els éssers reals, per la gran erupció vital de l'univers. En aquest sentit Tolstoi és immortal, immortal com Shakespeare amb qui la posteritat l'ha lligat³⁴⁸.

Aquesta obra, tan crua i descarnada, és alhora una novel·la on la compassió esdevé un tema central, nuclear. Davant la situació angoixant d'un burgès moribund, un camperol anomenat Gueràssim —un mugic— es converteix en el protagonista de la compassió, per la seva manera de cuidar i de relacionar-se amb Ivan Ilitx. Gueràssim és el model d'home senzill i humil que viu per als altres i accepta la mort com un fet natural de la vida. El camperol de *La mort d'Ivan Ilitx* simbolitza l'*home religiós* teoritzat àmpliament en la seva prosa filosòfico-religiosa³⁴⁹. Ja veurem que Vladimir Nabokov alerta que no es pot comprendre aquesta novel·la sense tenir en compte la dimensió espiritual de l'escriptor. I és que la novel·la russa del segle XIX era, a diferència de l'occidental, essencialment religiosa. George Steiner ho posa de manifest en el seu valuós estudi:

L'esperit rus estava literalment obsessionat pel problema de Déu. D'aquí procedia la radical diferència entre la novel·la de l'Europa occidental del segle XIX i la russa. La tradició de Balzac, Dickens i Flaubert era secular. L'art de Tolstoi i Dostoievski era religiós. Va sorgir d'una atmosfera penetrada d'experiència religiosa i de la creença que Rússia estava destinada a representar un paper important en l'apocalipsi imminent. [...] Tolstoi i Dostoievski el geni dels quals fou tocat per la mà del Déu viu³⁵⁰.

Cal subratllar que l'objectiu d'aquest capítol és intentar aproximar-se al context filosòfic de *La mort d'Ivan Ilitx*. Com que en Lev Tolstoi la vida i l'obra són inesperables, analitzem primer quin impacte tingué el fenomen de la mort en la vida de l'escriptor de làsnaia Poliana, i com la seva relació amb la mort queda representada en les seves novel·les curtes: *Tres morts*, *La mort d'Ivan Ilitx* i *Amo i criat*. Vista la relació entre Tolstoi i la mort entrarem de ple a desenvolupar l'objectiu central d'aquest apartat. Per aproximar-nos al relat des d'un punt de vista filosòfic, es presenta prèviament un esbós de l'argument, per

³⁴⁸ Corbet Ch. La literatura rusa. op.cit. p. 152.

³⁴⁹ Ana María Rabe assenyala que «l'ideal ètic-existencial tolstí es plasma normalment en la figura d'un camperol». Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». op. cit. p. 957-958.

³⁵⁰ Steiner G. Tolstói o Dostoievski. op. cit. p. 52-53.

penetrar després en les qüestions filosòfiques essencials que conté l'obra: el sentit de la vida i de la mort, la crítica social contra l'abús de la burgesia i la compassió inherent als mugics, la crítica a la medicina. Amb aquest capítol es pretén descobrir com aquesta breu novel·la és de fet un petit tractat de filosofia moral, i per això pot ser considerada, com diria Quevedo, «un llibre curt que, per entendre'l com cal, és necessària una vida molt llarga».

2. Tolstoi i la mort: vida i obra

2.1 La mort en la vida de Tolstoi

En *La fragilitat del bé*³⁵¹, Marta Nussbaum sosté que la peculiar bellesa de l'excel·lència humana resideix justament en la seva vulnerabilitat: som éssers ferits i finits; i aquesta és una característica inherent a la condició humana, de la qual ningú no pot escapar. Lev Tolstoi pren consciència molt aviat, i profundament, d'aquesta fragilitat humana, i ha de fer tot un procés existencial, llarg i dur, per arribar a descobrir, com diu la filòsofa Nussbaum, algun tipus de bellesa o sentit en la vulnerabilitat, i en especial en la mort.

Tolstoi descobreix molt d'hora que la mort és l'aspecte més seriós, més enigmàtic i més transcendent de la vida. Per això esdevé principal preocupació, i major obsessió, i la viu i la pateix, amb els seus alts i baixos, al llarg de vuitanta-dos anys. La biografia d'una persona, l'aproximació als fets més rellevants de la seva trajectòria vital, permeten en certa mesura comprendre millor quines són les seves grandeses i les seves misèries; les seves esperances i les seves pors. La biografia de l'escriptor rus és això, i és sobretot una narració acompanyada constantment per la presència de la mort. La seva mare mor quan ell tenia un any i mig sense haver pogut assaborir l'escalf i l'estimació maternal, i quan encara no ha complert els vuit anys, perd sobtadament el pare. L'infant de làsnaia Poliana es queda orfe, desemparat,

³⁵¹ Nussbaum M. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor; 1995. p. 29.

sense referents en el primer tram de la vida³⁵². L'àvia paterna mor embogida pocs mesos després del decés del seu fill Nikolai. Totes aquestes morts, quan la vida de Tolstoi tot just comença, tenen una forta influència en la percepció de la mort, i el modelen d'una manera especial. Tal com hem vist, tant la mort de la mare com la de l'àvia són narrades en les seves primeres obres autobiogràfiques, *Infància* i *Adolescència*. I en aquests textos primerencs expressa molt bé les seves percepcions, inquietuds i pors davant la mort:

Cap artista del món ha pintat quadres tant potents dels turments de l'agonia i de la mort — des del crit de l'infant davant un cos inert a *Infància* i *Adolescència*, fins el crit esgarrifós que hom sent en *La mort d'Ivan Ilitx*, totes les recerques de Tolstoi tingueren com a punt de sortida la voluntat de vèncer la por a la mort i a la seva maledicció³⁵³.

Com ja s'ha desenvolupat en l'apartat biogràfic, quan Tolstoi té vint-i-vuit anys mor el seu germà Dimitri, i als trenta-dos, el seu germà gran, Nikolai. Aquesta darrera és, sens dubte, la mort més violenta, la més ferotge que viu l'escriptor, tal com hem vist en les anotacions del *Diari* i en la seva correspondència. Després segueixen altres morts menys properes, però que el situen novament davant el fantasma de la mort. L'escriptor Elias Canetti diu que «el major esforç de la vida és no acostumar-se a la mort», és a dir, evitar d'integrar-la com a quelcom natural en la pròpia existència. Tolstoi no s'acaba d'acostumar mai a la mort, almenys durant els primers anys de la seva vida; l'obsessió per «ella» i la rebel·lió contra «ella» sorgeixen precisament perquè no es pot «acostumar» a la mort, perquè no pot comprendre el sentit de la mort, i sense trobar un sentit a la mort tampoc no pot trobar un sentit en la vida; i llavors tot es converteix en un absurd, a l'estil de l'existencialisme de Jean Paul Sartre o d'Albert Camus. Per aquests pensadors l'absurditat de la mort converteix, precisament, la vida en un absurd. Sartre, per exemple, escriu a *L'èsser i el no-res*:

La mort no és mai el que dóna sentit a la vida; és, al contrari, el que li treu tota significació. Si hem de morir, la nostra vida no té sentit, perquè els

³⁵² Petr M. Bitsilli es refereix a la idea que Tolstoi al «no tenir família» es converteix en «un home de família». [Harris JG. A Humanist Reading of Tolstoy: The Writings of Petr M. Bitsilli. *Tolstoy Studies Journal*. 1991;4:73-96].

³⁵³ Hofmann M, Pierre A. *La vie de Tolstoï*. op. cit. p. 10.

seus problemes no reben cap solució i perquè la significació mateixa dels problemes es manté indeterminada³⁵⁴.

En el marc de l'absurditat de la mort hi ha un moment en la vida de l'escriptor en el qual la idea de la mort el turmenta d'una manera atroç; és durant l'episodi conegut com «la nit d'Arzamàs». És l'any 1869. Tolstoi, que té quaranta-un anys, ha acabat d'escriure *Guerra i pau* i vol comprar uns terrenys per ampliar la seva propietat de làsnaia Poliana. De camí cap a la zona on està situada la parcel·la en venda, ell i el seu cridat, s'aturen a descansar en un hostal a Arzamàs. A les dues de la matinada, Lev viu l'episodi més angoixant i més crucial davant la mort, allà, enmig de la negror de la nit, sent, viu i pateix la presència aterridora de la mort³⁵⁵. Henri Troyat, en la biografia sobre el comte rus, afirma amb contundència que a partir d'aquesta experiència «en endavant viurà com un ferit al qual no se li ha pogut extreure la bala»³⁵⁶. I Stefan Zweig, en la mateixa línia, afirma que el terror bàrbar davant la mort «l'esclavitzarà tota la vida».

Després d'aquest episodi la mort s'acarnissa novament amb Tolstoi. Veu morir cinc dels seus tretze fills, pateix la pèrdua de les seves dues ties: Tatiana i Pelagueia, més tard la de la seva tia segona Aleksandrina, i la del seu germà Serguei. Es pot dir que tota la vida de Tolstoi —com era habitual en aquella època— està plena de finals. En aquest lligam entre la vida i l'obra de Tolstoi, Stefan Zweig recorda que en les seves novel·les hi ha múltiples comiats que «serien impensables sense aquesta sacsejada catastròfica, sense aquesta revolta integral de l'horror patit en carn pròpia»³⁵⁷. I encara afegeix que «per descriure aquest centenar de morts [en la seva obra], Tolstoi ha hagut de viure anticipadament la seva pròpia mort centenars de vegades en la seva ànima

³⁵⁴ Sartre JP. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada; 1968. p. 659.

³⁵⁵ El 1884 el record de la Nit d'Arzamàs dona lloc al relat inacabat *Diari d'un boig*, que es considera una primera aproximació de *La mort d'Ivan Ilitx*. Ann Pasternak exposa: «*Memòries d'un boig*, encara que sigui presentada com a ficció és essencialment autobiogràfica. Descriu l'experiència de Tolstoi a Arzamàs, una nit de terror semblant en un hotel a Moscou, i una experiència semblant perdut en la neu quan caçava. Cada vegada, a sota hi ha l'horror de la seva por solitària a la mort i la seva incapacitat per reconèixer el valor de la mort: 'és això la mort? Jo no ho tindrè! Per què la mort? Què és?' El narrador és un boig ostensible que està a punt de ser declarat com a tal. La seva bogeria radica en l'elecció d'una moral radical que la societat considera boja —la renúncia dels béns del món per una vida de caritat altruista (d'aquí el primer títol de la historieta, *Apunts, no d'un boig*)». [Tolstoy L. *The Death of Ivan Ilyich and Master and Man*. Nova York: Modern Library; 2004. p. xviii].

³⁵⁶ Troyat H. *Tolstoi (2)*. Barcelona: Bruguera; 1984. p. 123.

³⁵⁷ Zweig S. *Tres poetas de sus vidas*. op. cit. p. 245.

corrompuda»³⁵⁸. I en aquest paral·lelisme entre vida i obra ens fa adonar que aquesta por a la mort fa que «el seu art s'apartés d'allò superficial, de la mera contemplació i reproducció de la realitat, i el conduís fins a les profunditats del saber»³⁵⁹. Marie Sémon, en un article titulat «L'embriaguesa de la mort», també estableix un nexa interessant entre l'angoixa de la mort i la brillantor que aquest neguit genera en l'art tolstói: «No és propi de tot creador, sigui escriptor, pintor o músic, de tractar magistralment en la seva obra el tema de la mort»³⁶⁰.

La presència continuada de la mort en la biografia de Tolstoi, juntament amb la seva naturalesa sensible i profundament curiosa, fa créixer la seva obsessió per la mort. George Steiner exposa així d'on neix, precisament, aquesta obsessió:

Com Goya i Rilke, Tolstoi estava obsessionat pel misteri de la mort. Aquesta obsessió es va intensificar amb els anys. [...] La seva experiència de la vida física i intel·lectual era tan a la manera heroica que tot el seu ésser es revelava contra la paradoxa de la mortalitat. Les seves pors no eren primordialment pel seu cos; patia per la desaparició de la seva raó davant el pensament que les vides dels homes estaven condemnades a l'extinció irremeiable per la malaltia, la violència, o els estralls del temps, a aquesta desaparició centímetre a centímetre dins del «sac obscur» que menciona Ivan Ilitx en els seus últims moments d'agonia³⁶¹.

Aquesta idea fixa de Tolstoi sobre la mort, segons Marie Sémon, ens permet afirmar que «el tema de la mort —la Mort-Vida— és la clau de volta de tota l'obra de Tolstoi, l'esquema inicial del novel·lista. Aquesta lluita creadora amb la mort és dolorosa, *embriagadora* en els moments de gràcia i de triomf sobre la mort»³⁶². I reafirma aquesta mateixa idea Mireille Zanuttini:

El problema de la mort és el problema al voltant del qual pivota tota la seva recerca, tant en la seva obra com en la seva vida: conjurar el no-sentit de la mort individual tot «donant a la vida un sentit que no pot ser omplert per la mort»³⁶³.

³⁵⁸ *Ibidem.* p. 245.

³⁵⁹ *Ibidem.* p. 245.

³⁶⁰ Sémon M. L'enivrement de la mort. A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoï et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986. p. 15.

³⁶¹ Steiner G. Tolstoï o Dostoievski. op. cit. p. 256-257.

³⁶² Sémon M. L'enivrement de la mort. op. cit. p. 16.

³⁶³ Zanuttini M. La mort donne la vie (Maître et serviteur). A: Tolstoï et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986. p. 85.

Luiza Nascimento, en el seu treball *La representació de la mort en l'obra de Tolstoi*³⁶⁴, molt arrelat en la biografia de Tolstoi, assenyala que totes aquestes pèrdues familiars, entre la de moltes altres persones menys pròximes, són esdeveniments pertorbadors i emocionalment plens de desgast per a l'escriptor. Afirmar Nascimento que Tolstoi, davant aquesta realitat, té necessitat d'entendre-les a la llum de la raó, i aquesta necessitat condueix el pensador rus a trobar una resposta en la fe, en la religiositat.

L'obsessió, la por, l'interrogant per la mort porten, doncs, l'escriptor a desenvolupar el seu propi pensament moral, recollit en una àmplia obra filosòfico-religiosa. Com escriu Antonio Ríos, «Tolstoi no pot viure amb la idea de la mort i del no-res com a centre», i per això la fe l'ajuda a sortir d'aquest atzucac. Per a Ríos, la religiositat del rus «es fonamenta en bona mesura en buscar una sortida directa davant de l'horror que és la mort»³⁶⁵. Certament, el problema de la mort condueix el pensador rus a teoritzar sobre la instauració del Regne de Déu a la terra, el Regne de l'amor, a partir del seguiment autèntic de la doctrina de Crist, que permet al mateix temps un trobament amb Déu. L'amor, el viure per als altres, no és tan sols un simple acte de fraternitat humana, sinó que és alhora un acte de salvació. Recordem que en la filosofia moral del rus el sentit de la vida va lligat al sentit de la mort, per això relaciona l'amor (el Regne de Déu) amb la mort (la vida eterna), tot i que la concepció d'eternitat no coincideixi, en absolut, amb la teologia cristiana ortodoxa.

En aquest mateix sentit, Ana María Rabe considera que en tota la producció literària de Tolstoi, com en els seus escrits de pensament, hi ressona, amb major o menor intensitat, la pregunta pel sentit de la vida, i automàticament relaciona el sentit de la vida amb la mort. El text de Rabe és una bona síntesi per comprendre l'experiència de la mort en Tolstoi:

Si la pregunta pel sentit de la vida és una constant en l'obra de Tolstoi, és perquè està lligada al gran enigma de la mort, que rep un paper igualment

³⁶⁴ Nascimento Almedia L. A representação da morte na obra de Tolstói [Internet]. São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 2011. Disponible a: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8155/tde-16082012-120919/publico/2011_LuizaNascimentoAlmeida.pdf [Consulta 27 d'agost de 2015].

³⁶⁵ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 356.

destacat en el seu pensament i en la seva producció literària. Durant tota la seva vida, l'escriptor aspira a trobar la veritat, però no per raons epistemològiques, sinó perquè coneix l'afecte paralitzador de la mort. Tolstoi l'ha viscut moltes vegades en la seva pròpia carn, no només quan ha perdut un ésser estimat, sinó també quan ha percebut amb terror l'omnipresència de la possibilitat pura, d'aquella potència fosca que és capaç de matar la plenitud del moment present. Són aquestes experiències abismals que el porten a buscar una força antagònica, això és, una veritat que restableixi la vida i transcendeixi la particularitat fatalment lligada a la mort³⁶⁶.

La mort és una idea persistent en la vida de l'escriptor rus, la seva esclavitud, en paraules de Zweig. Malgrat aquesta constatació, és important subratllar que el desenvolupament i la racionalització del seu pensament moral van ajudar a controlar l'angoixa vital, produïda per la idea de la mort, sobretot al final de la vida quan el mateix Tolstoi és capaç d'escriure en el *Diari*, gairebé com un Sòcrates³⁶⁷, que «tan agradable li seria continuar en aquesta vida com en l'altra». Lev, a diferència de Sartre o Camus, en dotar la mort de sentit, substitueix l'ontologia de la mort existencialista per una ontologia de la vida. Wladimir Troubetzkoy reafirma aquesta idea quan escriu: «Nosaltres som, com diu Heidegger, éssers-per-a-la-mort: per Tolstoi, nosaltres som éssers-per-a-la vida»³⁶⁸. I és que l'escriptor rus, realment, fa un procés interior molt intens per dominar aquesta ànsia torturadora davant la mort i conferir-li un sentit. Zweig recorda que «Tolstoi no va treballar durant tant de temps ni amb tan gran apassionament en cap altra de les seves obres com en la seva pròpia mort»³⁶⁹.

2.2 La mort en la novel·la curta de Tolstoi

La presència de la mort en l'obra de Tolstoi és una petjada constant. Des d'*Infància* (1852) fins a les últimes pàgines del *Diari* (1910), la reflexió sobre la mort es filtra per tot arreu, tant en l'obra literària com en la de pensament.

³⁶⁶ Rabe AM. «Muerte» y «Morir» en Leo N. Tolstoi y Martin Heidegger. A: García-Baró M, Pinilla R, editors. *Pensar la vida*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas; 2003. p. 100.

³⁶⁷ «Si l'acte més gran de coratge és morir bé, llavors tots nosaltres estem cridats finalment a ser coratjosos. La mort de Sòcrates tal com està descrita en el diàleg de Plató *Fedó*, fou el model de la bona mort per Tolstoi; en els seus primers escrits, les morts de Natàlia Savixna a *Infància*, la de l'humil soldat Velentxuk a *La tala del bosc*, i la del camperol a *Tres Morts* són totes socràtiques per la seva calma i acceptació de la mort». [Tussing Orwin D. *Courage in Tolstoy*. A: Tussing Orwin D, editor. *The Cambridge Companion to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002. p. 231].

³⁶⁸ Troubetzkoy W. La mort d'Ivan Ilitch: De la non-vie à la non-mort. A: Les récits de conversion. París: Institut d'Études Slaves; 1998. p. 17.

³⁶⁹ Zweig S. *Tres poetas de sus vidas*. op. cit. p. 349.

Seguint Ortega y Gasset podríem dir que Tolstoi només «té una idea i la va exposant de múltiples maneres». La idea de «el perfeccionament moral en benefici (felicitat) de la humanitat», s'estructura a partir d'aquests conceptes totalment interrelacionats «Mort-Amor / Felicitat-Crist-Déu». Ells són els elements clau del seu sistema de vida, del seu sentit davant la vida i la mort.

De la mateixa manera que l'obra de pensament de Tolstoi està molt folgada de reflexions profundes entorn de la mort, l'obra literària també és molt rica en relació amb el tractament de la mort. Segons Henri Troyat, *La mort d'Ivan Ilitx* té una profunditat que cap dissertació filosòfica pot igualar. Per al biògraf la literatura de l'escriptor rus pot arribar a tenir més càrrega filosòfica que les mateixes obres de temàtica filosòfica³⁷⁰: «L'acusador més furiós de la societat moderna, del món dels funcionaris, del casament burgès, no és l'autor de *Què hem de fer?* sinó l'autor de *La mort d'Ivan Ilitx*»³⁷¹. I Martine de Courcel dirà que en aquesta obra de ficció Tolstoi «expressa les seves idees més clarament que en qualsevol de les seves obres teòriques»³⁷². També José María Sánchez, com Troyat i De Courcel, posa de manifest la idea que *La mort d'Ivan Ilitx* «no és l'obra d'un escriptor sinó d'un filòsof. És més: un filòsof, Tolstoi, que voldrà ser un 'sacerdot' de la seva pròpia religió basada en l'amor»³⁷³.

Els estudiosos de l'escriptor rus consideren que per comprendre la qüestió de la mort en Tolstoi, no n'hi ha prou amb analitzar la seva prosa filosòfico-religiosa, sinó que cal recórrer a les seves novel·les, perquè també són construïdes a partir d'uns fonaments morals i/o religiosos. És evident que en les seves tres grans novel·les, *Guerra i pau*, *Anna Karènina* i *Resurrecció* la mort esdevé un tema recurrent, però estudis com els de Romain Rolland, Dominique Fache, Luiza Nascimento, Antonio Ríos, entre d'altres, coincideixen a afirmar que per analitzar la representació de la mort en l'obra literària de Tolstoi cal

³⁷⁰ Iris Murdoch recorda que «la literatura és important, sobretot des de que ha assumit algunes de les tasques que abans exercia la filosofia. Podem redescobrir un sentit de la densitat de les nostres vides a través de la literatura». [Murdoch I. *Against Dryness: A Polemical Sketch*. A: Hauerwas S, MacIntyre A. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press; 1983. p. 49].

³⁷¹ Troyat H. Tolstoi (3). op. cit. p. 36.

³⁷² De Courcel M. Tolstoi. L'impossible coincidence. op. cit. p.196.

³⁷³ Tolstói L. *La muerte de Ivan Ilich*. Historia de un caballo. 2a ed. Madrid: Siruela; 2011. p. 16.

recórrer, com a mínim, a tres relats breus: *Tres morts*³⁷⁴ (1858), *La mort d'Ivan Ilitx*³⁷⁵ (1886) i *Amo i criat*³⁷⁶ (1895).

La primera obra, *Tres morts*, pertany al període previ a la crisi espiritual de l'escriptor de làsnaia Poliana. Es tracta d'un text d'una gran bellesa literària i d'una gran profunditat moral. *Tres morts* s'escriu vint-i-vuit anys abans de *La mort d'Ivan Ilitx*; i amb *Amo i criat* la separen trenta-set anys. Tanmateix, tot i ser un text primerenc i previ al que Tolstoi anomena com el seu «segon naixement», ja conté els fonaments del pensament tolstinià en relació amb la mort. Ríos ho formula d'aquesta manera: «Encara que la mort iguali tots els homes, hi haurà formes diferents de sentir la mort, formes que corresponen a les diferents maneres d'haver viscut»³⁷⁷.

Tres morts és un relat molt breu que narra la mort d'una dama rica, un camperol i un arbre. La primera mort que es produeix és la del vell camperol, Fiódor, que havia exercit de cotxer de les classes burgeses. Aquest «home senzill» viu la mort amb serenitat, com si fos part de la vida. El mugic sap que morirà i, per això, regala les seves botes a un altre cotxer, a canvi que li compri una làpida quan mori. Fiódor, amb un cos destrossat per la malaltia, expressa amb naturalitat quina és la seva situació: «Em fa mal tot. Ha arribat la meua hora, d'això es tracta, i va gemegar: ai, ai, ai!»³⁷⁸. Poc després d'aquestes paraules plenes de consciència de mort, expira amb dolor físic, però amb tranquil·litat d'esperit.

La dona rica, membre de la burgesia, es revela contra la mort, contra la separació del luxe. En aquesta segona mort, tant el marit com el metge i el sacerdot construeixen una mentida per fer-li creure a «la senyora» que viurà, malgrat que la seva mort és imminent a causa de la tuberculosi que pateix. Ella viu la mort amb horror i exerceix una forta tirania envers el seu espòs, per això

³⁷⁴ Tolstói LN. Tres muertas. A: Tolstói LN. Relatos. 3a ed. Barcelona: Alba; 2013. p. 87-102.

³⁷⁵ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. Barcelona: Edicions 62; 2008.

³⁷⁶ Tolstói LN. Amo y criado. Barcelona: Alba; 2011. Dominique Fache considera que el centre d'aquestes tres novel·les és la mort, però ens recorda que la crítica social és present en els tres textos, i apunta al mateix temps que cap dels tres relats no aporta una veritable resposta a la qüestió del sentit. [Tolstói. La Mort d'Ivan Illitch suivi de Maître et serviteur et de Trois morts. op. cit.].

³⁷⁷ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 353.

³⁷⁸ Tolstói LN. Tres muertas. op. cit. p. 95.

el marit —en una situació de mentida incontrolable— diu al metge: «Parlar-li de la seva situació seria matar-la». I el metge respon que «ja està morta. [...] Una persona no pot viure sense pulmons. [...] El que cal és un sacerdot»³⁷⁹. El religiós que es persona en el domicili de la família prossegueix amb l'engany i la mentida construïda al voltant de la malalta. Per això abans d'entrar a veure-la explica a la família el que li dirà:

Li explicaré una cosa: en la meua parròquia hi havia un malalt que estava molt pitjor que Maria Dmítrievna; doncs bé, un simple botiguer el curà en poc temps amb l'ajuda d'unes herbes. I aquest botiguer actualment és a Moscou. Ja li he dit a Vassili Dmítrievix [el marit] que es podia fer una prova. Almenys seria un consol per a la malalta. Per Déu tot és possible³⁸⁰.

I el relat continua amb aquesta escena: «El metge s'acostà a ella i li agafà la mà. Era evident que el pols es feia cada cop més dèbil. Féu un senyal al marit. La malalta se'n va adonar i mirà al seu voltant amb espant»³⁸¹. I morí al cap de ben poc sense haver trobat cap sentit a la mort.³⁸² La tercera mort és la de l'arbre que ha de servir per posar una creu en la tomba del mugic; l'arbre mor cedint el pas a altres arbres, tranquil·lament i bellament perquè forma part de la mateixa naturalesa³⁸³.

La mort d'Ivan Ilitx és la primera expressió literària després de la crisi espiritual, que Michel Aucouturier situa entre els anys 1875 i 1880. Aquesta novel·la curta és escrita en un període en el qual Tolstoi comença a trobar algun sentit a les seves tortures espirituals i morals. Està inspirada en la mort real d'Ivan Ilitx Métxnikov, un jutge del tribunal de Tula que fineix l'any 1881. El germà del difunt explicà la història d'aquest fet al mateix Tolstoi, que amb el temps hi descobrí un filó artístic-filosòfic. Inicialment, com assenyala Henri Troyat,

³⁷⁹ *Ibidem*. p. 90.

³⁸⁰ *Ibidem*. p. 97.

³⁸¹ *Ibidem*. p. 99.

³⁸² Lev Tolstoi, en la *Confessió*, es refereix a la mort del seu germà d'una manera semblant: «un home intel·ligent, bo i seriós, es va posar malalt de jove, va patir més d'un any i es va morir dolorosament, sense entendre per què havia viscut i, encara menys, per què es moria». [Tolstoi L. *Confessió*. op.cit. p.35].

³⁸³ Els seus contemporanis, fins i tot Ivan Turgueniev, no van comprendre la mort de l'arbre. Però malgrat les crítiques, Tolstoi decideix deixar l'arbre com a part final del seu relat, suposem que la decisió va lligada a la importància que dóna a la naturalesa i a la seva manera de concebre-la; la naturalesa com un element de vida dinàmica, una naturalesa que crea (*natura naturans*).

l'escriptor rus havia pensat en un relat basat en la idea d'un diari d'un home lluitant contra la mort que acaba abandonant-s'hi. Però el diari es converteix després en una novel·la. Tolstoi comença l'esbós del seu projecte el 1884, i el títol inicial en el qual havia pensat és, *La mort d'un jutge*.

La idea central d'aquesta novel·la, que s'analitzarà més a fons en el proper capítol, és una crítica mordaç contra la societat burgesa de finals del segle XIX. *La mort d'Ivan Ilitx* no és una obra didàctica com *Tres morts*, sinó, com apunta Dominique Fache, un relat d'una gran crueltat. Fache utilitza l'expressió «realisme cruel». Amb tot, la idea principal de *Tres morts*, desenvolupada en un altre context i en una altra trama, es reproduïx en *La mort d'Ivan Ilitx*. Ivan, el protagonista d'aquest relat senzill, profund i commovedor, es troba de sobte davant la mort després d'haver viscut una vida vulgar, trivial, sense sentit. La proximitat de la mort li fa prendre consciència que no ha viscut, que la seva vida, precisament, «ha estat una mort en vida». Tanmateix, a diferència de la dama rica del relat anterior, davant la nova situació Ivan Ilitx reviu amb el pensament tota la seva vida anterior, i es qüestiona si la seva forma de vida és realment la que havia d'haver estat. D'altra banda, els valors del vell cotxer de *Tres morts* queden encarnats, en *La mort d'Ivan Ilitx*, en el mugic Gueràssim, el qui cuida i assisteix el malalt d'una manera tan natural i generosa que la cura esdevé sublim. I enmig del turment de la malaltia i la incomprensió i el rebuig de la família, Ivan Ilitx només troba consol en aquest camperol.

El relat *Amo i criat* és una paràbola sobre l'amor: L'egoisme i l'avarícia, que encarnen les característiques de la burgesia, condueixen a la mort moral, fins i tot a la mort física, en canvi, el sacrifici envers l'altre condueix a la vida. En aquesta novel·leta, menys cruel i més poètica que *La mort d'Ivan Ilitx*, també es produeix la metamorfosi d'un dels protagonistes. Rolland resumeix l'argument moral de l'obra com «la transformació sublim d'un home egoista i covard, com a resultat d'un impuls de sacrifici»³⁸⁴. L'argument del relat consisteix en què Vassili Andréievitx, l'amo, desitja comprar un bosc en un lloc proper a les seves terres per augmentar els seus ingressos econòmics. Vassili, juntament amb el

³⁸⁴ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 147.

seu criat Nikita, que és un mugic bevedor però que estima la naturalesa i parla amb els animals com si fossin persones, marxen amb un trineu tirat per un cavall per anar a fer la compra. El cavall es diu Mukhorti, i a l'estil de *Tres morts*, és el tercer protagonista de la història³⁸⁵. Pel camí es desferma una tempesta de neu³⁸⁶ i es troben que han d'optar entre dos camins, un de curt però insegur, o bé un de llarg però segur. Nikita aposta pel segon, però Vassili, preocupat perquè ningú no se li avanci en la compra del bosc, elegeix temeràriament el primer. Naturalment, s'imposa la voluntat de l'amo, però en aquest camí els sorprèn una tempesta encara més intensa, es perden i han de passar tota la nit a la intempèrie:

[Vassili] no tenia ganes de dormir, així que es posà a pensar en l'únic que donava sentit a la seva existència i constituïa la seva alegria i el seu orgull: quants diners havia aconseguit i quants en podia aconseguir encara. [...] I com en podia acumular encara més, molts més. L'adquisició del bosc de Goriàtxkino tenia una enorme importància per ell. Tenia l'esperança d'obtenir un benefici immediat d'uns deu mil rubles³⁸⁷.

Vassili no vol morir i, en canvi, Nikita —com Fiódor a *Tres morts*— no està gens preocupat per la mort. La gelor de la nit és tan intensa que l'amo decideix protegir el cavall del fred, abans que Nikita, pensant que aquesta acció li pot ser de major utilitat. Vassili només pensa en ell, i en com se salvarà:

No puc quedar-me aquí tombat, esperant la mort! És millor que munti el cavall i me'n vagi —va rondar-li de seguida pel cap—. Amb un sol genet el cavall no es pararà. A ell no li importa morir —es digué, referint-se a Nikita—. Per la vida que porta, tan se val; però a mi, gràcies a Déu, em queden moltes coses per fer. [...] Nikita no s'havia mogut. Com tots els homes que viuen en contacte amb la naturalesa i han passat necessitats era pacient i podia esperar amb calma hores, i fins i tot dies, sense experimentar inquietud ni irritació³⁸⁸.

³⁸⁵ Lev Tolstoi també és autor de l'esplèndid relat *Història d'un cavall*, una breu novel·la que té com a protagonista un vell cavall que narra la seva vida i les seves aventures. A través de les reflexions d'aquest cavall Tolstoi aborda moltes qüestions com l'amistat, la discriminació, les modes i crítica durament les injustícies a què són sotmesos els éssers a causa de la discriminació. [Tolstoi L. *Història d'un cavall*. Barcelona: La Magrana; 2012].

³⁸⁶ El 1856 Tolstoi escriu *La tempesta de neu*, un text que té certs paral·lelismes amb *Amo i criat*. Aleksandra Grebennikova en relació amb les tempestes de neu russes escriu: «Els russos estem acostumats a la realitat de les tempestes de neu. El torb i la tempesta són part de la nostra vida. [...] Abans de Tolstoi, n'havia parlat Jukovski, n'havia parlat Puixkin. El torb, la confusió, el corb negre que volta per sobre dels trineus... Com ho coneixem, tot això». [Tolstoi LN. *La tempesta de neu*. Amb pròleg d'Aleksandra Grebennikova. Ontinyent: El Toll; 2013. p. 5].

³⁸⁷ Tolstoi LN. *Amo y criado*. op. cit. p. 63.

³⁸⁸ *Ibidem*. p. 73-75.

Quan la consciència de la proximitat de la mort s'ha instal·lat realment en l'ànima de Vassili, aquest, que s'ha allunyat, retorna al lloc on hi ha el trineu, el cavall i Nikita, i decideix cobrir el mugic amb la seva pellissa i estirar-se damunt del moribund per transmeti-li escalfor. L'amo es transforma davant la imminència de la mort, el bosc de Goriàtxkino ja no té cap importància en comparació amb Nikita. Quan «ella» arriba, quan s'adona que no la pot esquivar, damunt el cos encarcerat del camperol, Vassili

comprengué que s'estava morint, però això no el va pas entristir. Es va recordar que Nikita jeia sota seu, que havia entrat en calor i estava viu, i tingué la impressió que ell era Nikita i que Nikita era ell, i que la seva vida no estava en si mateix, sinó en Nikita³⁸⁹.

La història finalitza amb la mort de Vassili, l'amo, i Mukhorti, el cavall. Nikita, tot i que li han d'amputar tres dits, viu vint anys més. En l'anàlisi d'aquesta obra, Antonio Ríos considera que el gest de Vassili representa «la fusió entre el cel i la terra, la fusió entre les diferències socials», i d'aquesta fusió neix la veritable compassió³⁹⁰. La relació entre Vassili i Nikita recorda la relació entre Ivan Ilitx i Guerràsım. Segons Mireille Zanuttini, el relat és una metàfora de com la mort dóna la vida, per això quan Vassili Andréievitx diu sí a la mort, diu sí a la vida. I d'aquesta manera Tolstoi expressa, amb tota la seva força, la idea lògica de la seva doctrina: quan l'home se sacrifica (viu per als altres en l'amor) esdevé més fort que la mort³⁹¹.

3. Aproximació al context filosòfic de *La mort d'Ivan Ilitx*

3.1 Esbós argumental de l'obra

Abans d'entrar pròpiament en l'anàlisi dels aspectes més filosòfics de *La mort d'Ivan Ilitx* presentem a grans trets l'argument de l'obra. Segons Gary R. Jahn, s'han fet i s'estan fent encara moltes interpretacions diferents de *La mort d'Ivan*

³⁸⁹ Ibídem. p. 90.

³⁹⁰ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 383.

³⁹¹ Zanuttini M. La mort donne la vie (Maître et serviteur). A: Tolstoi et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986. p. 89.

Ilitx, tot i que, a parer seu, l'obra té unes característiques bàsiques que s'han de tenir en compte en la seva lectura, i en remarca tres:

- 1) La novel·la és una obra devastadora contra les classes acomodades de finals del segle XIX a Rússia, a través d'un representant d'aquesta classe, Ivan Ilitx.
- 2) La novel·la és un exemple remarcable del realisme, però al mateix temps conté una certa anticipació de l'art simbòlic que va predominar a Rússia a finals del segle XIX i les primeres dècades del XX.
- 3) La novel·la és exemplar pel que fa a les preocupacions filosòfiques en la postconversió de Tolstoi i a la comprensió revisada de la missió de l'art i de l'artista³⁹².

Gary R. Jahn també fa una anàlisi interessant sobre la composició de l'obra. Divideix els dotze capítols en tres parts, de quatre capítols cadascuna³⁹³. Després de la introducció del primer capítol, del segon al quart es fa una descripció de la vida d'Ivan Ilitx des de la infància, les vicissituds de la seva carrera judicial, el casament, fins arribar a l'esclat de la malaltia, un període de més de quaranta anys. Del capítol cinquè al vuitè es presenta el desenvolupament de la malaltia, els intents per combatre-la i la consciència creixent de la proximitat de la mort, un període que comprèn uns quants mesos. Els últims quatre capítols, del novè al dotzè, relaten la decadència final del protagonista i l'agonia de la mort. Es tracta d'un període d'una mica més de quatre setmanes³⁹⁴. Jahn també il·lustra el paral·lelisme existent entre la temporalitat i l'espai. Del capítol segon al quart presenta el protagonista en el context de les seves peregrinacions professionals, de poble en poble, fins que el situa a la ciutat —com a premi a la seva promoció— en un elegant apartament que ell mateix adequa. Del capítol cinquè al vuitè es redueix l'espai de mobilitat, i Ivan queda confinat al seu estudi. El procés es completa a través

³⁹² Jahn GR, editor. Tolstoy's. op. cit. p. 3-4.

³⁹³ *Ibidem*. p. 24-26.

³⁹⁴ Grup 1 (capítols 1-4): 250-300 línies; Grup 2 (capítols 5-8): 140-150 línies; Grup 3 (capítols 9-12): 70-95 línies. [Jahn GR, editor. Tolstoy's. The Death of Ivan Il'ich. A Critical Companion. op. cit. p. 25]. Marie Sémon en el seu article «Temps i espai de la conversió en La mort d'Ivan Ilitx» també tracta la mateixa temàtica que Gary R. Jahn. [Sémon M. Temps et espace de la conversion dans La mort d'Ivan Ilitch. A: Institut d'Études Eslaves. Les récits de conversion. París: Institut d'Études Eslaves; 1998. p. 7-16].

dels últims quatre capítols, del novè al dotzè, al sofà del seu estudi en el qual mor. Així, doncs, a partir de l'esquema proposat per Jahn, resumim l'argument de l'obra.

3.1.1 De la infància a la malaltia

El primer capítol de la novel·la se situa al Palau de Justícia, on s'anuncia la mort d'Ivan Ilitx Golovín als seus companys de judicatura. Davant els comentaris formals, l'autor posa de manifest els pensaments interiors d'aquests funcionaris: «El fet mateix de tenir constància del traspàs d'un conegut provocava en tots, com sempre passa, una sensació d'alegria, perquè qui s'ha mort és ell, i no pas jo»³⁹⁵.

El relat continua donant protagonisme a la figura de Piotr Ivànovitx, company d'Ivan Ilitx, que va a donar el condol a casa del difunt, més per compromís que per cap altre motiu, ja que un cop és allí Piotr només pensa quan podrà marxar per anar a fer la partida de *vint*³⁹⁶ amb Schwars, un altre company. En la trobada de Piotr amb la vídua Prascóvia Fiódorovna, aquesta li demana «com podia aconseguir diners de l'Estat amb motiu de la mort del marit»³⁹⁷. Però Ivànovitx es limita simplement a criticar la gasiveria del govern. Seguidament saluda la resta de la família i aguanta la cerimònia. «No va mirar ni un sol cop el difunt [...] i va sortir dels primers»³⁹⁸. Gueràssim li dóna la seva pellissa, i estableix una breu conversa:

—Què, amic Gueràssim? —va preguntar Piotr Ivànovitx, per dir alguna cosa—. Et sap greu?
—És la voluntat de Déu. A tots ens passarà igual — va dir Gueràssim³⁹⁹.

En el segon capítol s'explica la història de la vida de l'home que havia mort als quaranta-cinc anys, sent membre de la magistratura. Es descriuen els seus orígens familiars i la seva etapa d'estudis a l'Escola de Jurisprudència:

³⁹⁵ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 10-11.

³⁹⁶ El *vint*, conegut també com *whist*, és un joc de cartes, que utilitza una baralla francesa de cinquanta-dues cartes, i enfronta dues parelles.

³⁹⁷ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 17.

³⁹⁸ *Ibidem*. p. 19.

³⁹⁹ *Ibidem*. p. 19.

A l'Escola de Jurisprudència ja era el que després seria tota la vida: un home capaç, alegre, bondadós i sociable, però rigorós amb el que considerava el seu deure, i considerava el seu deure tot allò que veien com a tal les persones situades dalt de tot⁴⁰⁰.

Ivan Ilitx surt de l'Escola de Jurisprudència com a funcionari de desena classe, i es posa a treballar com a ajudant del governador d'una província, en una plaça que li ha aconseguit el seu pare. Al cap de cinc anys li ofereixen el càrrec de jutge d'instrucció i ell accepta, tot i ser en una altra província. Al cap de dos anys coneix la seva futura esposa Prascóvia Fiódorovna Míkhel. Ella s'enamora d'Ivan Ilitx, ell no ho té tan clar, però al final decideix casar-s'hi:

Prascóvia Fiódorovna era d'una bona família noble, i més aviat bonica; tenia un petit patrimoni. [...] Es va casar per dues raons: feia el que li venia de gust, aconseguint una dona semblant, i al mateix temps feia el que la gent més ben situada considerava correcte⁴⁰¹.

El text narra la relació entre ells dos. Veiem com la felicitat matrimonial dura poc. Prascóvia Fiódorovna li exigeix que es quedi a casa amb ella i el tracta grollerament, i Ivan Ilitx

va comprendre que la vida conjugal, almenys amb la seva dona, no sempre contribuïa a fer l'existència més plaent i correcta, sinó al contrari, sovint la pertorbava, i que per això era indispensable protegir-se d'aquells trastorns⁴⁰².

A mesura que la vida familiar d'Ivan Ilitx es torna menys suportable, Ivan transfereix el centre de gravetat de la seva vida a la feina. Per això al cap de tres anys l'ascendeixen a fiscal adjunt. Després de set anys en aquella ciutat, el transfereixen a una altra província amb càrrec de fiscal. Malgrat que el sou és millor, a la seva esposa no li agrada el nou destí. La vida familiar cada cop es fa més complicada, sobretot davant la mort de dos fills. Tanmateix, en el nou destí hi estan set anys més. Durant aquest període mor un altre fill. A Ivan i Prascóvia encara els queda una filla de setze anys i un fill en edat col·legial.

⁴⁰⁰ Ibídem. p. 21.

⁴⁰¹ Ibídem. p. 25.

⁴⁰² Ibídem. p. 26.

En el tercer capítol es descriu l'ansia de la família per un nou trasllat amb l'objectiu de millorar la seva situació econòmica, ja que el fet de viure per sobre de les seves possibilitats ha portat a Ivan Iltx a contreure alguns deutes. Finalment el protagonista aconsegueix una nova plaça de cinc mil rubles de sou; fins aquell moment en cobrava tres mil cinc-cents. L'ascens professional dóna oxigen al matrimoni. Ivan Iltx troba un pis meravellós que ell mateix es cuida d'arreglar, però enmig del tràfec de la mudança pateix un fatídic accident:

Un dia es va enfilem a l'escala per ensenyar al tapisser, que no l'entenia, com volia un drapejat, li va fallar un peu i va caure, però, com que era un home fort i hàbil, es va agafar, i només va picar de costat amb la maneta de la finestra. El cop li va fer mal, però li va passar aviat⁴⁰³.

La caiguda de l'escala fou tan espectacular, que l'explica així a Prascóvia Fiódorovna: «Sort que he fet gimnàstica. Un altre s'hi hauria matat, però jo només em vaig donar un cop aquí; quan m'ho toco em fa mal, però ja em passarà, només és un blau»⁴⁰⁴. Quan ja no queda res per instal·lar en el pis comença a viure una situació d'avorriment. Ivan Iltx porta una vida rutinària de funcionari i home de família. Les tensions familiars, especialment amb la seva esposa, són habituals. El seu cercle d'amistats està format per la millor societat, el jove Petrishev, un jutge d'instrucció, comença a festejar la seva filla Lízanka. I així van vivint.

En el quart capítol comença la malaltia d'Ivan Iltx. Es narra com el protagonista de tant en tant té un gust estrany a la boca, i una molèstia al costat esquerra del ventre. Aquest malestar va augmentant i això li accentua el seu mal humor. Prascóvia Fiódorovna el troba insuportable. Al final Ivan Iltx li diu que està malalt i ella li exigeix que vagi al metge. Tanmateix el metge que l'atén no és gens clar en el diagnòstic, i Ivan Iltx arriba a la conclusió que el seu estat és greu. «I aquell dolor, sord, turmentador, que no s'aturava ni un moment, li semblava que adquiria, a causa de les paraules confuses del doctor, un altre significat, més seriós»⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Ibídem. p. 34.

⁴⁰⁴ Ibídem. p. 35.

⁴⁰⁵ Ibídem. p. 42.

El dolor no l'abandona i se sent molt rabiós. Visita un altre metge d'anomenada, però només aconsegueix fer créixer els seus dubtes. El funcionari, en aquest moment, pren consciència que li passa alguna cosa terrible, nova i tan seriosa, com mai li ha passat abans. I ell és l'únic que ho sap. La seva esposa el culpa de la malaltia que pateix i ell se sent una nosa per a tota la família. La seva feina al tribunal és un suplici, i hi ha dies que es troba tan malament que s'ha de quedar a casa, «i viure així, al caire de l'abisme, ho havia de fer tot sol, sense ningú que el comprenguéss ni que el planyés»⁴⁰⁶.

3.1.2 De la malaltia a la consciència de la proximitat de la mort

En aquest cinquè capítol es confirma la gravetat de la malaltia d'Ivan Ilitx per mitjà de la visita del cunyat. Després d'haver-lo observat, el familiar diu a Prascóvia Fiódorovna: «—Com que exagero? Que no ho veus, que és un home mort? Mira-li els ulls. No hi té llum»⁴⁰⁷.

Ivan Ilitx, que està realment preocupat per la reacció que ha vist en el seu cunyat i la conversa que ha escoltat entre els dos germans, decideix anar a visitar un altre metge, que li diu que aquesta «coseta» que hi ha a l'intestí cec es pot curar. Però tot i aquestes paraules encoratjadores per part del metge, Ivan Ilitx —en una situació de molt dolor— exclama:

L'intestí cec! El ronyó! —va dir-se—. No es tracta de l'intestí cec, ni del ronyó, sinó de la vida i... de la mort. Sí, la tenia, la vida, i ara se m'escola, se m'escola, i no la puc retenir. Sí. Per què m'he d'enganyar? Que no ho veu tothom, menys jo, que em moro, i que la qüestió és en quantes setmanes, o dies, o ara mateix? [...] «Quan ja no hi sigui què hi haurà? No hi haurà res. Aleshores, on seré, quan no hi sigui? És la mort de debò? No, no ho vull». [...] La mort. Sí, és la mort. I ells no ho saben, ni ho volen saber, i no em planyen⁴⁰⁸.

Ivan Ilitx sap què li passava, però, tot i la necessitat que té de compartir-ho, decideix no comunicar-ho a la seva esposa, perquè està convençut que no ho

⁴⁰⁶ *Ibidem.* p. 47.

⁴⁰⁷ *Ibidem.* p. 49.

⁴⁰⁸ *Ibidem.* p. 51.

entendria, i que no ho vol entendre, ja que s'ha generat una gran distància entre tots dos.

El sisè capítol presenta la desesperació d'Ivan Iltix davant la mort (*ella*), i el mateix protagonista s'aplica el sil·logisme de Kiesewetter: «Els homes són mortals, Gai és un home, per tant Gai és mortal». Ara Gai, l'home mortal, és ell, i procura allunyar aquest pensament fals, erroni i dolorós per d'altres d'agradables, però la realitat —plena de dolor i solitud— se li encara de nou. Enmig de la sala on havia caigut aquell dia es diu:

És veritat, doncs, que va ser aquí, per aquesta cortina que, com en un assalt, vaig perdre la vida. És possible? Que n'és de terrible i d'estúpid! No pot ser! No pot ser, però és.

Se n'anava al despatx i s'estirava i es quedava altre cop sol amb *ella*. Cara a cara amb *ella*, i sense poder fer res. Només mirar-/a i quedar-se glaçat⁴⁰⁹.

En el capítol setè ja es descriu la situació a partir del tercer mes de la malaltia. Ivan Iltix és plenament conscient que l'únic que desitja tothom és que els alliberi de les molèsties que els causa la seva presència, i al mateix temps ell es vol alliberar dels seus sofriments. En aquest capítol apareix la figura de Gueràssim, el criat que el cuida, el comprèn i l'únic que no menteix, perquè els metges, la família, les amistats, tots havien construït una gran mentida: que Ivan Iltix no es moria:

I aquella mentida el turmentava, el turmentava que no volguessin reconèixer allò que tothom sabia, i ell també, i en canvi l'enganyessin sobre la seva terrible situació i volguessin obligar-lo a ell mateix a prendre part en aquella mentida. [...] Aquesta mentida al seu voltant i dins d'ell mateix va enverinar, més que cap altra cosa, els últims dies de la vida d'Ivan Iltix⁴¹⁰.

Aquest apartat del capítol vuitè és especialment cru, perquè narra el gran patiment d'Ivan Iltix causat pel dolor implícit de la malaltia, el sofriment per l'angoixa davant la mort, la mentida constant del seu entorn, la culpabilitat que li genera Prascóvia Fiódorovna, la sensació de destorb en el festeig social de la seva filla. El jutge transmet amb veracitat el seu dolor i expressa amb molta

⁴⁰⁹ *Ibíd.* p. 57.

⁴¹⁰ *Ibíd.* p. 61,63.

força el seu desig de trencar amb aquella mentida i aclarir-ho absolutament tot, perquè ell ja no pot més:

Sempre el mateix dolor i sempre la mateixa por feien que res no fos ni més penós, ni més suportable. Sempre era pitjor. Van tornar a passar els minuts, les hores, sempre igual i sempre sense fi, i el final inevitable es feia cada vegada més aterridor⁴¹¹.

3.1.3 *Del deteriorament a la mort*

El capítol novè continua amb el relat escruixidor de la malaltia d'Ivan Iltix, el dolor, la solitud, el plor... i també la percepció de la crueltat de la gent i de Déu. Aquí el moribund sent la veu de l'ànima que l'interroga sobre la manera com ha viscut abans de la malaltia. I de la seva vida passada només en salva —com a quelcom agradable— la infantesa. La resta li sembla un absurd i una mesquinesa. I en aquest diàleg amb la seva «ànima», al final arriba la gran pregunta i la manca d'una resposta satisfactòria:

«Potser no he viscut com convenia?», se li va acudir de sobte. «Però com és possible, si ho feia tot tal com calia?», es deia a si mateix, i de seguida rebutjava l'única solució de l'enigma de la vida i de la mort, com una cosa absolutament impossible. [...] Per què, per què tot aquell horror? Però per més que hi pensés, no trobava la resposta. I quan se li acudia, com ho feia sovint, la idea que tot allò passava perquè no havia viscut com calia, immediatament recordava tota la correcció de la seva vida i allunyava aquella idea estranya⁴¹².

El capítol desè transcorre després de dues setmanes. Ivan Iltix ja no s'aixeca del sofà i continua patint molt en la més dura soledat. Tot i així, continua pensant en la qüestió irresoluble de sempre:

«Què és, això? De debò, que és la mort?» I una veu interior contestava: «Sí, de debò». «Per què aquest suplici?» I la veu responia: «Doncs perquè sí». Després d'allò, més enllà d'allò no hi havia res. [...] Esperava aquella caiguda terrible, el cop i la destrucció. «Resistir-s'hi és impossible —es deia—. Si almenys pogués comprendre per què! Però també és impossible. M'ho explicaria si pogués dir que no he viscut com calia. Però això sí que no es pot pas admetre», es deia a si mateix, recordant la

⁴¹¹ *Ibídem.* p. 71.

⁴¹² *Ibídem.* p. 74-75.

legalitat, la correcció i la dignitat de la seva vida. [...] «No hi ha explicació! El turment, la mort... per què?»⁴¹³.

En el capítol onzè, igualment dues setmanes després, tot i la petició de mà que havia fet Petrísxev i que era motiu d'alegria, Ivan Iltx continua gemegant de dolor, i es mostra irritat amb la seva família. Els metges havien informat que Ivan estava molt malalt i que calia donar-li morfina per alleujar els seus dolors, però per al malalt el més terrible són els seus sofriments morals per si la seva vida no havia estat viscuda «com calia». Aquest procés contempla una escena religiosa, forçada per Prascóvia Fiódorovna, la seva esposa:

La dona se li va acostar i li va dir:

—*Jean*, estimat, fes-ho per mi (per mi?). Això no et pot fer cap mal, i de vegades ajuda. De fet, no és res. Fins i tot les persones sanes sovint...

Ell va obrir uns ulls com unes taronges.

—Què? Combregar? Per què? No cal! Però, tanmateix...

Ella es va posar a plorar.

—Sí, amor meu? Cridaré el nostre capellà, és tan bon home...

—D'acord, molt bé —va murmurar ell.

Quan va venir el sacerdot i el va haver confessat, es va apaivagar, va sentir com un alleujament dels seus dubtes i en conseqüència dels seus sofriments, i va tenir un moment d'esperança. Va tornar a pensar en l'intestí cec i en la possibilitat de curar-lo. Va combregar amb llàgrimes als ulls⁴¹⁴.

L'últim capítol, el dotzè, comença amb el crit sofrent i esfereïdor d'Ivan Iltx, perquè ha arribat la seva fi. «A partir d'aquell moment va començar un crit ininterromput durant tres dies, que era tan terrible que no es podia sentir sense horror fins i tot a través de dues portes»⁴¹⁵. Un crit en el qual se sent: «No ho vull!», un crit contra la mort per no ser introduït en aquell «sac negre» per una força invisible i insuperable, engolit per aquell forat. Abans de la seva mort Ivan Iltx viu un moment de retrobament agradable amb el seu fill, l'únic membre de la família per qui sent cert afecte. I en plena agonia encara el tortura l'interrogant sobre «com calia haver viscut». I llavors arriba l'última escena, el final. La mort desapareix per donar pas a la llum.

—S'ha acabat! —va dir algú damunt seu.

⁴¹³ *Ibidem*. p. 76,78.

⁴¹⁴ *Ibidem*. p. 81.

⁴¹⁵ *Ibidem*. p. 83.

Ell va sentir aquestes paraules i les va repetir dins la seva ànima. «La mort s'ha acabat», es va dir. «Ja no hi és». Va aspirar aire, es va aturar a mig sospir, es va estirar i va morir⁴¹⁶.

3.2 Aproximació filosòfica a l'obra

3.2.1 El sentit filosòfic de la novel·la

Ja hem avançat que *La mort d'Ivan Ilitx* és la primera obra literària de Tolstoi després de la seva crisi existencial i està inspirada en la mort del jutge del tribunal de Tula, Ivan Ilitx Métxnikov. Tolstoi va treballar intensament en aquesta novel·la des de l'agost de 1885 al març de 1886, i en una carta al seu amic D. Urusov, datada del 22 d'agost de 1885, l'escriptor es refereix al seu projecte dient-li que «és el relat de la mort ordinària d'un home ordinari, explicada des del seu propi punt de vista»⁴¹⁷. Per a Martine de Courcel, *La mort d'Ivan Ilitx* és la postfase de la *Confessió* (descoberta de la vida veritable) i el prefaci de *La sonata Kreutzer* (fracàs de la vida conjugal i familiar). És una obra del segon període que, sens dubte, al·ludeix al canvi d'actitud de Tolstoi envers la mort.

Vladimir Nabokov, en el seu *Curs de literatura russa*⁴¹⁸, analitza *La mort d'Ivan Ilitx* des d'una visió filosòfico-literària, a partir de la comprensió del procés espiritual i religiós de l'escriptor rus. Per això explica que la filosofia tolstiana posterior a *Anna Karènia* queda simbolitzada per la idea de Déu, «Déu és en els homes i Déu és l'amor universal». Nabokov fa notar que cal tenir en compte les «dades espirituals per apreciar la filosofia del relat *La mort d'Ivan Ilitx*». Per això analitza com el nom del protagonista va lligat amb tota aquesta filosofia; Ivan és la forma russa de Joan, i Joan en hebreu significa «Déu és bo», «Déu és generós». Ilitx és un patronímic que vol dir «fill d'Ilià», versió russa del nom Elies, que en hebreu significa «Jahvè és Déu»⁴¹⁹.

⁴¹⁶ *Ibidem*. p. 85.

⁴¹⁷ Jahn GR, editor. Tolstoy's. The Death of Ivan Il'Ich. A Critical Companion. op. cit. p. 22.

⁴¹⁸ Nabokov V. Curso de literatura rusa. op. cit. 2010.

⁴¹⁹ *Ibidem*. p. 364.

Un cop fet aquest apunt sobre la importància de l'espiritualitat en Tolstoi, Nabokov assenyala de ple quin és el sentit real de *La mort d'Ivan Ilitx*:

En realitat aquesta no és la història de la Mort d'Ivan, sinó la història de la Vida d'Ivan. La mort física que es descriu en el relat forma part de la vida mortal, no és sinó la última fase de la mortalitat. Segons Tolstoi, l'home mortal, l'home personal, l'home individual, l'home *material*, va recorrent el seu camí material envers la galleda de les escombraries de la naturalesa; i segons Tolstoi, l'home *espiritual* retorna a la regió sense núvols del Déu-amor universal, aquesta morada de felicitat neutra tan pròpia dels místics orientals. La fórmula tolstoiana és: Ivan va viure una mala vida, i atès que una mala vida no és altra cosa que la mort de l'ànima, Ivan va viure una mort en vida; i atès que més enllà de la mort hi ha la llum viva de Déu, Ivan morí naixent a una nova Vida, a una Vida en majúscula⁴²⁰.

Wladimir Troubetzkoy, en l'article «La mort d'Ivan Ilitx, de la no-vida a la no-mort» es mostra convençut, en el mateix sentit que Nabokov, que la novel·la és un relat sobre la vida: «Lev Tolstoi, en *La mort d'Ivan Ilitx*, no diu res sobre la mort: és del ben morir que ell parla, no de la mort»⁴²¹. I assenyala així el sentit de l'obra:

Quina és aquesta lliçó de la mort, aquesta lliçó muda, aquesta lliçó tàcita que un Ivan Ilitx mort sembla donar als vivents? Aquella que suporten menys bé, una lliçó de vida, una lliçó sobre la vida. Quan Tolstoi pinta la mort, de fet està cercant el sentit de la vida. Contràriament a allò que una falsa lectura ens fa creure, no hi ha res de metafísic en la mort d'Ivan Ilitx⁴²².

En la interpretació de Nabokov, el novel·lista fa una associació entre la mala vida i la mort. Per això d'una vida com la d'Ivan Ilitx només se'n pot narrar la mort —física o moral— no hi ha res més a destacar. I com més buida i ociosa ha estat aquesta vida, més creix l'ansia per sobreviure i combatre la mort, «al no reconèixer la mort i el sofriment com essència de la vida farà que al sobrevenir la mort i el dolor, tota l'angoixa es centri en un mateix, per la raó que no hi ha hagut més que 'un mateix'»⁴²³. La malaltia d'Ivan Ilitx, com recorda Troyat, és l'inici d'una angoixa sense retorn.

⁴²⁰ Ibídem. p. 364-365.

⁴²¹ Troubetzkoy W. *La mort d'Ivan Ilitch: De la non-vie à la non-mort*. A: Institut d'Études Esclaves. *Les récits de conversion*. París: Institut d'Études Esclaves; 1998. p. 18.

⁴²² Ibídem. p. 19.

⁴²³ Ríos A. *Lev Tolstoi. Su vida y su obra*. op. cit. p. 374.

Ivan Ilitx és un representant de la burgesia europea de finals del segle XIX, un home mediocre, un funcionari complidor i escrupolós, sense ideals ni plantejaments, desproveït de religió, però que té alguns principis heretats dels pares (no roba, no és corrupte, no enganya la seva dona, viu de forma honesta...). És un home mancat de pensament propi, que viu la seva vida d'una manera mecànica i automàtica, tal com està establert en la gent de la seva classe social. Es tracta d'una vida, com diu Rolland, lamentable i risible:

Una vida (com la de tants milers) amb ambicions grotesques, tristes satisfaccions d'amor propi que no aporten cap plaer —«tot abans que passar el captard sol o amb la seva esposa»—, les decepcions de la carrera, els privilegis il·lícits que amaguen la veritable felicitat: el *vin*. I aquesta vida ridícula es perd per una raó encara més ridícula: la caiguda d'una escala un dia que Ivan volia penjar una cortina a la finestra de la sala d'estar⁴²⁴.

Rolland afirma que la vida del jutge «es perd per una raó ridícula: la caiguda d'una escala»⁴²⁵, però Nabokov, des de la perspectiva tolstiana de la vida autèntica, considera que Ivan Ilitx ja era mort abans de penjar la cortina. Perquè la vida mediocre i hipòcrita que descriu Rolland és, precisament, el que Nabokov anomena «la mort en vida». Per això, davant l'associació «mala vida = mort» no ha de sorprendre que l'autor jugui intencionadament amb l'estructura de l'obra situant el final (la mort d'Ivan Ilitx) al principi del relat, «el primer capítol correspon cronològicament al final (la mort) de la història de l'heroi»⁴²⁶, perquè el jutge ja és mort moralment molt abans que el sorprengui la seva mort física. Aquesta distinció entre el que representa «la vida» i «la vida autèntica» havia passat totalment inadvertida a aquest funcionari gris mentre gaudia de bona salut. I és, precisament, quan es posa malalt, quan sent la veu de la mort, que es pregunta amb molta força si la seva vida ha estat simplement «una vida» o «una vida autèntica».

⁴²⁴ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 137-138.

⁴²⁵ En aquest mateix sentit Luis Guerrero escriu: «[Ivan Ilitx] finalment comprèn que aquelles coses que no volia perdre havien estat durant gran part de la seva existència el mitjà per a perdre la seva vida. Paradoxalment, el que constituïa la seva seguretat davant la vida havia estat la seva ruïna». [Guerrero Martínez L. La experiencia literaria de la muerte. En torno a la muerte de Iván Ilich de León Tolstói. La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México. 2008;60:33.

⁴²⁶ Barros Garcia B. La sublimación de la muerte en una sociedad en crisis: semiotización del conflicto social en *La muerte de Ivan Ilich*. A: Krésova N, editor. Lev Tolstói en el mundo contemporáneo. Granada: Comares; 2011. p.118.

Ivan perd «la vida» en un accident amb una escala. L'escala podria simbolitzar perfectament el desig d'ambició del jutge, el desig d'arribar molt amunt, o d'escalar molt enlaire, en la seva vida vulgar i ordinària i, precisament, quan és a dalt de tot li arriba la mort. La caiguda de l'escala és el punt d'inflexió més important de la seva vida, el moment en el qual sorgeixen les grans preguntes sobre el passat i sobre el futur. Per això recorda com ha estat viscuda la seva vida i es pregunta per què l'assalt de la mort és inevitable.

En recordar el que ha estat la seva vida, només troba espurnes de felicitat en la infantesa; després de la infantesa s'adona que, pensant-se triomfar, ha cultivat la infelicitat i el fracàs. Eduardo Dargent posa en relleu com Tolstoi, a través del personatge principal, transmet la influència de Rousseau sobre la visió dels més menuts:

La infància d'Ivan Iltx és feliç perquè, com creia Tolstoi, els nens poden veure i sentir la veritat. Al ser educat, Ivan Iltx perd tot aquest pòsit, es converteix en un exemple perfecte de tot el que Tolstoi considera innecessari i banal, i amb això, perd les certeses. D'aquí la pena que sent en veure el seu fill i la pau en recordar els episodis de la seva vida de nen⁴²⁷.

És més, Tolstoi, reconeix la grandesa dels més petits, quan relata que una hora abans de la mort d'Ivan Iltx el seu fill petit s'escapoleix, sense fer soroll, on era el seu pare i s'acosta al seu llit. Llavors, la innocència i la bondat de l'infant, transformen Ivan Iltx, «El moribund no parava de cridar desesperadament, agitant els braços. La seva mà va topar amb el cap del noi. El fill la va agafar, la va estrènyer contra els seus llavis i es va posar a plorar»⁴²⁸. És una escena on Tolstoi reproduïx, fil per randa, el que Jesús havia dit, «Deixeu que els infants vinguin a mi. No els ho impedi, perquè el Regne de Déu és dels qui són com ells» (Mc 10, 14).

Sobre el procés de mort, Henri Troyat afirma que *La mort d'Ivan Iltx* és una doble novel·la, «la del cos que es descompon i la de l'ànima que es

⁴²⁷ Dargent E. León Tolstoi y su pensamiento político: una interpretación de «La muerte de Iván Ilich». Themis. 1998;39:308.

⁴²⁸ Tolstoi L. La mort d'Ivan Iltx. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 84.

desperta»⁴²⁹. Aquesta idea també la comparteix Ann Pasternak, i l'expressa d'una manera molt filosòfica: «Mentre la malaltia li robava la dignitat física, la moral que anava pendent avall es refà gradualment»⁴³⁰. Benamí Barros ve a dir el mateix: «I la mort, com estadi final de la *declinatio*, serà el moment culminant per a la renovació de l'individu, lloc sacre per a la lucidesa de la consciència»⁴³¹. El francès Dominique Fache s'alinea en aquest mateix posicionament:

La mort és el xoc que allibera Ivan Ilitx d'una vida que porta els estigmes d'una mort encara pitjor: la de l'ànima. La societat amb les seves lleis dictades únicament per l'interès i el profit, la vanitat i l'aparença, condemnen l'home a la destrucció del seu ésser espiritual⁴³².

La vida burgesa, caracteritzada per viure «per a si mateix», s'oposa a la vida autèntica, la vida viscuda «per als altres». Per a Tolstoi, tal com es posa de manifest en *La mort d'Ivan Ilitx*, qui opta per aquesta vida inautèntica o «per a si mateix», opta per viure en una gran mentida. En aquesta obra, com a *Tres morts*, la mentida sorgeix arreu i és la causa de la infelicitat humana. Romain Rolland sintetitza així el que representa la mentida en el conjunt d'aquesta obra:

Mentida de la vida. Mentida de la malaltia. Mentida del metge sa, que sols pensa en si mateix. Mentida de la família, a la que la malaltia degrada. Mentida de l'esposa, que fingeix disponibilitat i calcula com viurà quan el seu marit hagi mort. Mentida universal a la que sols s'oposa la veritat d'un criat compassiu que no intenta ocultar al moribund el seu estat, i fraternalment, l'ajuda⁴³³.

El mugic jove, Gueràssim⁴³⁴, que l'escriptor ja havia anticipat a *Tres morts*, és la representació de la senzillesa i de la generositat, l'encarnació del viure «per

⁴²⁹ Ringaila Salys, en el seu treball «Senyals en el camí de la vida: La mort d'Ivan Ilitx» ofereix una anàlisi molt interessant per entendre la interrelació entre els plans físic i espiritual del protagonista de l'obra que es presenta en la novel·la, també en la línia que «la degeneració física comporta una renovació espiritual». [Salys R. Signs on the Road of Life: The Death of Ivan Ilich. A: Jahn GR, editor. Tolstoy's. The Death of Ivan Il'Ich. A Critical Companion. Evanston: Northwestern University Press; 1999. p. 102-116].

⁴³⁰ Tolstoy L. The Death of Ivan Ilyich and Master and Man. op. cit. p. xxii.

⁴³¹ Barros Garcia B. La sublimación de la muerte... op. cit. p. 118.

⁴³² Tolstoi. La Mort d'Ivan Ilitch suivi de Maître et serviteur et de Trois morts. op. cit. p. X.

⁴³³ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 138.

⁴³⁴ M. Lieskov considera que la idea de crear el mugic Gueràssim en *La mort d'Ivan Ilitx*, prové de Dostoievski. Ho explica així: «L'autor de *Crim i càstig* freqüentava la casa de la viuda del poeta comte

als altres», de l'amor al proïsme, tan propi del pensament moral de Tolstoi. Gueràssim, en contrast amb les classes riques, mostra una altra manera de viure, basada en l'autenticitat, que defuig el luxe, l'aparença, la superficialitat i la mentida. Amarat de simplicitat, viu per als altres i accepta la mort com un fet natural de la vida. A propòsit del mugic Antonio Ríos comenta: «Viure per la mort, és viure per la vida, doncs en l'amor i en la compassió que s'estenen més enllà d'un mateix consisteix el secret de la vida ben viscuda»⁴³⁵. Gueràssim ajuda Ivan Ilitx a comprendre que el sentit de la vida consisteix en l'oblit de si mateix per dedicar-se als altres, i en assolir el veritable sentit de la vida, en paraules d'Elena Aparicio, desapareix la foscor de la mort⁴³⁶. La bondat, personificada en el mugic, li produeix una mena d'il·luminació espiritual. S'adona que l'únic que pot fer Ivan Ilitx per als altres és morir, per deixar de ser una càrrega per a tota la família, i per alliberar-se ell mateix dels patiments físics i morals.

El procés de la malaltia i de la mort del jutge Ivan són narrats per Tolstoi amb tanta força i intensitat, que si no es fa una lectura atenta i profunda poden eclipsar l'altre gran protagonista de l'obra, Gueràssim. Aquest encarna el model tolstí d'*home religiós*, que posa al centre de la seva vida, contràriament al que havia estat la vida d'Ivan Ilitx, la compassió i l'amor als altres. En la novel·la, com en la vida real de la Rússia de Tolstoi, els més simples, els més humils, els qui passen més desapercibuts, són els éssers més importants, i els qui més poden ensenyar, a través de la compassió, què és realment la «vida autèntica». El professor George J. Gutsche té molt present que la filosofia de la compassió de Tolstoi, molt arrelada en els seus escrits religiosos, es filtra de

Aleksis Tolstoi, on es reunien diversos literats. Un vespre, la conversa versava sobre la diferència dels costums russos i europeus i una de les senyores que participava en la conversa manifestà que no veia en què els russos es diferenciaven tant dels altres pobles i fossin superiors a ells. Dostoievski replicà: si no ho veieu, aneu a trobar el vostre 'mugic de cuina' i ho sabreu, us ho ensenyarà tot. La dona va insistir, però què vol dir 'tot'. Dostoievski respongué: 'viure i morir'. La dona considerà que la resposta era vague i va insistir en preguntar què li ensenyaria el mugic, però Dostoievski va considerar que no havia de dir res més. L'anècdota, aquesta 'nova sortida' de l'escriptor, va córrer per tots els salons de Sant Petersburg i de Moscou, i encara se'n parlava en el moment de l'aparició de *La Mort d'Ivan Ilitx* i hom reconegué de seguida en el 'mugic de cambra' de Lev Tolstoi, el 'mugic de cuina' de Dostoievski. [Halperine E. Preface. A: Tolstoi L. La mort. 8a ed. París: Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs; 1887]. Aquesta admiració o amor pels mugics tampoc passà per alt a Lenin, que en una ocasió digué a Gogol: «abans d'aquet comete no hi havia mugics autèntics en la nostra literatura». [Corbet Ch. La literatura rusa. op.cit. p. 138].

⁴³⁵ Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. op. cit. p. 378.

⁴³⁶ Aparicio E. L.N. Tolstói. op. cit. p. 44.

ple en la novel·la. «L'actitud moral més sublim de la compassió, el passar de mirar-se un mateix cap els altres, l'estar atent i el sentir-se implicat en els sofriments dels altres, són emfatitzats repetidament en el text»⁴³⁷. Fins i tot arriba a afirmar que la virtut de la compassió en *La mort d'Ivan Ilitx* és l'aspecte al qual Tolstoi acaba donant primacia:

Un valor clarament presentat en *La mort d'Ivan Ilitx* és la compassió, i no hi ha cap dubte que la defensa moral de la compassió pel sofriment dels altres posat com a exemple en aquesta història és allò a què Tolstoi més tard va donar preferència en el seu assaig⁴³⁸.

La idea central del pensament de Tolstoi és l'amor, el viure per als altres, i la compassió és, precisament, l'expressió més clara d'aquest amor. Gueràssim viu segons l'ideal de l'amor, qui se n'allunya, com l'esposa, la filla, no hauria d'entrar en contacte amb els altres, perquè això els genera un dany. Tolstoi continuarà desenvolupant aquesta idea en moltes altres obres, per exemple, a *Resurrecció* hi llegim:

Cal tractar amb amor els éssers humans, de la mateixa manera que s'ha d'anar en compte amb les abelles, perquè en cas contrari se les perjudica a elles i un hom es perjudica a si mateix. No pot ser d'una altra manera, perquè l'amor mutu entre els humans és la llei bàsica de la vida. [...] Si no sents afecte pels homes, ocupa't del que sigui, però no d'ells⁴³⁹.

Per concloure aquest apartat sobre el sentit filosòfic de *La mort d'Ivan Ilitx*, és important destacar que Tolstoi escriu aquesta novel·la després de la publicació de *Què és l'art?*, obra en la qual confereix a l'art una nova missió. *La mort d'Ivan Ilitx* ja no pot ser considerada, doncs, com un relat estètic de ficció destinat únicament a l'entreteniment, sinó que es percep amb claredat que l'escriptor assumeix un compromís pedagògic i moral amb el lector. «La narrativa de Tolstoi no és un art pur, dedicat al gaudi estètic, sinó més aviat un art moral, que tracta les qüestions ètiques»⁴⁴⁰. Per això a través d'aquest relat l'autor vol projectar el lector a una reflexió filosòfica sobre la vida i la mort, un tema fonamental del seu pensament. José María Sánchez anota bé aquesta

⁴³⁷ Gutsche GJ. *Moral Fiction: Tolstoy's Death of Ivan Il'ich*. A: Jahn GR, editor. *Tolstoy's. The Death of Ivan Il'ich. A Critical Companion*. Evanston: Northwestern University Press; 1999. p. 74.

⁴³⁸ *Ibidem*. p. 59.

⁴³⁹ Tolstoi L. *Resurrección*. Madrid: Alianza; 2010. p. 515.

⁴⁴⁰ Aparicio E. L.N. Tolstói. op. cit. p. 18.

intenció moral de l'obra, i posa de manifest en aquest sentit que la figura d'Ivan Iltx és una figura simbòlica, no és simplement el personatge fred i distant d'un relat, sinó que és una idea que s'encarna perquè ens vol ajudar a viure millor⁴⁴¹. O com apunta Marie Sémon, «Tolstoi exhorta els homes a ressuscitar la seva ànima morta». I és que després de la seva crisi espiritual, l'escriptor rus considera que només hi ha un art, una literatura vàlida, la que transforma interiorment, per construir, prenent les seves pròpies paraules, el Regne de Déu a la terra.

3.2.2 *L'obra com a mitjà de crítica social*

Hem vist en l'apartat anterior que *La mort d'Ivan Iltx* és una novel·la amb un rerefons filosòfic sòlid i interessant sobre la recerca del sentit de la vida autèntica; l'única forma de vida capaç de viure per als altres i naturalitzar el fet inevitable i universal de la mort. Però, al mateix temps, aquesta obra ofereix una crítica social ferotge contra la societat burgesa de finals del segle XIX. Lev Tolstoi esdevé, amb habilitat, encara que des de la seva posició d'aristòcrata convers, l'acusador d'aquesta societat moderna on les classes acomodades viuen en el luxe, l'egoisme, l'aparença, la hipocresia, la covardia i la mentida, i preconitza com aquest tipus de vida ordinària i mediocre condueix a la mort moral. Luis Guerrero recorda que en *La mort d'Ivan Iltx* la crítica social segueix dos camins, «el primer és el de la insensibilitat social davant la mort dels altres, i el segon és el de la vida d'una persona que reflecteix el buit al qual habituen els convencionalismes socials»⁴⁴².

Quan Tolstoi escriu aquest relat de ficció ja havia produït la major part de les seves grans obres de pensament filosòfico-religiós: *Confessió*; *Crítica de la teologia dogmàtica*; *Concordança i traducció dels quatre Evangelis*; *Quina és la meva fe?* Davant de tanta concentració d'idees i de pensament, el filòsof de Iàsnia Poliana decideix, en una acció pedagògica, escriure una novel·la — aparentment simple, només aparentment!— per encarnar en el magistrat Ivan Iltx les idees teòriques que havia anat desenvolupant en contra de l'alta

⁴⁴¹ Tolstói L. La muerte de Ivan Ilich. Historia de un caballo. op. cit. p. 16,18.

⁴⁴² Guerrero Martínez L. La experiencia literaria de la muerte. op. cit. p. 29.

societat russa de la seva època. Prèviament, a *Anna Karènina*, l'autor ja havia deixat palesa la seva preocupació per la situació social, i en fa una crítica constant. En aquesta conversa entre els germans Nikolai i Konstantín Levin es veu com els «capitalistes, terratinents, comerciants», és a dir, les classes riques són les opressoras dels «treballadors i els mugics»:

Ja saps que el capital aixafa el treballador. Els nostres treballadors, els mugics, suporten tot el pes del treball, i per més que s'esforcin no poden sortir del seu estat de bèsties de càrrega. Els capitalistes els arrabassen tots els beneficis del salari amb els quals podrien millorar la seva situació, donar-se els lleures necessaris per a instruir-se. I la societat és feta de tal manera que, com més treballaran més beneficis obtindran els comerciants, els terratinents, i ells seran sempre unes bèsties de càrrega. Aquest ordre de coses cal canviar-lo⁴⁴³.

Per fer més dura la crítica social, busca el contrast i enalteix la senzillesa i la bondat de les classes esclavitzades per la burgesia, considerant que els oprimits són els qui, en viure per als altres, descobreixen la vida autèntica i, enmig de la misèria més extrema i més punyent, simbolitzen la veritat, l'amor i la compassió. A través d'aquesta forma de vida tan humil, s'integra la mort com a quelcom totalment natural. En aquest sentit, es reprèn de nou la idea d'Antonio Ríos, per ressaltar les virtuts dels camperols en relació amb la vida i la mort:

Tenint en compte la mort com essència de la vida, compadirem més la mort, el dolor, la soledat i el buit de l'altre. Aquesta assumptió de la mort, sumada a la vida desenfrenada i alegre que pot viure's en la primera infància, és el secret per mitigar el sofriment i la soledat radical en la que viu l'ésser humà. Viure per la mort implica compadir el proïsme. Tolstoi fa seves les paraules del seu tan llegit Schopenhauer: «El millor home és qui estableix la menor diferència entre si mateix i els altres, als que no considera com un absolut no-jo, mentre que pel malvat aquesta diferència és enorme i fins i tot absoluta». D'aquesta forma, viure per a la mort, és viure per a la vida, doncs en l'amor i la compassió que s'estenen més enllà d'un mateix consisteix el secret de la vida ben viscuda⁴⁴⁴.

El mugic Gueràssim és qui encarna el pol contrari al de la vida burgesa representada per Ivan Iliix. Per a l'autor de la novel·la, el magistrat és un buròcrata que, envoltat de luxe i aparença social, cau en la trampa de la

⁴⁴³ Tolstoi L. *Anna Karènina*. Barcelona: Proa; 2005. p. 105.

⁴⁴⁴ Ríos A. *Lev Tolstoi. Su vida y su obra*. op. cit. p. 377-378.

comoditat i la insensibilitat envers els altres. Esdevé així còmplice de la injustícia social, malgrat que el mateix Ivan Iltx consideri que ha complert amb correcció amb els principis morals dictats i heretats de la seva classe social. En la novel·la es constata àmpliament com ha estat la vida d'Ivan Iltx, però en canvi, a diferència de *Tres morts*, diu poca cosa de la vida de Gueràssim, tot i ser un personatge molt important en l'obra. Així Marianne Gourg defensa que «Gueràssim no és un personatge secundari. Ell és present a les primeres pàgines per anunciar la llei de Déu i de la natura [...] Gueràssim encarna en aquesta novel·la l'home rus senzill, sortit del poble, proper a la natura i a la fe popular »⁴⁴⁵.

En *La mort d'Ivan Iltx* veiem, meravellosament descrita, la seva tasca en l'atenció al seu amo moribund, ja que en Tolstoi és habitual que els personatges més amables, els que més ensenyen, són els éssers socialment més maldestres; homes i dones que converteixen la seva aparent ignorància en saviesa de vida. Recordem, per exemple, com en la novel·la *Anna Karèнина*, en la trobada de Konstantín Levin amb Fiódor, aquest, un camperol senzill, explica al comte el relat de dues persones, una d'egoista que oblida Déu i una de generosa que té present Déu. La narració del mugic canvia la vida de Levin, perquè «ha comprès el sentit de la vida, ha adquirit aquest 'alegre coneixement, comú d'ell i el mugic, que dóna tranquil·litat a la seva anima'»⁴⁴⁶.

La crítica social que Tolstoi desenvolupa en *La mort d'Ivan Iltx* parteix de la relació amo (Ivan Iltx) i criat (Gueràssim), concebuda com l'eix bàsic de l'estructura social, de tipus feudal, que era dominant a Rússia durant el segle XIX. En aquest aspecte podríem referir-nos, en certa manera, a la dialèctica de l'amo i l'esclau que Georg Wilhelm Friedrich Hegel desenvolupa en la *Fenomenologia de l'Esperit* (1807), en la qual l'esclau renuncia al seu desig per satisfer l'afany de dominació de l'amo, però, a la vegada, l'amo existeix (autoconsciència) en la mesura que l'esclau el reconeix (una altra autoconsciència). Aquí comença la lluita a mort pel prestigi i el reconeixement.

⁴⁴⁵ Gourg M. La nature et le corps dans La mort d'Ivan Ilich. A: Institut d'Études Eslaves. Les récits de conversion. París: Institut d'Études Eslaves; 1998. p. 33.

⁴⁴⁶ Corbet Ch. La literatura rusa. op. cit. p. 148.

Qui tem morir es converteix en esclau, l'altre és «reconegut» com a senyor i treballa per a ell. Segons Hegel, en aquesta relació entre amo i esclau, s'intercanvien els papers:

Ser l'«amo» és una trampa mortal; el «reconeixement» de l'esclau no té cap valor, atès que no és un home lliure; a més l'esclau s'interposa entre l'amo i el món, de tal manera que l'amo —que no treballa— perd tot contacte amb la realitat. En canvi, l'esclau aconseguirà la seva llibertat per mitjà del treball, encara que després d'una llarga evolució històrica. Així, Hegel és el primer que afirma el valor del treball per a la constitució de l'essència de l'home⁴⁴⁷.

De tota manera, l'escriptor rus, a través de Gueràssim, vol anul·lar totes les dicotomies de la condició humana. Per això en el mugic de la novel·la «salut i malaltia, joventut i vellesa, vida i mort, es troben intrínsecament mesclades, i totes les consideracions socials abolides»⁴⁴⁸. Tolstoi, contraposa un conjunt de dualitats amb l'objectiu que siguin superades, per aquesta raó la relació enfrontada entre classes socials condueix a altres dualitats conceptuals dins de la crítica moral de Tolstoi. Mentre Ivan Iliix representa la vida artificial viscuda «per un mateix» Gueràssim és el model de la vida veritable viscuda «per als altres». Per al magistrat, l'important és la satisfacció dels plaers sensibles (cos), per al camperol la vida consisteix a cultivar la moralitat (ànima). Ivan Iliix encarna la consciència positivista que s'allunya de Déu; en canvi, Gueràssim personifica la consciència espiritual que viu de cara a Déu. El jutge representa la vida urbana (artificial i perversa) i el mugic la vida natural (sana i moral).

Sobre aquest darrer contrast, cal subratllar que per al novel·lista rus la naturalesa té un valor espiritual molt important; tota la seva vida anirà lligada al desig de defugir la ciutat per viure enmig de la natura⁴⁴⁹:

⁴⁴⁷ Tejedor C. Història de la Filosofia en el seu marc cultural. Barcelona: Cruïlla; 1995. p. 351.

⁴⁴⁸ Gourg M. La nature et le corps... op. cit. p. 33.

⁴⁴⁹ «El primer epíleg de *Guerra i pau* confirma aquesta identificació de la vida en el camp amb 'la vida bona'. [...] A *Anna Karènina* el contrast entre la ciutat i el camp és, evidentment, l'eix entorn al qual gira l'estructura moral i tècnica de la novel·la». [Steiner G. Tolstói o Dostoievski. op. cit. p. 100]. També cal recordar la influència de Rousseau en aquest aspecte: «Tot allò que no tenim quan naixem i que necessitem quan som grans, ens ho dona l'educació. Aquesta educació ens ve de la natura, o dels homes o de les coses [...] Ara bé, d'aquestes tres educacions diferents, la de la natura no depèn pas de nosaltres; la de les coses només en depèn en certs aspectes. La dels homes és l'única de la qual som veritablement els amos». [Rousseau JJ. *Emili o de l'educació*. Vic: Eumo; 1985. p. 8-9]. Emmanuel Waegemans en la comparació entre Tolstoi i Dostoievski diu: «Els dos van buscar la inspiració i la realitat en llocs

Tolstoi, com a conseqüent dualista que era, dibuixa un contrast entre la vida urbana, convencional, artificial, falsa, intrínsecament vulgar, superficialment elegant, i la vida de la naturalesa, aquí personificada per Gueràssim, un jove camperol net, tranquil, d'ulls blaus, que és un dels criats més humils de la casa, el que fa les tasques més desagradables, però les fa amb una indiferència angèlica. Ell personifica la bondat natural dins de l'esquema tolstói, i per tant està més a prop de Déu. Primer apareix com encarnació de la naturalesa veloç, de passos suaus i vigorosos. Gueràssim comprèn i compadeix al moribund Ivan, però el compadeix amb lucidesa i desapassionadament⁴⁵⁰.

El 1886, paral·lelament a *La mort d'Ivan Ilítx*, Lev Tolstoi també va escriure *Quanta terra necessita un home?*, una paràbola sobre l'ambició cega d'un camperol per aconseguir més terres i enriquir-se. Aquest breu relat que, James Joyce valorava com el millor conte de l'escriptor rus, comença amb una discussió verbal entre dues germanes, la germana gran, que estava casada amb un comerciant i vivia a ciutat, i la germana petita, que era l'esposa d'un camperol:

Mentre prenien te, la gran no feia més que elogiar la vida de la ciutat. [...] La germana petita, que se sentí dolguda, començà a menystenir la vida dels comerciants, realçant la dels camperols.

—No canviaria la meua vida per la teua. La nostra existència és gris, però no coneixem la por.[...] A la ciutat viviu entre un sèrie de temptacions. Avui esteu bé, però potser demà el diable tempti el teu marit amb les cartes, el vi o qualsevol altra cosa per l'estil. [...] Quan hom s'acostuma des de petit a treballar la mare terra, cap tonteria no se li pot beure l'enteniment⁴⁵¹.

Prèviament a *Quanta terra necessita un home?*, a *Els cosacs* ja havia exalçat la fusió de l'home amb la naturalesa a través d'Olenin, un jove aristòcrata que, fastiguejat de la vida mundana, se'n va al Caucas a buscar la felicitat, i allí, enmig de la gent que viu a la muntanya «reconeix finalment que la felicitat no consisteix en les satisfaccions del 'jo', sinó en la fusió íntima de l'ànima amb la naturalesa i l'amor al proïsme»⁴⁵². Charles Corbet, en referència a *Els cosacs*, ens diu que en aquesta obra s'hi veu:

diferents: Dostoievski en la selva immunda de la gran ciutat mentre que Tolstoi es refugiava en el camp». [Waegemans E. Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande. op.cit. p. 251].

⁴⁵⁰ Nabokov V. Curso de literatura rusa. op. cit. p. 370.

⁴⁵¹ Tolstói L. Cuánta tierra necesita el hombre y otros cuentos. Madrid: Alianza; 2014. p. 344-345.

⁴⁵² Corbet Ch. La literatura rusa. op. cit. p. 141.

L'expressió del sentiment de la naturalesa, aquesta mare incomparablement superior a la cultura, instrument que una societat artificial utilitza per esborrar aquella; també són admirables els retrats dels «fills de la naturalesa», éssers senzills i moralment verges⁴⁵³.

Per al novel·lista rus, Gueràssim és el mediador entre la natura i la humanitat deformada per la civilització, un personatge ideal. A parer de Marianne Gourg, la idealització del mugic esdevé ambigua: «Guérassim és una figura de l'utopia que presta al bon salvatge de Rousseau els trets idealitzats del pagès rus. Per molt interessant que sigui, és precisament aquesta dimensió utòpica el que afebleix la credibilitat del personatge de Gueràssim»⁴⁵⁴.

La dualitat oposada entre les dues classes socials és l'expressió més clara entre dues formes de viure i de morir. El Tolstoi moralista desemmascara una forma de viure inautèntica per generar un canvi cap a la vida autèntica, però en el transcurs de l'obra no hi ha absolutament cap pista de com s'esdevé aquest pas. Aquesta *conversió* de la vida a la vida autèntica. És una novel·la plenament actual, però buida d'indicacions per ressorgir de la «mort moral», pròpia de l'època tolstiana i pròpia de qualsevol època històrica.

3.2.3 La mort d'Ivan Ilitx com a crítica a la medicina

El Tolstoi religiós és molt dur contra la ciència en general, i al llarg de la seva obra dedica moltes pàgines a combatre el que ell anomena una «superstició moderna». Fixem-nos amb quina agressivitat s'expressa davant de la ciència i els científics:

Els predicadors d'aquesta doctrina realitzen esforços extraordinaris [...] per distreure la gent de les qüestions essencials, religioses, dirigint la seva atenció a tonteries diverses com l'origen de les espècies, l'anàlisi espectral, la naturalesa de la ràdio, la teoria dels números, els animals antediluvians i altres estupideses innecessàries. [...] I es burla d'aquests «servents de la ciència que, de la mateixa manera que els servents de l'Església, es persuadeixen i persuadeixen els altres de què salvaran la humanitat i creuen en la seva infal·libilitat, i mai es posen d'acord entre ells, i són a la nostra època, com l'Església ho fou en el seu moment, la causa principal

⁴⁵³ Ibídem. p. 141.

⁴⁵⁴ Gourg M. La nature et le corps... op. cit. p. 33-34.

de la ignorància i l'agosament, ja que han rebutjat l'únic que podia unir a la humanitat: la consciència religiosa»⁴⁵⁵.

Ja hem vist en el desenvolupament d'aquest treball que aquesta idea d'anar contra la ciència Tolstoi la sosté fins i tot en el llit de mort, quan escriu la carta de comiat al seu fill Serguei, alertant-lo que no es deixi seduir per la ciència, perquè aquesta no respondrà mai a les qüestions fonamentals de la seva existència.

L'aversion envers la ciència és correspon també amb una aversion a la medicina. La seva obra, en general, està farcida de comentaris despectius contra els metges, perquè els considerava del tot «innecessaris», malgrat que ell es feia acompanyar i visitar diàriament per un metge. I tinguem present, si més no, que quan va fugir de l'asnaia Poliana, aquell 28 d'octubre de 1910, ho va fer acompanyat, precisament, del seu metge Makovický.

En *La mort d'Ivan Ilitx* la tasca dels metges és analitzada per l'escriptor rus amb antipatia i menyspreu, com ja havia fet en obres anteriors, i com continuarà fent posteriorment. Recordem, per exemple, a *Tres morts*, quan la dama moribunda diu al seu marit, «¿Quantes vegades t'he dit que aquests metges no saben res i que hi ha simples curanderos capaços de curar la gent...?»⁴⁵⁶, o bé a *Anna Karènina*, quan Levin, un personatge autobiogràfic, sentència durament que «en general no creu en la medicina»⁴⁵⁷. Lev no creu en la medicina, perquè aquesta —com a ciència que és— no pot donar resposta a les preguntes més importants de la vida. Davant la repulsió que els metges causaven a Tolstoi, Vladimir Nabokov diu:

[Ivan Ilitx] s'havia lesionat fatalment el ronyó esquerre, però Tolstoi, que mirava amb mals ulls els metges i la medicina en general, enterboleix deliberadament la qüestió [del diagnòstic] al·ludint a altres possibilitats: un despreniment de ronyó, una lesió a l'estómac, fins i tot apendicitis, que difícilment s'hauria pogut donar en el costat esquerre, com es diu diverses vegades⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 161.

⁴⁵⁶ Tolstói LN. Tres muertes. op. cit. p. 99.

⁴⁵⁷ Les reflexions sobre la medicina i la instauració de punts d'assistència mèdica de Levin, a *Anna Karènina*, en la tercera part, capítol 3, reflecteixen el pensament del propi Tolstoi. [Tolstoi L. Anna Karènina. op. cit. p. 273-274].

⁴⁵⁸ Nabokov V. Curso de literatura rusa. op. cit. p. 369-370.

La confusió sobre el diagnòstic de la malaltia d'Ivan Ilix té una intenció molt clara per part de Tolstoi, evidenciar que els metges no poden respondre a les preguntes més importants del malalt, per això el diàleg del malalt amb els metges està ple de subterfugis. Aquest és un bon passatge de l'obra per exemplificar aquesta qüestió:

Tot era com al tribunal. Igual com ell fingia al tribunal davant dels inculpats, el famós doctor també fingia davant d'ell.

El metge deia: «Això i allò demostren que vostè a dins hi té això i allò; però si no es confirma amb les exploracions d'això i d'allò, caldrà suposar que vostè té això i allò altre. Si suposem això, aleshores... etc.». A Ivan Ilix només li importava una qüestió: el seu estat era greu o no? Però el metge va passar per alt aquesta pregunta inoportuna. Des del punt de vista del doctor, aquesta pregunta era inútil i no admetia discussió; només es podien sospesar les possibilitats: ronyó flotant, catarro crònic o afecció a l'intestí cec. No es tractava de la vida d'Ivan Ilix, sinó que hi havia una disputa entre el ronyó flotant i l'intestí cec. [...] Del resum del doctor Ivan Ilix en va treure la conclusió que estava greu, que al doctor, i probablement a tothom, els era igual, però estava greu. Aquesta conclusió el va afectar dolorosament i li va provocar un sentiment d'una gran llàstima d'ell mateix i una gran ràbia contra la indiferència del doctor envers una qüestió tan important.

Però no va dir res, es va alçar, va deixar els diners sobre la taula, i va dir, sospirant:

—Nosaltres, els malalts, segur que els fem sovint preguntes inoportunes —va dir—. En general, és una malaltia perillosa o no?

El metge el va mirar severament amb un sol ull a través de les ulleres com si digués: «Inculpat, si no es manté dins dels termes de les preguntes que li plantegen, em veuré obligat a donar ordre d'expulsar-lo de la sala».

—Ja li he dit el que considero necessari i oportú —va dir el doctor—. El que hàgim de fer més endavant ens ho dirà l'anàlisi. —I el va saludar⁴⁵⁹.

En aquest fragment, a més de veure el paral·lelisme establert entre el judici d'un jutge i el judici d'un metge, també observem la incapacitat del metge per donar una resposta convincent al malalt respecte del seu estat de salut. És interessant fixar-se com en aquest text, com en tants d'altres, Ivan Ilix fa preguntes nuclears sobre la seva vida, i el metge es distreu amb disputes científiques que per al malalt són superficials. El metge assigna a la malaltia un caràcter abstracte, despersonalitzat, per això només es fixa en les qüestions orgàniques: el ronyó flotant o l'intestí cec, però oblida el problema fonamental del malalt, la seva angoixa vital.

⁴⁵⁹ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilix. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 40-42.

La narració de Tolstoi està exemplificant metafòricament com la medicina no sap res sobre les preguntes essencials de la vida del malalt, perquè l'escriptor —en el fons— no està fent una descripció de la malaltia des del punt de vista clínic⁴⁶⁰, sinó des de l'òptica moral⁴⁶¹. El novel·lista també estableix un nexa amb els resultats de la medicina. El fet que la ciència no pugui donar respostes ni solucions al malalt té una aplicació pràctica evident, la medicina no pot curar! Per això, Henri Troyat exposa la idea que com que els metges —amb els seus tractaments— no el poden curar, s'estableix un abisme entre el món dels sans i el dels malalts. A través d'aquest text de la novel·la es mostra clarament la ineficàcia dels medicaments prescrits pels metges:

Piotr [el lacai] va anar cap a la porta. A Ivan Ilitx li va fer por quedar-se sol. «Com el podria retenir? Sí, el medicament.»

—Piotr, dóna'm la medicina. —«Per què no? Potser el medicament encara m'ajudarà». Va agafar la cullera, se'l va prendre. «No, no m'ajudarà. Tot plegat és absurd, és una mentida», va concloure tan bon punt va sentir el gust conegut, embafador i desesperant. «No, ja no hi puc creure. Però aquest dolor, aquest dolor, per què? Si almenys s'aturés un moment»⁴⁶².

En un altre moment Ivan Ilitx expressa com els medicaments i les indicacions mèdiques no el poden alleujar del seu dolor físic:

Cada dia dormia menys; li donaven opi i van començar a injectar-li morfina. Però això no l'alleujava. L'angoixa sorda que sentia durant la mitja somnolència, al principi, el calmava només per la novetat, però després va arribar a ser tan o més torturadora que el dolor mateix.

Li cuinaven menjars especials per prescripció mèdica, però se li feien cada cop més insulsos, més i més repulsius⁴⁶³. [...]

A l'hora habitual va arribar el metge. Ivan Ilitx li contestava: «sí, no», sense treure-li la mirada colèrica del damunt, i en acabar va dir:

⁴⁶⁰ És clar que l'anàlisi del diagnòstic no es correspon amb una descripció clínica, perquè l'objectiu de Tolstoi no és pas científic sinó moral. Els estudiosos de Tolstoi, per exemple Troyat, Nabokov, de Courcel, Struve, diagnostiquen a Ivan Ilitx un càncer en la zona abdominal, però medicament està mancat de base científica atribuir una afectació tumoral al cop causat per una caiguda. En aquest mateix sentit, com assenyala Nabokov, l'afectació a l'intestí cec (apendicitis) no es pot situar anatòmicament al costat esquerre. Tot i que l'autor mai posa nom a la malaltia d'Ivan Ilitx, Nikita Struve afirma que «Tolstoi ha estat el primer a introduir el tema del càncer en la literatura, presentant, sens dubte, amb exclusió de les grans malalties epidèmiques, que el càncer esdevindria per la humanitat el senyal de la seva mortalitat». Struve N. La mort d'Ivan Ilitx. A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoi et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986. p.79].

⁴⁶¹ Benamí Barros explica que durant el segle XIX «la malaltia i el crim són presentats com formes de desviació, ja sigui moral, social o d'una altra índole». [Barros Garcia B. La sublimación de la muerte... op. cit. p.117-118].

⁴⁶² Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 65.

⁴⁶³ Ibídem. p. 58.

- Vostè sap prou bé que no m'ajudarà en res, doncs deixi'm estar.
—Podem alleujar els sofriments —va dir el doctor.
—Ni això, no pot fer; deixi'm estar.

El doctor va sortir a la sala i va informar Prascóvia Fiódorovna que el seu marit estava molt malament, i que només hi havia un mitjà, l'opi, per alleugerir-li els dolors, que devien ser terribles⁴⁶⁴.

Les visites, les exploracions, els medicaments, ho diu el propi magistrat «són una mentida». Davant la incapacitat de donar sortida als problemes de salut física, però sobretot moral, d'Ivan Ilitx, s'ha de construir una gran mentida amb l'objectiu de tranquil·litzar el malalt. Els metges, amb la complicitat de la família i l'entorn social, fingeixen que no li passa res de greu i que es curarà. Quan Ivan Ilitx ja és plenament conscient del mal pronòstic, i que la mort és inevitable, ens trobem encara amb dues escenes molt crítiques amb la manera de fer i de ser dels metges, i que mostren molt bé la gran mentida. La primera escena és aquesta:

Sona la campaneta de l'entrada. Potser és el metge. Precisament és ell, fresc, animat, gras, alegre, amb aquella expressió de dir: «Què hi ha, de què està espantat? Ara ho arreglarem tot». El doctor sap que aquesta expressió aquí no serveix, però l'ha adoptat per sempre més i ja no se la pot treure, com qui al matí s'ha posat un frac per anar a fer visites. [...]

Ivan Ilitx nota que el metge té ganes de dir: «Com va la vida?», però ell mateix s'adona que no pot parlar així, de manera que diu: «Com ha passat la nit?».

Ivan Ilitx mira el doctor amb aire interrogatiu: «És possible que mai no et faci vergonya dir mentides?». Però el metge no vol entendre la pregunta⁴⁶⁵.

I la segona escena:

A dos quarts de dotze va arribar el cèlebre doctor. Hi va haver un altre cop auscultacions i converses greus, al seu davant i en una altra habitació, sobre el ronyó i l'intestí cec, i preguntes i respostes amb un aire tal de suficiència que, altra vegada, en comptes de la qüestió real sobre la vida i la mort, que era ja l'única a la qual s'enfrontava, va sorgir el problema del ronyó i de l'intestí cec que no es comportaven com calia, i amb els qual Mikhaïl Danílovitx i l'eminència s'acararien i els obligarien a rectificar.

L'eminent doctor es va acomiadar amb posat seriós, però no pas desesperançat. I la tímida pregunta que li va adreçar Ivan Ilitx, amb els ulls brillants de por i d'esperança alçats cap a ell, de si hi havia possibilitats de curació, va respondre que no es podia garantir, però que de possibilitats n'hi havia. La mirada esperançada amb què Ivan Ilitx va acompanyar el

⁴⁶⁴ Ibídem. p. 80.

⁴⁶⁵ Ibídem. p. 66.

doctor va ser tan llastimosa, que Prascóvia Fiódorovna, en veure-la, fins i tot va plorar, quan va sortir per la porta del despatx per donar els honoraris al cèlebre doctor⁴⁶⁶.

Tolstoi és un home que es mostra gairebé sempre radical, i en la seva visió de la medicina no s'aparta gens ni mica d'aquesta radicalitat. El judici sobre els metges és implacable, precisament perquè no enquadren en el marc del seu sistema de vida moral. Des de la mirada tolstiana, com que els metges es limiten als aspectes físics, científics, de la malaltia, no poden ajudar en el procés de metamorfosi interior que brinda el fet d'estar malalt, i així esdevenen insignificants i innecessaris.

3.3 Un relat autobiogràfic de Tolstoi

Lev Tolstoi al llarg de la seva vida va ser atès en nombroses ocasions per diferents metges, i el seu sogre era metge. Tot i que el novel·lista era de complexió forta, sovint estava malalt. Segons explica ell mateix, patia refredats, mals de coll, inflamacions dentàries, mals de cap, problemes de reumatisme, i en tres ocasions (1856, 1862 i 1871) pensava haver contret la tuberculosi. Rolland afirma que aquesta propensió a la malaltia permet entendre millor la seva obsessió per la mort, i arribarà a parlar de la malaltia com de la seva millor amiga, en una reflexió interessant:

Quan hom està malalt, sembla que baixi un petit pendent, en el que una part està obstruïda per una fina cortina d'un material lleuger: en aquest cantó hi ha la vida, en l'altre, la mort. És molt més sublim, des del punt de vista dels valors morals, l'estat de malaltia que el de salut! No cal ni que em recordi les persones que mai no han estat malaltes!⁴⁶⁷.

Aquet text de Tolstoi data de l'any 1901, quinze anys després d'haver escrit *La mort d'Ivan Ilitx*. En un i altre text trobem la idea que la malaltia ens acostava a la mort, però l'estat de malaltia és alhora una gran oportunitat de transformació interior que pot contribuir al perfeccionament moral de la persona, idea central del seu pensament moral.

⁴⁶⁶ Ibídem. p. 68-69.

⁴⁶⁷ Rolland R. Vida de Tolstói. op. cit. p. 59.

La vida i l'obra de Tolstoi són inseparables, fins a l'extrem que una no s'entén sense l'altra, i a la inversa. Martin de Courcel que ha desenvolupat extensament l'aspecte autobiogràfic del mateix autor en *La mort d'Ivan Ilitx*, sosté que en aquesta obra és difícil saber si és la vida qui influeix sobre la novel·la o la novel·la sobre la vida. Davant d'aquesta incògnita complexa d'aclarir, Ann Pasternak ens fa notar que en la *Confessió*, obra prèvia a *La mort d'Ivan Ilitx*, hi ha una reflexió de Tolstoi que es podria considerar com un avançament de la novel·la sobre el magistrat Ivan Ilitx:

Em va passar el que passa a tothom que contrau una malaltia interna i mortal. Primer apareixen uns símptomes insignificants d'indisposició als quals el malalt no para atenció, després aquets símptomes es repeteixen cada vegada amb més freqüència i conflueixen en un patiment únic i continuat. El patiment creix i el malalt, que no té temps ni d'adonar-se'n, pren consciència que allò que havia interpretat com una indisposició és en realitat la cosa més important del món per a ell: és la mort⁴⁶⁸.

Després de reproduir aquest fragment de la *Confessió* de Tolstoi, Ann Pasternak ofereix aquesta reflexió:

Aquest passatge de la *Confessió* mostra una relació significativa amb *La mort d'Ivan Ilitx*, on la metàfora de la malaltia és presa en sentit literal, i el sentiment creixent de desolació espiritual d'Ivan Ilitx provoca una conseqüència física necessària. Essencialment, Ivan Ilitx, en el decurs de la curta malaltia mortal, reconeix el malestar moral amb el qual Tolstoi havia estat lluitant durant dècades⁴⁶⁹.

Hi ha diversos autors que s'han dedicat a analitzar l'aspecte autobiogràfic en aquesta breu novel·la. Martin de Courcel, per exemple, considera que aquesta obra de ficció no tan sols representa el canvi d'actitud de Tolstoi davant la mort, sinó sobretot l'al·legoria de la seva pròpia «mort al món». Aquest autor fa una comparació ben elaborada, però en algunes ocasions un pèl forçada, sobre els punts de contacte entre el personatge d'Ivan Ilitx i el propi Lev Tolstoi, a partir de l'argument de l'obra⁴⁷⁰. La *malaltia moral mortal* que pateix Tolstoi davant la seva crisi espiritual, que el porta al marge del suïcidi, es converteix en una *malaltia orgànica mortal* (un càncer) en Ivan Ilitx. El mal que rossega el cos

⁴⁶⁸ Tolstoi L. *Confessió*. op. cit. p. 40.

⁴⁶⁹ Tolstoy L. *The Death of Ivan Ilyich and Master and Man*. op. cit. p. xvii.

⁴⁷⁰ De Courcel M. *Tolstoï. L'impossible coincidence*. op. cit. p.195-199.

d'Ivan Ilitx és l'angoixa que mina la vida de l'escriptor durant la seva crisi. La incomprensió de l'entorn del magistrat és la mateixa que Tolstoi experimenta amb la seva pròpia família. El refús de Prascóvia Fiódorovna, l'esposa del jutge, de comprendre el seu marit davant la malaltia s'assembla al de Sofia Tolstoi davant la incomprensió de la dimensió espiritual-religiosa del seu marit.

De Courcel encara eixampla més l'analogia entre la novel·la i la vida del profeta de Iàsnaia Poliana. Tant Ivan Ilitx com Tolstoi es construeixen un món on la seva família no pot penetrar, i per tranquil·litzar-se davant la malaltia un va a veure metges i especialistes i Tolstoi acudeix als metges de l'ànima; un se sotmet a les recomanacions mèdiques, consistents en la higiene i els medicaments, pensant que així es guarirà i l'altre espera trobar l'apaivagament de les seves angoixes en la pràctica dels ritus religiosos i la submissió als dogmes. Però davant d'aquestes recerques de curació, que en el fons són recerques de sentit, ambdós trobaran incomprensió, i l'entorn més proper els farà culpables de la seva situació, i intentarà que retornin a l'ordre anterior. Tant Ivan Ilitx com Tolstoi són uns estranys a casa seva i esdevenen éssers solitaris. L'únic home que comprèn i consola Ivan Ilitx és Gueràssim. L'únic home que suavitza els dolors morals de Tolstoi és el seu deixeble Vladímir Txertkov. Tant *La mort d'Ivan Ilitx* com la *Confessió* de Tolstoi són històries paral·leles de conversió, de descoberta de la vida autèntica.

El francès Dominique Fache, en estudiar l'aspecte autobiogràfic de *La mort d'Ivan Ilitx*, alerta del perill de fer analogies massa simplistes entre Ivan i Lev, ja que ell situa l'escriptor un pas més enllà del procés interior que va viure el magistrat durant el seu procés de malaltia i mort:

Mai Tolstoi, si no és en *La sonata a Kreutzer* i encara amb més èmfasi literari, no ha posat tant en joc el seu propi destí en la seva obra. Dir que Ivan Ilitx podria ser Tolstoi [...] és una evidència simplista. L'agonia d'Ivan Ilitx serveix sobretot de *catarsi* a un Tolstoi atrapat bruscament per l'angoixa insuportable suscitada per l'encarnació de la idea de la mort⁴⁷¹.

⁴⁷¹ Tolstoi. *La Mort d'Ivan Illitch suivi de Maître et serviteur et de Trois morts*. op. cit. p. I.

És cert que no tots els autors que han estudiat l'obra del literat rus, malgrat que és inevitable reconèixer-hi aspectes autobiogràfics, l'analitzen des de la perspectiva exclusivament biogràfica. Així ho fan Ann Pasternak, Martin De Courcel o Dominique Fache, aquest darrer, amb matisos. Generalment, l'aproximació a aquesta obra es fa a partir de l'aplicació del pensament moral de l'autor, a l'estil de la crítica literario-filosòfica. S'opti per una perspectiva o per una altra, hi hagi més o menys distància entre la novel·la i la vida de l'escriptor, *La mort d'Ivan Ilitx* ens convida molt directament a ficar-nos dins la pell del protagonista per reflexionar a fons sobre el sentit autèntic de la vida i de la mort. I en aquesta reflexió —juntament amb l'obra o al marge de l'obra— hem de construir, costi el que costi, la nostra pròpia resposta a les preguntes que ens llança, sense subterfugis, el jutge moribund Ivan Ilitx.

Capítol V

L'ètica del tenir cura en *La mort d'Ivan Ilitx*

*T'has de convertir en el canvi
que desitges veure en el món.*

Mahatma Gandhi

*Després dels constructors i els revolucionaris,
són els cuidadors els qui semblen estar cridats
a governar una nova època històrica.*

Daniel Innerarity

*No hi ha grandesa on hi manca la
senzillesa, la bondat i la veritat.*

Lev Tolstoi

1. Introducció

Un dels relats més coneguts de la mitologia grega és la llegenda del taló d'Aquil·les. Aquesta conta que quan Aquil·les nasqué, Tetis, una nimfa del mar, va intentar fer-lo immortal submergint-lo en les aigües del riu Estígia. Per immerngir-lo la seva mare el va aguantar pel taló dret perquè no se l'endugués el corrent de l'aigua, i així tot el cos quedà invulnerable, excepte el taló, que no havia estat en contacte amb l'aigua. I és precisament en aquest lloc on l'heroi de la guerra de Troia rebrà la ferida mortal, a través d'una fletxa enverinada. Durant molts segles el taló d'Aquil·les ha estat l'arquetip de la vulnerabilitat humana.

Aquest desig d'immortalitat i invulnerabilitat de la cultura grega, que no va reeixir del tot en Aquil·les, en la societat científico-tecnològica d'avui és manté pràcticament intacta. El moviment científico-filòsofic anomenat transhumanisme es dedica a investigar i generar esperances entorn de la immortalitat i la invulnerabilitat humana. Segons l'expert Carlos García Hernández, el transhumanisme o posthumanisme «és el moviment cultural que defensa que el desenvolupament tecnològic s'ha d'encaminar cap a la superació dels

condicionants biològics de l'ésser humà»⁴⁷². Per combatre la vulnerabilitat humana, bàsicament biològica, el transhumanisme se serveix de la *genètica* per posar fi a les malalties, de la *nanotecnologia* per reparar els danys cel·lulars, a través de màquines microscòpiques instal·lades en el cos, i de la *robòtica* per crear màquines amb intel·ligència emocional. Per a García Hernández, «estar lligats a un substrat biològic és dolent, ens fa patir. Si el caràcter humà pogués obtenir una altra mena de suports que no fossin biològics, hi hauria una sèrie de limitacions que no tindríem i seríem més feliços i millorarien les nostres capacitats intel·lectuals»⁴⁷³.

Aquest desig humà d'invulnerabilitat, teoritzat actualment pel moviment del transhumanisme⁴⁷⁴, comporta preguntes de molta fondària filosòfica: què és una persona? Es pot existir fora del cos? Però també planteja una gran qüestió sobre si realment podem escapar de la nostra pròpia vulnerabilitat com a humans, i en cas de deixar de ser vulnerables, tret constitutiu de la naturalesa humana, ens convertiríem en un altre ésser.

En aquest sentit, la prudència davant les promeses seductores del transhumanisme es troba, per exemple, en el document elaborat per un grup d'investigadors del prestigiós centre de bioètica *Hastings Center*, de Nova York, sota el títol *Els fins de la medicina*, el qual ens recorda que, malgrat l'optimisme de la cultura tecnològica, la condició humana és vulnerable, i no es pot deslligar de la malaltia, del dolor, del sofriment i de la mort. Per això quan aquests savis

⁴⁷² Ayén X. Vamos a ser inmortales [Internet]. La Vanguardia. Diumenge 9 d'agost de 2015. p. 38-40. Disponible a: <http://www.lavanguardia.com/cultura/20150809/54435718128/vamos-ser-inmortales.html> [Consulta 16 de setembre de 2015].

⁴⁷³ Ayén X. Vamos a ser inmortales. op. cit.

⁴⁷⁴ Un dels científics d'aquest moviment és l'americà Ray Kurzweil, en l'obra *La singularitat és a prop* defensa que cap a l'any 2045 naixerà «la civilització humano-màquina» i això tindrà un gran impacte per la humanitat. [Kurzweil R. *The Singularity is near. When humans transcend biology*. Berlin: Lola Books; 2005. Hi ha una traducció a l'espanyol de la mateixa editorial de l'any 2012]. Un altre personatge important del transhumanisme és el britànic Aubrey de Grey, autor de *La fi de l'envelliment*, on exposa que l'envelliment i la mort són innecessaris i s'han de superar, i que en endavant haurem de comptar la vida amb segles. [De Grey A, Rae M. *El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*. Berlin: Lola Books; 2013]. També és representatiu el llibre del biofísic Gregory Stock, *Rediseño dels humans: El nostre inevitable futur genètic*. [Stock G. *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*. Nova York: Houghton Mifflin; 2002]. A l'últim destaquem el volum coordinat pels catalans Albert Cortina i Miquel-Àngel Serra. *Humans o posthumans?* [Cortina A, Serra MA. *¿Humanos o posthumanos?* op. cit.].

reflexionen sobre el futur de la medicina són molt conscients dels seus límits davant l'evidència de la fragilitat humana:

Per més gran que sigui el poder de la recerca i del progrés mèdic, els éssers humans continuaran posant-se malalts i morint-se. La conquesta d'una malaltia obrirà el camí per a la més gran expressió d'altres malalties. La mort pot ser ajornada i evitada, però mai conquerida. El dolor i el sofriment continuaran formant part sempre de la condició humana. Es tracta d'unes veritats dures, o si es vol també banals, però fàcils d'oblidar amb l'entusiasme que provoquen els nous coneixements i les tecnologies innovadores⁴⁷⁵.

La vulnerabilitat de l'ésser humà és un fet universal, del qual, com mostra Tolstoi en *La mort d'Ivan Ilitx*, ningú no pot escapar. Si analitzem etimològicament el terme vulnerabilitat hem de dir que aquest concepte d'origen llatí està format pel substantiu *vulnus*, que podem traduir com a «ferida», la partícula *—abilis*, que equival a «que pot», i el sufix *—dad*, que indica «quantitat». D'aquí que es pugui traduir vulnerabilitat com «la qualitat que té algú de poder ser ferit». Francesc Torralba en la seva *Antropologia del cuidar*, exposa com la possibilitat de la ferida afecta diverses dimensions:

Tot en l'ésser humà és vulnerable, no només la seva naturalesa d'ordre somàtic, sinó totes i cadascuna de les seves dimensions fonamentals. És vulnerable físicament, perquè està subjecte a la malaltia, al dolor i a la decrepitud i, precisament per això necessita cuidar-se; és vulnerable psicològicament perquè la seva ment és fràgil i necessita cura i atenció; és vulnerable des del punt de vista social, doncs com agent social que és, és susceptible de tensions i ferides socials; a més, és vulnerable espiritualment, és a dir, la seva interioritat fàcilment pot ser objecte d'instrumentalitzacions sectàries. La seva estructura pluridimensional, el seu món relacional, la seva vida, el seu obrar, les seves accions, el seu pensament, els seus sentiments i, fins i tot, les seves fantasies són vulnerables⁴⁷⁶.

El concepte de vulnerabilitat tant es pot aplicar a una persona com a un grup social. La fragilitat individual o col·lectiva pot estar condicionada pel gènere, l'ètnia, l'educació, la cultura, l'estat de salut, l'economia. Totes aquestes

⁴⁷⁵ Fundació Víctor Grífols i Lucas. Los fines de la medicina – Els fins de la medicina [Internet]. 2a ed. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas; 2007. p. 150. Disponible a <https://www.fundaciogrifols.org/documents/4662337/4689255/cuaderno11.pdf/2fe17f44-b7b8-4081-9525-0267d681240f> [Consulta 17 de setembre de 2015].

⁴⁷⁶ Torralba F. Antropología del cuidar. Madrid: Fundació Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica; 1998. p. 243.

condicions ens fan més o menys vulnerables, i ser humà és lluitar —de vegades sol i de vegades acompanyat— contra aquesta fragilitat natural, no per anul·lar-la, sinó perquè no s'ampliï més enllà del que és raonable, amb l'ajuda dels coneixements i poders dels quals disposem a cada moment.

A l'hora d'analitzar el concepte de vulnerabilitat, Juan Masiá situa la seva mirada també en un altre extrem, no només som éssers vulnerables, sinó vulneradors. Aquest bioeticista exposa molt lúcidament la idea que com a éssers humans tenim la capacitat de destruir-nos nosaltres mateixos, els nostres congèneres i l'entorn:

L'animal vulnerador humà avui és capaç no només de destruir la nació veïna, sinó la humanitat i el conjunt de la biosfera; pretén capacitar-se per manipular l'evolució de les espècies, inclosa la pròpia; cada vegada intervé més tecnològicament —no sempre de manera responsable— en la concepció, el naixement, la prolongació de l'agonia o la determinació clínic-legal de la mort. [...] Amb l'augment del coneixement, creix la doble possibilitat de manipular per millorar o per empitjorar. En ser capaços de maniobrar amb l'energia nuclear, el control del comportament o l'enginyeria genètica, com utilitzarem aquest poder? ¿Les noves tecnologies estaran a disposició de les teràpies que els pacients necessiten equitativament o bé convertirem els pacients en un mitjà al servei de l'amortització de l'instrumental tecnològic?⁴⁷⁷.

La reflexió de Masiá, extensament compartida en els cercles de la bioètica, permet d'adonar-nos, per mitjà de la idea de l'ésser *vulnerador*, que hi ha un tipus de vulnerabilitat *inevitable*, de la qual no podem escapar, i una altra d'*evitable*, que és fruit d'una acció provocada intencionadament. Però la vulnerabilitat humana, sigui del tipus que sigui, sovint ens converteix en éssers dependents d'altres persones. Alasdir MacIntyre considera que al llarg de la història, la filosofia moral occidental no ha posat prou atenció al lligam existent entre la vulnerabilitat i la dependència de l'ésser humà, perquè hi ha hagut una tendència a contemplar la persona com un subjecte racional i saludable, i s'ha pensat en els «vulnerables» com «ells» en lloc de com «nosaltres». MacIntyre considera que aquesta relació entre vulnerabilitat i dependència és imprescindible per a donar una explicació convincent sobre la condició humana:

⁴⁷⁷ Masiá J. Vulnerabilidad. A: García Férrez J, Alarcos FJ. 10 palabras clave en humanizar la salud. Estella (Navarra): Verbo Divino; 2002. p. 272-273.

El més freqüent és que cada individu depengui dels altres per la seva supervivència, ja no diguem pel seu desplegament personal, quan s'enfronta a una malaltia o lesió corporal, a una alimentació defectuosa, a deficiències i perturbacions mentals i a l'agressió o negligència humanes. Aquesta dependència d'altres individus amb la finalitat de tenir protecció i suport resulta molt evident durant la infància i la vellesa, però entre aquestes primera i darrera etapes en la vida de l'ésser humà hi sol haver períodes més o menys llargs en què es sofreix alguna lesió, malaltia o discapacitat, i hi ha alguns casos en què s'està discapacitat per tota la vida⁴⁷⁸.

La vulnerabilitat humana és, precisament, l'origen del tenir cura, perquè el vulnerable necessita la cura i l'atenció de l'altre. El tenir cura davant la fragilitat humana, que tradicionalment s'ha assumit amb naturalitat en totes les cultures, en les darreres dècades s'ha col·locat en un lloc destacat en la reflexió filosòfico-ètica. Aquest interès pel tenir cura ha donat lloc al que anomenem l'ètica del tenir cura, la qual ha trobat un camp adobat en l'àmbit clínic, especialment en el marc de la professió infermera. Tot i que cada vegada s'insisteix més en què la pràctica del tenir cura s'ha d'estendre a totes les professions relacionades amb la salut, perquè el fenomen del tenir cura és implícit en qualsevol d'aquestes professions.

Així, doncs, en aquest capítol s'analitzarà la proposta de l'ètica del tenir cura de Tolstoi, a partir del relat de *La mort d'Ivan Ilitx*. Tanmateix, abans d'entrar en l'ètica del tenir cura de Tolstoi, s'explicarà quin ha estat l'origen de la teoria de l'ètica del tenir cura en general, es desenvoluparan els elements que, des d'una perspectiva ètica, caracteritzen la relació del tenir cura, i també es farà ressò de les crítiques que ha generat aquesta teoria ètica. Llavors es presentarà tant el fonament com el contingut de l'ètica del tenir cura en la novel·la breu de Lev Tolstoi. Per analitzar l'ètica del tenir cura en l'escriptor rus es partirà de les virtuts d'un personatge anomenat Gueràssim, un mugic que posseeix les virtuts essencials que qualsevol professional de la salut hauria d'adquirir. Un cop identificada l'ètica del tenir cura proposada per Tolstoi s'intentarà aproximar-se a la bioètica narrativa, per il·lustrar com aquest nou enfocament pot contribuir a l'educació de l'*areté* grega en el context de la relació clínica.

⁴⁷⁸ MacIntyre. *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitan las virtudes*. Barcelona: Paidós; 2001. p. 15.

Tot i que hi ha una gran controvèrsia entorn d'aquesta qüestió, aquí s'engloba l'ètica del tenir cura en el context de l'ètica de les virtuts i, al mateix temps, es considera que l'ètica del tenir cura es pot inscriure perfectament en el marc de la bioètica clínica, perquè un dels temes centrals de la bioètica és l'estudi de la relació entre el professional de la salut i la persona atesa⁴⁷⁹.

2. L'ètica del tenir cura

La bioètica nord-americana ha privilegiat, des de sempre, i amb molta força l'enfocament principialista i ha deixat en un segon pla altres enfocaments, que també reivindiquen el seu espai. Precisament, per influència de la bioètica nord-americana fa temps que en l'àmbit clínic hi ha una controvèrsia entre el principialisme de Tom L. Beauchamp i James F. Childress i la casuística d'Albert R. Jonsen, Mark Siegler i William J. Winslade. El principialisme, com suggereix el seu nom, analitza i pretén resoldre els problemes ètics a partir dels principis coneguts com els quatre principis de la bioètica: no maleficència, beneficència, autonomia i justícia, i les regles que es deriven d'aquets principis. En una situació en la qual hi hagi obligacions en conflicte, després d'una ponderació, caldrà jerarquitzar els principis per resoldre el problema ètic. La casuística no parteix dels quatre principis sinó dels casos clínics concrets; atorga una importància decisiva a les característiques de cada cas, i a través de la deliberació busca unes màximes d'actuació per a la resolució dels casos clínics.

Com a conseqüència del pes dominant que s'ha atorgat al principialisme, i de retop a la casuística, gairebé hem oblidat que la bioètica nord-americana també ofereix altres propostes com, per exemple, l'ètica de les virtuts de James F. Drane, Edmund D. Pellegrino o David C. Thomasma, els quals han intentat pensar quines haurien de ser les virtuts fonamentals per als metges, i que serien extensibles també a la resta de professionals de la salut. O bé, l'ètica del

⁴⁷⁹ Hi ha qui afirma que l'ètica del tenir cura es mou en un terreny diferent al de la bioètica (E. D. Pellegrino, per exemple), però aquí, des d'una visió menys medicalitzada i més àmplia de la bioètica, coincidint amb F. Torralba, s'afirma que és lògic considerar l'ètica del tenir cura en el marc de la bioètica. [Torralba F. Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas. Madrid: Fundació Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica; 2002. p.14-15].

tenir cura impulsada inicialment per la filòsofa i psicòloga feminista Carol Gilligan. Cal dir que els diferents enfocaments no necessàriament s'autoexclouen, sinó que es poden complementar entre ells, i es bo que es complementin.

Tot i la gran influència que ha tingut l'ètica basada en els principis (ètica de la justícia) en les darreres dècades, en l'àmbit de la bioètica, hem de recordar que l'ètica de les virtuts neix ja fa molts segles a la Grècia clàssica, de la mà d'Aristòtil, i que ha estat repensada actualment per autors neoaristotèlics com Alasdair MacIntyre. L'ètica de les virtuts és una teoria moral que defugint dels valors-principis abstractes —com fa l'ètica del tenir cura— pretén assolir l'*areté* (l'excel·lència) en la construcció del caràcter de la persona. Si es considera que l'ètica del tenir cura sorgeix de l'ètica de la virtut, llavors podem dir que tota ètica de la virtut és una ètica del tenir cura. T. L. Beauchamp i J. F. Childress també sostenen que l'ètica del tenir cura comparteix certes premisses amb el comunitarisme, atès que els comunitaristes (MacIntyre, per exemple), inspirats en l'ètica de la virtut d'Aristòtil, consideren que les virtuts tenen primacia sobre els principis⁴⁸⁰. Tanmateix, no tothom estaria d'acord, especialment des l'ètica feminista o d'algunes propostes de l'ètica infermera, que tota ètica del tenir cura sigui una ètica de la virtut. Carol Gilligan situa l'ètica del tenir cura en el context del feminisme, no pas per generar una batalla entre homes i dones, sinó per alliberar la democràcia del patriarcat⁴⁸¹. En canvi, les infermeres Anne J. Davis i Verena Tschudin diferencien clarament l'ètica del tenir cura de l'ètica feminista i de l'ètica de la virtut⁴⁸².

Si aquí es vincula l'ètica del tenir cura amb l'ètica de les virtuts no és pas per qüestionar el feminisme o per desdibuixar la identitat de la professió infermera, sinó per dotar l'ètica del tenir cura d'un fonament més sòlid, perquè, com ja es veurà, quan l'ètica del tenir cura s'allunya de l'ètica de les virtuts conceptualment s'afebleix. Així, doncs, un cop fets aquests aclariments s'entra

⁴⁸⁰ Beauchamp TL, Childress JF. Principios de ética biomédica. op. cit. p. 76.

⁴⁸¹ Gilligan C. La ética del cuidado. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas; 2013. p. 31.

⁴⁸² Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. Madrid: Triacastela; 2009. p. 21-24.

a presentar esquemàticament el marc teòric de l'ètica del tenir cura, com a preludi de l'anàlisi d'aquesta teoria en el relat de *La mort d'Ivan Ilítx* de Tolstoi.

2.1 L'origen de l'ètica del tenir cura: el debat amb l'ètica de la justícia

Encara que hi ha veus que sostenen el contrari, cal dir que la reflexió sobre la importància del tenir cura ha tingut més aviat poc impacte en el context de la filosofia occidental. Qui desencadena realment la reflexió sobre l'ètica del tenir cura és l'estatunidenca Carol Gilligan, amb l'obra *Una veu diferent* (1982)⁴⁸³. Aquesta autora qüestiona la concepció tradicional sobre el desenvolupament moral, i posa en entredit la teoria psicològica de Lawrence Kohlberg⁴⁸⁴, perquè aquest —en la línia de Mead i Piaget— defensava que l'individu plenament moral és aquell que actua segons els principis universals, i és capaç d'analitzar les situacions morals de manera imparcial⁴⁸⁵. Per elaborar la seva teoria del desenvolupament moral Kohlberg havia basat els seus estudis només en nens (homes), sense haver tingut en compte les nenes (dones).

Gilligan considera que en els judicis morals hi ha diferències entre homes i dones, i d'aquí el títol de la seva obra: la veu diferent és la de les dones. L'autora arriba a aquesta conclusió després de realitzar un estudi en el qual va entrevistar persones d'ambdós sexes per analitzar les diferències en l'elaboració dels judicis morals davant els mateixos casos de conflicte moral. En la seva investigació Gilligan va utilitzar dilemes morals reals i no hipotètics, com havia fet Kohlberg.

La difusió dels resultats de la recerca de Gilligan sobre el desenvolupament moral va generar una gran discussió entre el model de l'ètica de la justícia i els drets, més pròpia dels homes, i el de l'ètica del tenir cura i la responsabilitat, més propera a les dones:

⁴⁸³ Gilligan C. In a different voice. Psychological theory and women's development. 35a ed. Cambridge, Londres: Harvard University Press; 1998. [Hi ha una edició en espanyol: Gilligan C. La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino. México: FCE; 1985].

⁴⁸⁴ Kohlberg L. Essays on Moral Development. Vol 1: The Philosophy of Moral Development. San Francisco: Harper & Row; 1981.

⁴⁸⁵ Garrau M, Le Goff A. Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care. Paris: Presses Universitaires de France; 2010. p. 39-42.

L'ètica de la justícia que orienta el raonament moral masculí, busca aplicar principis morals abstractes en el respecte als drets formals dels altres. Valora la imparcialitat, el mirar l'altre com algú genèric, sense tenir en compte els detalls de la situació o els involucrats, per no deixar-se influir per la simpatia o pel sentiment. L'adopció d'aquest punt de vista imparcial, fa suposar que totes les persones racionals coincidiran en la solució d'un problema moral.

Les dones, orientades en canvi per una ètica del tenir cura, tenen judicis morals més contextuals i immersos en els detalls de les situacions i dels involucrats, i tendeixen a adoptar el punt de vista de «l'altre concret» —les seves necessitats, més enllà de seus drets formals—. Els seus judicis involucren els sentiments i una concepció global i no només normativa de la moral⁴⁸⁶.

Així, doncs, el concepte central de l'ètica del tenir cura no són els drets sinó la *responsabilitat*. Per a Gilligan, les dones, lluny de fer judicis generals abstractes, actuen moralment per la responsabilitat que genera la consciència de formar part d'una xarxa de relacions d'interdependència, perquè la seva identitat, a diferència dels homes, és constitutivament relacional⁴⁸⁷.

Les idees de l'ètica del tenir cura desenvolupades per Gilligan, les quals posen l'accent en la responsabilitat, els sentiments, la solidaritat, la particularitat-individualitat, o la diferència, van ser molt ben acollides, i fins a cert punt tergiversades, pel feminisme. L'ètica feminista, que no equival a l'ètica femenina⁴⁸⁸, es desenvolupa en paral·lel a l'ètica del tenir cura durant els anys setanta. Aquest enfocament feminista provoca un enfrontament irreconciliable entre el model de l'ètica de la justícia i el de l'ètica del tenir cura:

Si els homes han anat imposant durant segles el seu sistema de normes universals i de drets basats en la igualtat, les dones, que ara comencen a fer sentir la seva veu, defensaran una aproximació alternativa basada en normes particulars, on no existeix la igualtat sinó la diferència, on no importa la imparcialitat sinó l'atenció a l'especificitat. A tot això hi

⁴⁸⁶ Fascioli A. Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan [Internet]. Actio. 2010;12:44. Disponible a: <http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/12/Fascioli12.pdf> [Consulta 19 de setembre de 2015].

⁴⁸⁷ Sobre l'aspecte relacional Gilligan diu: «L'ètica del tenir cura apressa ara fins i tot més que fa trenta anys, quan vaig escriure per primera vegada sobre aquest tema. Vivim en un món cada vegada més conscient de la realitat de la interdependència i del greu que comporta l'aïllament. Sabem que l'autonomia és il·lusòria —les vides de la gent estan interrelacionades. Com va dir Martin Luther King, 'Estem atrapats en una xarxa ineludible de reciprocitat, lligats en el teixit únic del destí. Quan quelcom afecta una persona de forma directa, les afecta indirectament totes'». Gilligan C. La ética del cuidado. op. cit. p. 45.

⁴⁸⁸ Sobre aquesta qüestió són interessants els treballs de: Tong R. Feminine and feminist ethics. Belmont: Wadsworth; 1993. I de: Grimshaw J. The idea of a female ethic. A: Singer P, editor. A companion to ethics. Malden: Blackwell; 1993. p. 491-499.

afegeixen, en molts casos, que la diferent captació de l'ètica és afavorida pel gènere, de manera que, tot i algunes excepcions d'entesa, el més habitual és que aquests dos models estiguin condemnats a no entendre's. Per això es configura la reivindicació feminista d'introducció de la «seva» visió, en un món que ha estat dominat pels homes. Es tracta de sumar una altra perspectiva que ha estat absent en la construcció masculina de la societat⁴⁸⁹.

La visió contraposada entre els dos models, defensada sobretot per l'ètica feminista, no reflecteix pròpiament el posicionament feminista de Gilligan, perquè ella en cap moment no havia dit que els dos models fossin incompatibles entre ells. La seva proposta de l'ètica del tenir cura no pretenia ser un substitutiu de l'ètica de la justícia. Malgrat que el desenvolupament moral sigui diferent entre homes i dones, ella optava per un model en el qual s'articulessin els aspectes de la justícia (drets) amb els del tenir cura (responsabilitat). Per tant, Gilligan no pretenia una jerarquitització de les dues perspectives, sinó més aviat una integració, i així es defensa de les crítiques que s'han fet a la seva proposta:

Els meus crítics identifiquen el tenir cura amb sentiments, els quals contraposen al pensament, i imaginem el tenir cura com un valor passiu o confinat a una esfera separada. Jo descriu el tenir cura i la justícia com dues perspectives morals que tant organitzen el pensament com els sentiments i donen força al subjecte per a emprendre diferents tipus d'accions, tant en la vida pública com en la privada⁴⁹⁰.

I uns anys més tard, Gilligan anul·la novament l'enfrontament entre homes i dones, però matisa sobre la major inclinació de les dones per a tenir cura dels altres:

El tenir cura i l'assistència no són assumptes de dones, són interessos humans, [...] és absurd sostenir que els homes no s'interessen en els altres i que les dones no tenen sentit de la justícia. [...] Tanmateix, les dones estan més preparades per resistir-se a la separació entre la noció de si mateixes i l'experiència de les relacions, i per integrar el sentiment amb el pensament⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Feito L. *Ética y enfermería*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia de Comillas; 2009. p. 148-149.

⁴⁹⁰ Gilligan C. Reply to critics. A: Larrabee M, editor. *An Ethic of Care*. Londres, Nova York: Routledge; 1993. p. 209.

⁴⁹¹ Gilligan C. *La ética del cuidado*. op. cit. p. 54-55.

A partir del debat Kohlberg-Gilligan (drets-responsabilitat) l'ètica del tenir cura ha anat evolucionant amb pensadores feministes com Ned Noddings, Annette Baier, Eva Feder Kittay, Sara Ruddick, Virginia P. Held, Joan C. Tronto, Selma Sevenhuijsen, etc... les quals, amb les seves investigacions entorn de l'ètica del tenir cura, han contribuït a fer-ne la corresponent aplicació en l'àmbit clínic. Però tot i que la perspectiva del tenir cura és aplicable a totes les professions de l'àmbit de les ciències de la salut, on ha calat més profundament ha estat en el camp de la professió infermera⁴⁹². Anne J. Davis, Verena Tschudin, Sara T. Fry, Patricia Benner, Louise de Raeye, entre d'altres, són infermeres que han destacat en el desenvolupament de l'ètica del tenir cura en el seu context professional.

2.2 Elements que caracteritzen la relació del tenir cura des de la perspectiva ètica

Si després d'haver vist quin ha estat l'origen de l'ètica del tenir cura s'haguessin de definir les característiques del vincle entre «ètica» i «tenir cura», s'hauria de dir que no hi ha una definició consensuada, i les definicions que hi ha es nodreixen bàsicament de les idees introduïdes per Carol Gilligan. Per tant, gairebé totes les definicions sobre l'ètica del tenir cura s'enquadren en el marc de la responsabilitat i de tots els conceptes que hi estan relacionats, el context, la individualitat, les emocions. Ja s'ha apuntat que es pot definir l'ètica del tenir cura com un tipus d'ètica de la virtut, però que no tothom hi està d'acord. Aquesta mancança conceptual ha fet que s'acusés la teoria moral de l'ètica del tenir cura de vaga i d'ambigua. Chris Gastmans, un estudiós del tema, ens diu que actualment «hi ha un clar desconcert entorn del que és l'ètica del tenir cura i quines aportacions ha de realitzar una ètica del tenir cura en el món de la teoria moral en general i de l'ètica de l'assistència en particular»⁴⁹³. I John Paley afegeix que «és molt difícil dir què és l'ètica del tenir cura [perquè] gran

⁴⁹² Bernard Hanson, per deslligar l'ètica del tenir cura de la professió infermera tradueix «care ethics» al francès per «éthique du souci de l'autre», perquè l'expressió «éthique des soins» o «éthique du soin» evoca massa l'art infermer. Per aquest autor *l'ètica de la cura de l'altre* es tracta d'una ètica global que no es pot limitar a l'ètica infermera. [Hanson B. *Éthique du souci de l'autre*. Care ethics. A: Hottois G, Missa JN. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: De Boeck Université; 2001. p. 398-399].

⁴⁹³ Gastmans Ch. La perspectiva del cuidado en la ética de la asistencia sanitaria. A: Davis AJ, Tschudin V, De Raeye L, editores. *Ética de la enfermería*. Conceptos fundamentales de su enseñanza. op. cit. p. 189.

part dels textos que tracten sobre infermeria són imprecisos en aquest aspecte i nombrosos autors, en lloc d'interrogar-se sobre aquest tema, prefereixen alabar-lo»⁴⁹⁴. Anne J. Davis encara situa l'origen del problema més enrere:

És possible una ètica del tenir cura si la infermeria no ha definit el concepte clau de tenir cura coherentment? La infermeria com a professió està una mica més a prop d'una definició i una teoria més coherents del que és tenir cura del que estava en la dècada de 1980, quan la literatura sobre infermeria va començar a centrar-se més sobre aquestes idees? Si la infermeria com a professió continua sense aclarir el que és tenir cura, una cosa tan fonamental per a l'ètica del tenir cura, com podem seguir desenvolupant aquesta ètica?⁴⁹⁵.

Malgrat l'observació de fons de Davis, des de l'àmbit de la professió infermera, s'ha intentat definir el significat del tenir cura. Històricament la britànica Florence Nightingale, una icona per a les infermeres, l'any 1859, publica les seves *Notes sobre infermeria* per ajudar milions de dones que es feien càrrec de les seves famílies a «pensar com cuidar». Ella sostenia que el tenir cura consisteix en posar la persona en les millors condicions perquè la natura actuï sobre ella⁴⁹⁶.

Després de Nightingale una pila d'infermeres han generat pensament entorn del concepte de tenir cura. Virginia Henderson, una altra referent de la infermeria, des del paradigma de la independència en la satisfacció de les necessitats fonamentals, defineix l'acció del tenir cura com la realització de les «activitats que [l'individu] realitzaria per si mateix si tingués la força, la voluntat i els coneixements necessaris»⁴⁹⁷.

Entre el conjunt d'infermeres que han sobresortit en la teorització del tenir cura destaquen, entre moltes d'altres, Hildegard Peplau. Des d'una perspectiva intrapsíquica, sosté que el tenir cura consisteix a desenvolupar una relació

⁴⁹⁴ Paley J. Más allá del cuidado. Limitaciones de la ética directa. A: Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. op. cit. p. 207.

⁴⁹⁵ Davis AJ. Tenir cura i l'ètica del tenir cura en el segle XXI: què sabem i què hem de qüestionar [Internet]. Barcelona: Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona; 2006. p. 6. Disponible a: http://www.coib.cat/uploads/BO/Noticia/Documents/ANNE%20DAVIS%20CATAL%20C3%A0_DEF.PDF [Consulta 3 d'octubre de 2015].

⁴⁹⁶ Nightingale F. Notes on nursing. What it is, and what it is not. Nova York: Dover Publications; 1969. p. 7-12.

⁴⁹⁷ Henderson V. La naturaleza de la enfermería. Reflexiones 25 años después. Madrid: McGraw-Hill Interamericana; 1994. p. 9-33.

interpersonal terapèutica que ajudi la persona a desenvolupar els seus recursos per afrontar diferents situacions⁴⁹⁸. Jean Watson, a partir d'una orientació fenomenològica i existencial, postula que l'amor incondicional i el tenir cura són essencials per a la supervivència i per al desenvolupament de la humanitat: «El tenir cura i l'amor vers un mateix precedeix l'amor i el tenir cura dels altres»⁴⁹⁹. Per a ella l'objectiu del tenir cura és «ajudar la persona a aconseguir el nivell més alt d'harmonia entre la seva ànima, el seu cos i el seu esperit»⁵⁰⁰. La infermera Madeleine Leininger, des d'una visió antropològica transcultural, sosté que el tenir cura és una ciència i un art humanista après, dirigit a «la promoció i conservació dels comportaments de salut o a la seva recuperació»⁵⁰¹. Segons Leininger el tenir cura inclou «el respecte als valors culturals i a l'estil de la vida de les persones»⁵⁰².

Des de fa molts anys les infermeres han intentat donar una resposta tant teòrica com pràctica a la seva disciplina, i per això els diferents corrents de pensament dins de la professió infermera han ideat —malgrat la seva enorme dificultat— paradigmes sobre el tenir cura, amb l'objectiu de millorar l'exercici professional. Aquesta reflexió sobre el tenir cura ha generat molt d'interès des de la perspectiva de l'ètica; per això, com hem vist, fins i tot s'ha acunyat el terme «ètica del tenir cura».

Tot i la complexitat que embolcalla tant el concepte de tenir cura com de l'ètica del tenir cura la seva teorització ha seguit i segueix endavant. Nel Noddings, una pensadora feminista nord-americana, a través de l'obra *Cuidar, un enfocament femení de l'educació ètica i moral*⁵⁰³, ha influït molt —juntament amb Carol Gilligan— en el desenvolupament de l'ètica del tenir cura. L'estatunidenca elabora una proposta en la qual distingeix entre el «tenir cura natural» i el «tenir cura ètic»:

⁴⁹⁸ Kérouac S, Pepin J, Ducharme F, Duquette A, Major F. El pensamiento enfermero. Barcelona: Masson; 1996. p. 32-33.

⁴⁹⁹ *Ibidem*. p. 43.

⁵⁰⁰ *Ibidem*. p. 44.

⁵⁰¹ *Ibidem*. p. 45.

⁵⁰² *Ibidem*. p. 45.

⁵⁰³ Noddings N. *Caring, a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press; 1984.

Existeix una experiència primigènia del tenir cura, basada en una inclinació natural. Hi ha una relació humana, una resposta afectiva bàsica que l'ésser humà experimenta i aprèn en el nucli familiar. Des d'aquest tenir cura natural s'origina una expansió cap a la preocupació per altres persones, que farà néixer el tenir cura ètic. El tenir cura [...] és una preocupació per un mateix que es transforma en tenir cura de l'altre⁵⁰⁴.

Nel Noddings considera que els elements fonamentals que caracteritzen la relació del tenir cura són aquests⁵⁰⁵:

- La receptivitat (*receptivity*) és la capacitat del cuidador de deixar-se afectar, de percebre i de sentir o de rebre l'altre. Es tracta d'un procés més emotiu que cognoscitiu, i que possibilita el desenvolupament personal del qui cuida.
- L'adhesió (*relatedness*) és la resposta activa per part del qui cuida. Aquesta resposta forma part de l'exigència ètica que porta implícita la relació establerta.
- La resposta (*responsiveness*) és el compromís, la disponibilitat, del cuidador per respondre a les necessitats de la persona cuidada. En la resposta es desplaça el jo (cuidador) cap a la persona que requereix ajuda.

Aquests elements són espontanis en el tenir cura natural i s'estenen a altres persones a través del tenir cura ètic. Noddings introdueix la qüestió de la reciprocitat en la pràctica del tenir cura, i la lliga a l'emotivitat. Per a Lydia Feito la reciprocitat genera dificultats quan s'aplica als professionals de la salut, perquè en aquest àmbit la relació és desigual. El professional «cuida sense esperar que el pacient pugui respondre a aquesta relació, però no per això s'elimina l'obligació del tenir cura»⁵⁰⁶. I aquest fet comporta la impossibilitat d'arribar a una reciprocitat completa que disminueix el desenvolupament personal.

⁵⁰⁴ Feito L. Ética y enfermería. op. cit. p. 151.

⁵⁰⁵ Noddings N. Caring, a feminine approach to ethics and moral education. op. cit. p. 2.

⁵⁰⁶ Feito L. Ética y enfermería. op. cit. p. 153.

La teorització filosòfica de Nel Noddings sobre l'ètica del tenir cura ha tingut un gran impacte en l'àmbit de la professió infermera. Per això Verena Tschudin també considera el tenir cura des d'una perspectiva relacional molt íntima i profunda. Aquesta autora ha arribat a afirmar que «el tenir cura tracta sobre l'amor».

Tschudin es basa en autors com M. Buber o M. Mayeroff, que, des d'una perspectiva psicològica, insisteixen en la idea del reconeixement i del tenir cura de l'altre com una manera de completar el propi jo, i també, des de la perspectiva infermera, en M. S. Roach que considera el tenir cura com una manera humana de ser, l'element fonamental que ens fa ser persones. Aquesta autora proposa les «cinc C del tenir cura» que també recull Tschudin: compassió, competència, confiança, consciència i compromís.

El «sentir amb», doncs, és la base d'aquests elements que tant Tschudin com Noddings consideren «naturals». El tenir cura, com expressió d'aquest «sentir amb», es manifesta llavors en uns valors que determinen l'acció d'infermeria: la receptivitat cap a l'altre, la relació amb ell i la resposta a les seves demandes⁵⁰⁷.

S'acaba de veure que V. Tschudin es fa seves les «cinc C del tenir cura» de la infermera canadenca M. S. Roach (1987): compassió, competència, confiança, consciència i compromís. Tanmateix, a partir de la revisió de la seva obra (2002), Roach, ha ampliat la seva teorització a un altre concepte: el comportament. Per això hem de parlar de les «sis C del tenir cura» [*The 6 C's of Caring*]⁵⁰⁸:

- La *compassió* és un estil de viure que significa ser amb l'altre en el seu sofriment. És participar, amb empatia i sensibilitat, en el dolor i el trencament de l'altre. «Amb la compassió, un es converteix en un company de la humanitat».
- La *competència* consisteix a tenir el coneixement, el criteri, les habilitats, l'energia, l'experiència i la motivació necessàries per respondre adequadament a les demandes de les responsabilitats professionals.

⁵⁰⁷ Ibídem. p. 154.

⁵⁰⁸ Roach, MS. *Caring, the human mode of being*. 2a ed. Ottawa: CHA Press; 2002. p. 50-65.

- La *confiança* es refereix a una qualitat que ha de formar part de la relació. És tenir la tranquil·litat que la relació es desenvoluparà en un marc de confiança i de respecte. La confiança es genera a través de la bona gestió del coneixement i de l'experiència.
- La *consciència* es dirigeix a la presa de decisions morals. La consciència forma part de la personalitat, i aquesta mostra la sacralitat de la persona. La consciència és l'instrument mitjançant el qual sentim que tenim obligacions i responsabilitat moral davant els fets que succeeixen.
- El *compromís* és definit com una resposta afectiva i complexa caracteritzada per la convergència entre els propis desitjos i obligacions i per una elecció deliberada d'actuar d'acord amb ells. El compromís és l'esforç que dediquem a aconseguir el benestar dels altres.
- El *comportament* té a veure amb la necessitat de l'autoconsciència sobre l'impacte que un mateix genera en l'altre, a través de l'actitud, la forma de vestir, el llenguatge utilitzat... Aquesta autoconsciència porta a acceptar la responsabilitat de les nostres accions⁵⁰⁹.

Amb tot, Roach ja pensa en obrir la seva teoria a un nou concepte, una nova «C», la *creativitat*. Segons el punt de vista d'aquesta infermera la creativitat és pensar de manera reflexiva, crítica i amb imaginació per a millorar el tenir cura. La creativitat requereix obertura, integració de nous coneixements i augmentar la consciència moral.

Retornant a Verena Tschudin, que fou la fundadora de la prestigiosa revista *Nursing ethics*, tot i la seva proximitat amb Roach, en la seva obra *L'ètica en*

⁵⁰⁹ Sobre les «sis C del tenir cura» de Roach és molt interessant l'article de Lawrence C. Caranto en el qual fa un recull de diferents definicions sobre els sis conceptes de la teoria de la canadenca. [Caranto LC. Coalescing the Theory of Roach and Other Truth-Seekers [Internet]. International Journal of Nursing Science 2015;5(1):1-4]. Disponible a: <http://article.sapub.org/10.5923.j.nursing.20150501.01.html> [Consulta 13 d'octubre de 2015].

*infermeria. La relació del tenir cura*⁵¹⁰ també desenvolupa una teoria específica en la relació del tenir cura, en l'àmbit de les persones grans i/o dependents. A continuació es reproduïxen els elements que formen part de la teoria de Tschudin, a partir de l'obra *La virtut en el tenir cura. Ètica per a professionals de la salut*, per la seva presentació sintètica⁵¹¹:

- *Saber fer*: tenir coneixements i competència.
- *Saber donar confiança*: ser honest i veraç amb la persona dependent.
- *Tenir compassió i coratge*: estar prop de la persona dependent, però amb fermesa i valentia.
- *Tenir esperança*: saber esbrinar les possibilitats de la persona cuidada i ajudar a dotar la seva vida d'un sentit positiu.
- *Tenir humilitat i paciència*: humilitat, perquè tota persona és única i irreplicable i pot ensenyar-nos alguna cosa important en la vida; i paciència, com a actitud d'ajuda constant a la persona dependent.

Joan C. Tronto, en la seva obra *Límits morals: un argument polític per a una ètica del tenir cura*⁵¹², també descriu les característiques bàsiques del fenomen del tenir cura, que estructura a partir de quatre dimensions:

- 1) *Cuidar de*: aquesta dimensió representa la preocupació per algú o alguna cosa, la inquietud, l'estar atent... davant l'estat en el qual es troba una persona. És, en darrer terme, l'actitud receptiva respecte l'altre. Això implica que el cuidador surti de si mateix per copsar les demandes de cura.

⁵¹⁰ Verena Tschudin va publicar per primera vegada *Ethics in nursing. The caring relationship* el 1986, el 1992 es va fer una segona edició, i el 2003 la tercera edició. [Tschudin V. *Ethics in Nursing: The caring relationship*. 3a ed. Edimburg: Butterworth-Heinemann; 2003].

⁵¹¹ Sarquavita. *La virtut en el cuidar. Ètica para profesionales de la salud* [Internet]. Barcelona: SARquavita; 2011. p. 41. Disponible a: http://www.sarquavita.es/wp-content/uploads/2014/07/Libro_ètica_para_profesionales_de_la_salud.pdf [Consulta 22 d'octubre de 2015].

⁵¹² Tronto JC. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. Nova York: Routledge; 1993.

- 2) *Proporcionar cures*: és la dimensió que consisteix a respondre, això és, a assumir la responsabilitat de millorar la situació en la qual es troba l'altra persona.
- 3) *Prestació de cures*: des d'aquesta dimensió pràctica s'exigeix tenir la competència necessària per satisfer realment les demandes de cura de la persona a qui es cuida.
- 4) *Cures rebudes*: aquesta dimensió desplaça el cuidador per posar en el centre la persona que rep les cures. Es tracta de comprovar que les necessitats de cura estan realment satisfetes. Així, el destinatari de les cures ha de fer explícit, en un procés de *feedback*, el reconeixement envers el qui el cuida.

El desenvolupament d'aquestes quatre dimensions indica quines són les actituds essencials que ha d'adquirir qualsevol professional de la salut en la pràctica del tenir cura: l'estar atent, la responsabilitat, la competència i la sensibilitat.

Després de veure diferents models sobre l'ètica del tenir cura a través de Gilligan, Noddings, Roach, Tschudin, Tronto es pot dir que, davant la diversitat de propostes, hi ha els qui les interpreta com un signe de vitalitat i de riquesa, però també hi ha els qui ho llegeixen com un signe de debilitat i de confusió. Per tal d'anar donant consistència a la teoria moral del tenir cura és important escoltar les veus dissonants com a mitjà de reflexió i, naturalment, com un instrument de millora.

2.3 Crítiques a l'ètica del tenir cura

Chris Gastmans considera que encara queda un llarg recorregut per dotar l'ètica del tenir cura d'unes bases teòriques sòlides. En aquest mateix sentit, Beauchamp i Childress també sostenen que aquesta nova teoria està poc desenvolupada; diuen que «no és completa ni exhaustiva i té mancances de poder explicatiu i justificatiu», i atribueixen aquestes dificultats al fet que l'ètica

del tenir cura no s'ha basat en les teories ètiques tradicionals. Es refereixen, naturalment, al rebuig que s'ha fet de l'ètica de les virtuts o el comunitarisme. Tanmateix, reconeixen que l'ètica del tenir cura encara que sigui una teoria poc desenvolupada, no necessàriament és incorrecta. Ans al contrari, és important que es continuï desenvolupant per no menystenir qüestions importants com la compassió, les emocions morals i les experiències de les dones⁵¹³. De tota manera, aquesta situació propicia que s'hagin fet crítiques importants a aquest nou paradigma. Davis, Tschudin i De Raeve, que distancien clarament l'ètica del tenir cura de l'ètica de la virtut i de l'ètica feminista, aporten una reflexió interessant sobre les crítiques a les diferents teories ètiques:

Com que l'ètica de la virtut i l'ètica basada en els principis es van formular ja fa segles (en el cas de la primera) i dècades (en el de la segona), ja ha passat prou temps com per acumular crítiques abundants i les contraargumentacions corresponents. El diàleg genuí mantingut ha servit per polir millor les teories i, a la vegada, posar al descobert les seves debilitats. Les altres dues teories —l'ètica del tenir cura i l'ètica feminista— són bastant noves, i tot i que també han rebut crítiques, el període transcorregut per a l'argumentació i la contra argumentació ha estat escàs. Per tant, es podria dir que malgrat que les teories estan en permanent evolució, les més recents encara no s'han beneficiat d'un debat obert. Si es coincideix amb aquesta valoració, podem dir que les teories tradicionals són vulnerables perquè tenen la seva història, mentre que les més recents ho són perquè no la tenen⁵¹⁴.

L'ètica del tenir cura compta amb un conjunt força variat d'objeccions, algunes amb més consistència que altres. Aquí es presenten les més significatives, bàsicament a partir dels estudis desenvolupats per Chris Gastmans⁵¹⁵ i John Paley⁵¹⁶. Al mateix temps, s'aprofita l'argumentació d'aquestes objeccions per entrar-hi en diàleg. De tota manera, cal recordar que moltes de les crítiques que es fan a aquesta teoria moral es deuen al fet que diversos autors, o millor dit, autores, han separat l'ètica del tenir cura de l'ètica de la virtut aristotèlica. Si l'ètica del tenir cura s'alinea, sense perdre la seva essència, amb l'ètica de les virtuts llavors moltes de les objeccions que se li fan deixen de tenir sentit.

⁵¹³ Beauchamp TL, Childress JF. Principios de ética biomédica. op. cit. p. 84-86.

⁵¹⁴ Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. op. cit. p. 24.

⁵¹⁵ Gastmans Ch. La perspectiva del cuidado en la ética de la asistencia sanitaria. A: Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. op. cit. p. 189-205.

⁵¹⁶ Paley J. Más allá del cuidado. Limitaciones de la ética directa. A: Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editoras. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. op. cit. p. 207-226.

- *El tenir cura com a utopia*. Margaret J. Dunlop, en examinar els canvis en la concepció del tenir cura en infermeria, des de Florence Nightingale fins a l'actualitat, considera que el sentit emergent del tenir cura va lligat —a l'estil de Griffin, Jacono, Watson— a alguna mena d'amor⁵¹⁷. Davant d'aquest posicionament tan elevat del tenir cura-amor, els crítics opinen que no és raonable traslladar aquesta relació a una dimensió tan íntima, personal i exigent, perquè és difícil, des d'un punt de vista humà, establir relacions tan afectives amb tothom. És més, com que no és possible sentir el mateix afecte o estimació per a totes les persones de qui es té cura, el tenir cura desencadena implícitament un favoritisme que podria generar desigualtats, perquè a la pràctica el professional no pot dedicar la mateixa atenció a tothom. L'americana Joan C. Tronto també considera que el lligam tan estret entre el tenir cura i l'emoció ens porta al terreny de la utopia. Si es posa l'accent en l'emoció, el tenir cura adquireix fàcilment un to de privacitat i de sensibilitat que cal evitar en una relació establerta en el marc professional. És més, si el tenir cura es fonamenta en un ideal tan exigent, màximament exigent, es corre el perill de reforçar la idea del sacrifici autoimposat, i al mateix temps pot generar sensació de fracàs i situacions d'esgotament emocional per no poder estar a l'altura dels requeriments del tenir cura.

La visió negativa del vincle entre el tenir cura i l'amor neix de la idea, possiblement errònia, que l'amor sempre ha de ser homogeni, igualitari. L'amor es diu —i es viu— de moltes maneres, perquè té molts matisos. En una relació professional, basada en l'ideal de l'amor, aquest es pot manifestar de formes diferents sense generar desigualtats a nivell ètic. Igualment, considerar que la realització d'un ideal tan noble i essencial com l'amor es visqui com quelcom negatiu és, certament, paradoxal. Des de l'ètica de la virtut, l'amor és una de les virtuts més valorades en la tradició Occidental, i com tota virtut un cop s'ha adquirit es converteix en un hàbit que no genera malestar, sinó tot el contrari, genera benestar i gaudi.

⁵¹⁷ Dunlop MJ. Is a science of caring possible? *Journal of Advanced Nursing*. 1986;11:661-670.

El desenvolupament de l'ètica del tenir cura ha contribuït, precisament, a viure l'exigència ètica del tenir cura com a quelcom enriquidor i no pas com un fet que desgasta la persona. En el context de les cures pal·liatives, per exemple, en els darrers anys s'ha produït una gran transformació, perquè s'ha passat de creure que el contacte amb la mort propiciava desgast per empatia en els professionals, el conegut *síndrome del burnout*, a veure que ajudar a morir bé, amb la sensibilitat pròpia de l'ètica del tenir cura, lluny de portar a situacions d'estrès condueix a processos de maduració personal.

-El tenir cura i les dificultats per a prendre decisions. Els crítics d'aquesta teoria moral consideren que l'ètica del tenir cura, en posar tant d'èmfasi en les emocions i en la sensibilitat, perd la capacitat de prendre decisions ètiques, sobretot en casos on entren en conflicte diferents principis. Al no haver-hi un pensament ètic objectiu basat en els principis, no pot justificar les decisions en el marc d'un discurs ètic de principis universals. En aquest sentit s'afirma que «el tenir cura és una etapa que desperta la sensibilitat envers les necessitats del pacient, però el comportament ètic emana del raonament ètic»⁵¹⁸. L'ètica de les emocions com que no és independent de les experiències viscudes per part del qui cuida, no permet, de cap manera, discernir objectivament la realitat, i es veu com una ètica incontrolada que condueix a una forma de «relativisme emocional».

Aquesta crítica parteix de l'acceptació de la dicotomia tradicional entre raó i emoció com a esferes separades, i alhora sosté la primacia de la raó sobre l'emoció. El tenir cura, si s'engloba en el marc de l'ètica de les virtuts, implica una connexió intrínseca entre el sentiment i la racionalitat. Això és el que defensava originàriament Gilligan, per això no es pot acusar —almenys a tots els models— de prescindir de la raó en la presa de decisions. De la mateixa manera que una ètica de la justícia no pot prescindir dels sentiments, una ètica de tenir cura no pot prescindir de la raó. Victoria Camps recorda que

⁵¹⁸ Gastmans Ch. La perspectiva del cuidado en la ética de la asistencia sanitaria. A: Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. *Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza*. op. cit. p. 201.

la funció de l'ètica és ensenyar a estimar tot allò que mereix ser estimat, educar els sentiments perquè s'adhereixin als fins que promouen la justícia. [...] El discurs ètic és retòric i no lògic, ha d'adaptar-se a les necessitats i carències dels temps i les sensibilitats. És un discurs racional, atès que és humà, però, també perquè és humà, no ha de prescindir dels sentiments. [...] Només és lícit començar a parlar de l'educació del sentiment —i això són les virtuts— quan està clar que el valor ètic primari i insubstituïble és la justícia⁵¹⁹.

Marguerite Yourcenar situa l'emoció, el sentiment, com una condició de possibilitat del pensament, «el que no *sent* profundament, no pensa. [...] Tendim a transformar una gran part de les nostres capacitats sensorials o afectives, amb aquesta computadora que és el cervell. Si perdem la simpatia gairebé visceral, no hi guanyem res»⁵²⁰.

D'altra banda, l'ètica del tenir cura considerada com una ètica de la virtut permet la deliberació com a metodologia de presa de decisions. Victoria Camps considera que l'ètica de les virtuts és la teoria ètica més adequada per abordar els problemes clínics. L'ètica de les virtuts d'Aristòtil desenvolupa la virtut de la *phronesis* (regla de la raó), una virtut intel·lectual, «gràcies a la qual la persona que l'ha adquirit és capaç d'actuar bé perquè sap escollir el terme mig, entre l'excés i el defecte, que és la regla que defineix en general a totes les virtuts»⁵²¹. Diego Gracia també ha pres consciència que l'ètica de la virtut aristotèlica és un clar exemple d'obertura a la deliberació ètica, i per això n'ha fet àmplia teorització en el context de la bioètica. Diego Gracia parteix de la idea que «tots els éssers humans deliberem, i deliberem contínuament. No podem viure sense deliberar»⁵²², perquè la deliberació és un procés natural que s'estructura en tres fases, la cognitiva (identificació dels fets), l'emocional (que valora els fets) i la pràctica (que realitza l'acció)⁵²³. Així, doncs, la dimensió de les emocions —la sensibilitat— és essencial, quan es conjumina amb la dimensió racional i pràctica, per arribar a una deliberació que ens dugui a

⁵¹⁹ Camps V. *Virtudes públicas*. 3a ed. Madrid: Espasa Calpe; 1996. p. 11-12.

⁵²⁰ Yourcenar M. *Con los ojos abiertos*. Barcelona: Gedisa; 1982.

⁵²¹ Camps V. Los valores éticos de la profesión sanitaria [Internet]. *Educación Médica*. 2015;16(1):5. Disponible a: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1575181315000029> [Consulta 2 de novembre de 2015].

⁵²² Gracia D. Teoría y práctica de la deliberación moral. A: Feito L, Gracia D, Sánchez M, editores. *Bioética: estado de la cuestión*. Madrid: Triacastela; 2011. p. 109.

⁵²³ *Ibidem*. p. 110.

prendre decisions que siguin «responsables, sàvies, raonables i prudents»⁵²⁴. Tant en l'ètica basada en els principis (principlisme) com en l'ètica del tenir cura intervén la deliberació en cas de conflicte de valors.

-El tenir cura descuida l'autonomia del pacient i l'atenció als grups. Els estudiosos de l'ètica del tenir cura que vinculen aquesta teoria amb l'ètica de les virtuts, posen èmfasi en el fet que l'adquisició de les virtuts és, generalment, un procés individual. Els crítics alerten que, aquesta preocupació persistent perquè el cuidador actuï virtuosament, s'acaba convertint, en paraules de Paley, en una obsessió que posa en el centre el cuidador i oblida els autèntics desitjos del pacient. Si tota l'atenció recau en el cuidador es desaten la persona a la qual es cuida. Per altra banda, també es diu que l'ètica del tenir cura implica una relació directa entre individus, que deixa un buit davant la responsabilitat vers els grups i vers la societat en general, per exemple, en l'àmbit de la salut pública que s'ocupa de les poblacions, de l'epidemiologia, de la promoció de la salut... Una ètica directa, d'un a un, i no d'un amb una multitud, no serveix per respondre a les necessitats de salut de la població, i per tant, cal anar més enllà de l'ètica del tenir cura.

En resposta a aquesta objecció caldria dir que el fet de centrar-se en les virtuts del cuidador no implica necessàriament un oblit dels desitjos de l'altre, ans al contrari, la preocupació per l'educació de la virtut pretén, precisament, millorar la dimensió relacional, això és, fer més justa i més digna la vida social. Les ètiques neoaristotèliques o comunitaristes fan una distinció entre les virtuts autoreferencials i les virtuts heteroreferencials; això vol dir que hi ha un conjunt de virtuts com la justícia, la solidaritat, la generositat... que són heteroreferencials perquè només tenen sentit en referència a l'altre, atès que el propi individu no se'n beneficia, a diferència de les autoreferencials. En aquest sentit el tenir cura incorpora virtuts autoreferencials i heteroreferencials, i per això no pot descuidar el respecte a la llibertat individual (autonomia), ni el respecte a les creences i als valors dels ciutadans, perquè el tenir cura és una

⁵²⁴ *Ibíd.* p. 103.

imbricació entre la *cura de si* i la *cura de l'altre*. En interpretar la virtut com a oblit de l'altre, la virtut deixa de ser virtut.

Sobre la crítica de l'ètica del tenir cura com a oblit dels grups o de la societat, es pot dir que aquesta teoria moral no s'ha de restringir a una relació directa d'un a un, atès que la perspectiva de l'ètica del tenir cura també s'ha aplicat, amb bons resultats, a altres camps com l'educació, les relacions internacionals, el medi ambient, els animals, el dret, la política. Per tant, l'ètica del tenir cura aporta un marc suficientment ampli per desenvolupar-se en el context social. De tota manera, si l'ètica del tenir cura participa de l'ètica de la virtut aristotèlica, aquesta objecció no té cap sentit, perquè des de la perspectiva aristotèlica del *zoon politikón* no hi ha distinció entre individu i comunitat.

3. L'ètica del tenir cura en *La mort d'Ivan Ilitx*

La densitat argumental de l'ètica del tenir cura, la diversitat de propostes i models, les controvèrsies inacabables... contrasten amb la manera amable com Tolstoi presenta la seva ètica del tenir cura, que, a parer nostre, és una ètica de la virtut. En aquest apartat es veurà com el fonament de l'ètica del tenir cura de Tolstoi es correspon, fil per randa, amb la seva filosofia moral. També es resseguirà el procés en el qual es desenvolupa la relació del tenir cura en el relat novel·lístic de *La mort d'Ivan Ilitx*, i serà analitzat el conjunt de virtuts del mugic Gueràssim. Es finalitzarà amb una reflexió sobre l'educació de la virtut en els professionals de la salut, en el marc de la bioètica narrativa. Veurem com el nexa entre literatura i bioètica té com a objectiu, a més de ser un instrument de deliberació, millorar la comprensió de la realitat, transformar-la i transformar-se en el camí de la virtut.

3.1 *El fonament de l'ètica del tenir cura en La mort d'Ivan Ilitx*

En el relat de *La mort d'Ivan Ilitx* hi trobem condensada tota la filosofia moral de Tolstoi. Per això si un es pregunta per què Gueràssim té cura d'Ivan Ilitx amb

aquest *esprit de finesse*, s'ha de recórrer, necessàriament, als fonaments del pensament tolstíà. La filosofia del «Crist de Tolstoi» és una filosofia de l'amor, que desemboca en una ètica de la compassió. La vida autèntica, la vida viscuda per Déu, consisteix a viure per als altres, perquè l'amor al proïsme, segons l'escriptor rus, és l'únic camí per trobar el sentit de la vida i per arribar a la felicitat.

La conducta modèlica de Gueràssim davant Ivan Iliix podria ser interpretada com un servilisme atesa la seva condició d'esclau, però Tolstoi, com a bon utopista, s'allunya del plantejament del tenir cura com un deure imposat per les circumstàncies. Gueràssim té cura de l'altre per amor i no per obligació. El tenir cura que posa en pràctica el mugic no és viscut com un deure, ans al contrari, és fruit d'un amor espontani. Com deia Kant, «l'amor és una qüestió de *sentiment* i no de *voluntat*, i no puc estimar perquè vulgui, i encara menys perquè en tingui el *deure* (d'estar en la necessitat d'estimar); per tant parlar d'un *deure d'estimar* no té sentit»⁵²⁵. És cert que l'amor com a sentiment no es tria, però s'educa. El criat té cura de l'amo «amb facilitat i de bon grat», i amb aquesta actitud mostra el seu progrés en l'assoliment de les virtuts. Lev Tolstoi situa el tenir cura en el terreny de la virtut (l'excel·lència). L'experiència de l'amor en el tenir cura és un ideal que guia i dóna sentit a la vida:

Els personatges que representen l'ideal ètic tolstíà convencen per la naturalitat amb la que posen en pràctica, sense marrades ni expectatives, l'amor al proïsme. Són figures que ni prediquen ni raonen ni es compadeixen de ningú en el sentit de lamentar la desgràcia de l'altre. Si interrompen el seu treball quotidià o si es desvien del camí que han emprès, és per actuar a favor d'algú que necessita ajuda o companyia. No ho fan per vanitat ni pel desig de rebre alguna recompensa a la terra o en el més enllà, sinó simplement perquè se senten part natural d'una comunitat il·limitada d'éssers humans. Com que entren en acció sense grans paraules ni gestos ostentosos, les seves obres a favor dels altres passen desapercebudes o fins i tot són interpretades per altres persones no afectades com absurdes i inútils⁵²⁶.

El fet que Gueràssim visqui realment en l'amor per a l'altre, fa que la compassió brolli espontàniament, fins al punt que l'altre, el malalt Ivan Iliix, acaba essent

⁵²⁵ Citat per: Comte-Sponville A. *Petit tractat de les grans virtuts*. Barcelona: Columna; 1996. p. 205.

⁵²⁶ Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». op. cit. p. 953.

més important que ell mateix. Tolstoi se situa en el context de l'amor pur, un amor allunyat de l'interès i que porta a oblidar-se de si mateix. L'amor tolstia exigeix que hom es buidi interiorment per aconseguir el benestar i la felicitat de l'altre, i en aconseguir la felicitat de l'altre s'obté la pròpia, perquè, com deia Alain, «l'estimació és trobar la nostra riquesa fora de nosaltres»⁵²⁷.

L'amor que proposa Tolstoi, inspirat en la doctrina de Crist, és, al mateix temps, un amor universal que s'estén a tothom i no fa diferències, ni té predilecció pels més propers. Un amor cristià que inclou fins i tot l'estimació i el servei als «enemics». Gueràssim té cura d'una manera excel·lent d'un amo que forma part de la burgesia, que explota els camperols i els treballadors, i en té cura perquè el veu flac (*infern*), víctima de la fragilitat comuna a tota la humanitat. I davant d'aquesta situació, qui viu en i per a l'estimació, més enllà d'afinitats o enemistats, sap que tots som germans davant el fenomen del sofriment i de la mort. «Els actes del mugic representen perfectament aquesta 'gratuïtat de la meva responsabilitat envers el proïsme' de la qual parla Levinas, la 'responsabilitat d'un mortal per a un mortal' en la qual consisteix la 'relació amb l'infinít'»⁵²⁸. Gueràssim posa en pràctica aquesta responsabilitat entre els mortals, o, en expressió d'André Comte-Sponville, la «fraternitat dels mortals»⁵²⁹.

Comte-Sponville, en el seu estudi sobre les grans virtuts, desenvolupa el sentit del concepte «amor» a partir dels tres termes grecs: *eros*, *philia* i *agapé*. El darrer, *l'agapé*, és un tipus d'amor incondicional que el cristianisme va denominar *càritas* [caritat]. Quan el francès desgrana el sentit del terme, des de la perspectiva de *l'agapé* greco-cristià, crec que es pot dir que descriu el ser i el

⁵²⁷ Citat per: Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. op. cit. p. 325. «Alain» és el pseudònim del filòsof i periodista francès Émile-Auguste Chartier (1868-1951).

⁵²⁸ Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». op. cit. p. 954.

⁵²⁹ Rousseau a *Emili* comenta el vers de Virgili a l'*Eneida*: «*Non ignara mali, miseris succurrere disco*», (Perquè he conegut la desgràcia, ara sé socórrer els desgraciats): «No conec res de més bell, de més profund, de més commovedor, de més cert, que les paraules d'aquest vers. Perquè els reis no tenen pietat dels súbdits? Perquè compten que mai no seran homes. Perquè els rics són tan insensibles amb els pobres? Perquè no tenen por d'esdevenir-ho. Perquè la noblesa té un menyspreu tan gran pel poble? Perquè un noble mai no serà un plebeu. Perquè els turcs són generalment més humans, més hospitalaris que nosaltres? Perquè, dins el seu sistema de govern completament arbitrari, la grandesa i la fortuna dels particulars sempre són precàries i vacil·lants i, per tant, ells no consideren la degradació social i la misèria com una situació estranya; cadascú pot ser demà el que és avui aquell a qui s'ajuda». [Rousseau JJ. *Emili* o de l'educació. Vic: Eumo; 1985. p. 278].

fer de Gueràssim: «La caritat és aquest amor que no espera ser merescut, aquest amor primer, gratuït, espontani, en efecte, que és la veritat de l'amor i el seu horitzó»⁵³⁰. I Alexander Craufurd, en una anàlisi molt acurada sobre el pensament religiós i ètic de Tolstoi, afirma que «la veritable caritat o l'amor en les seves formes més nobles, és d'alguna manera com l'Amor diví»⁵³¹. Per això podem dir que el mugic de *La mort d'Ivan Ilitx* és el model d'home que actua per una profunda motivació religiosa, pròpia de la fe del poble rus.

Gueràssim, sense necessitat de fer raonaments especulatiu, ha interioritzat l'ideal de l'amor als altres en la seva quotidianitat, perquè viu amb autenticitat la fe cristiana inherent al poble rus. El camperol, amb la seva senzillesa, la seva humilitat i la seva bonhomia, viu amb alegria el servei als altres perquè —per la seva condició social— no ha estat corromput per la superficialitat i l'egoisme que es troba en les classes riques, i així és capaç de sentir compassió pel seu amo moribund. Comte-Sponville, com Tolstoi, vincula el sentiment de l'amor amb la virtut de la compassió: «Compassió? Pot ser que aquest sigui, en efecte, el contingut principal de la caritat [amor], el seu afecte més efectiu, o fins i tot el seu nom veritable»⁵³². Arthur Schopenhauer, un dels filòsofs contemporanis que més ha analitzat l'excel·lència de la compassió, també relaciona ambdós conceptes: «L'essència de l'amor pur s'identifica amb la compassió»⁵³³. De tota manera, aquest lligam entre amor i compassió es podria dir que no és nou, perquè l'exemple més conegut i més paradigmàtic de l'amor compassiu el podem trobar en la paràbola del bon samarità del Nou Testament⁵³⁴. En aquesta paràbola, que forma part del patrimoni literari i ètic de la humanitat, s'hi condensa l'ensenyament i la pedagogia del missatge de l'amor cristià:

⁵³⁰ Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. op. cit. p. 316.

⁵³¹ Craufurd AH. The religion and ethics of Tolstoy. op.cit. p. 74.

⁵³² Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. op. cit. p. 326.

⁵³³ Citat per: Torralba F. La compassió. Lleida: Pagès Editors; 2008. p. 38.

⁵³⁴ La paràbola del bon samarità també ha entrat en l'àmbit de la bioètica. Beauchamp i Childress, els pares del principialisme, es refereixen a aquest text en el desenvolupament del principi de beneficència. [Beauchamp TL. Childress JF. Principios de ética biomédica. 4a ed. Nova York: Oxford University Press; 1999. p. 247,257]. Martin Luther King, el dia abans del seu assassinat, en el seu últim discurs «He estat al cim de la muntanya», pronunciat el 3 d'abril de 1968, comenta la paràbola del bon samarità, a través de dues preguntes: «La primera pregunta que el sacerdot es va fer, la primera pregunta que el levita es va fer, fou: 'Si m'aturo a ajudar aquest home, què em passarà?' Però després, el samarità s'hi acostà, i invertí la pregunta: Si no m'aturo a ajudar aquest home, què li passarà a ell?».

La misericòrdia samaritana no es redueix a un simple sentiment empàtic, inclou, a més, l'acció per a alleugerir el patiment de l'altre i el risc de compartir el seu destí. [...] El samarità *es compadeix, s'hi acostava, embena el ferit, el puja a la seva pròpia cavalcadura, el duu a l'hostal i el cuida.* [...] Davant la visió de l'home mig mort, el samarità es compadeix. El terme grec *esplagchnisthe* escollit per Lluç per a expressar la commoció del samarità davant la visió del patiment significa abraçar visceralment, amb les pròpies entranyes, els sentiments o la situació de l'altre⁵³⁵.

El mugic, perquè estima, és un home compassiu amb Ivan Iltx. Francesc Torralba, en el seu opuscle sobre la compassió, ens diu que «la compassió, tal com el seu nom indica, significa *com-padir-se*, patir amb l'altre, acompanyar-lo en el seu sofriment, sofrir, fins i tot, amb l'altre»⁵³⁶. Malgrat que *cumpassio* (llatí) és gairebé un sinònim de *sympathia* (grec), Torralba en remarca la diferència, «la simpatia no és la compassió, perquè la compassió és la comunió en el sofriment, mentre que la simpatia és una espècie d'afinitat anímica amb l'altre»⁵³⁷. Per això, amb anterioritat, Max Weber ja havia allunyat la simpatia de l'actitud moral quan se simpatitza, per exemple, amb el plaer que algú experimenta en relació al mal. La simpatia no pot ser considerada una virtut —a diferència de la compassió— perquè la simpatia no està lligada, necessàriament, amb els valors⁵³⁸. Simpatitzar és sentir o experimentar amb algú, i aquest sentiment, naturalment, pot ser moral; el problema rau en saber *amb què* se simpatitza.

La simpatia també té una relació semàntica amb l'empatia. El concepte d'empatia té un abast més genèric: és comprendre i sentir el que els altres senten, mentre que la simpatia, com ja hem vist, expressa una emoció afí al sentiment de l'altre. Suzanne Keen, que ha estudiat el concepte d'empatia en les novel·les, explica així la diferència:

⁵³⁵ Laguna J. Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat. Full de ruta samarità per a un altre món possible. Cristianisme i justícia. 2011;172:15-16.

⁵³⁶ Torralba F. La compassió. op. cit. p. 21.

⁵³⁷ *Ibidem*. p. 22.

⁵³⁸ Max Scheler escriu: «Compartir la joia que algú experimenta amb relació al mal, (...) compartir el seu odi, la seva maldat, la seva complaença en les males accions, no té, certament, res de moral». [Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. op. cit. p. 123]. Myriam Revault també recorda que simpatia en el seu origen podia significar el mateix que compassió, però ara, amb l'evolució del llenguatge, la simpatia serveix per indicar la nostra afinitat amb qualsevol passió, sigui la que sigui. [Revault D'Allonnes M. El hombre compasional. Madrid, Buenos Aires: Amorrortu; 2009. p. 14-15.]

Empatia:
Sento el que sents tu.

Sento el teu dolor.

Simpatia:
Sento una emoció comprensible envers els teus sentiments.

*Sento pietat pel teu dolor*⁵³⁹.

Els exemples emfasitzen les emocions negatives (dolor i pietat). Keen constata, tanmateix, que si bé els estudis sobre l'empatia han pivotat generalment entorn d'emocions negatives, l'empatia també es produeix en els sentiments positius, com ara la felicitat, la satisfacció, l'èxit o el desvetllament sexual⁵⁴⁰.

Seguint el fil de les distincions terminològiques, Torralba entra en l'anàlisi del lligam entre compassió i empatia.

L'empatia no és la compassió, però n'és la condició de possibilitat. Sense empatia, no és possible captar la vida interior de l'altre; ni, per descomptat els seus patiments. L'empatia és una possibilitat humana i l'arrel de tota autèntica relació humana. [...] Tal com la descriu Edith Stein en la seva tesi doctoral de 1916, l'empatia permet que les persones es vinculin com a subjectes i no com a objectes del món físic. És el fonament de la relació amorosa i del lligam de l'amistat. [...] L'empatia fa possible la captació del patiment aliè que, com diu la filòsofa Martha Nussbaum, és el fonament de la humanitat⁵⁴¹.

La compassió, que també és associada amb la pietat per alguns autors, s'ha de desvincular de la llàstima: «La compassió comparteix el patiment de l'altre: pateix amb. La llàstima participa de la commoció de la compassió, però des de la distància existencial del que se sap lluny de la situació del que pateix»⁵⁴².

Gueràssim és compassiu i empàtic amb el malalt Ivan Ilitx, i no li fa llàstima. La seva compassió és una conseqüència del seu amor per l'altre. Comte-Sponville, inspirant-se en Jankélévitch, diferencia entre la *compassió secundària i reactiva*, la més fàcil i d'un amor més baix, i la *compassió primera i no reactiva* (caritat), aquella que no necessita el patiment, o la infelicitat, de l'altre per estimar, una compassió que no té res a veure amb la reciprocitat o l'interès. Ras i curt, una compassió, alliberada del patiment i de l'ego⁵⁴³.

⁵³⁹ Keen S. *Empathy and the Novel*. Oxford: Oxford University Press; 2007. p. 5.

⁵⁴⁰ *Ibidem*. p. 5.

⁵⁴¹ Torralba F. *La compassió*. op. cit. p. 23-24.

⁵⁴² Laguna J. *Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat*. op. cit. p. 16.

⁵⁴³ Comte-Sponville A. *Petit tractat de les grans virtuts*. op. cit. p. 130, 326.

La compassió —escriu Jankélévitch— és una caritat reactiva o secundària que té necessitat, per estimar, del patiment d'altri, que depèn dels parracs del tolit, de l'espectacle de la seva misèria. La pietat va a remolc de la desgràcia: la pietat només estima el pròxim si aquest és llastimós, la commiseració només simpatitza amb l'altre si aquest és miserable! La caritat, al contrari, és espontània [...]: la caritat no espera trobar el pròxim esparracat per descobrir la seva misèria; el nostre pròxim al capdavant, pot o ha de ser estimat fins i tot si no és desgraciat⁵⁴⁴.

Segurament el posicionament reactiu de la compassió és molt més realista, però Tolstoi, que acostuma a portar la situació al límit, i és en tot moment un idealista, se situa just en l'altre extrem, en el de l'amor-compassió no reactius. Gueràssim s'aboca a l'amor sense necessitat d'una situació especial o de xoc, perquè per a ell la vida sempre és amor i compassió envers els altres. Per al camperol, el sofriment i la mort no tenen res d'excepcional, formen part de la vida, i el més natural és respondre-hi espontàniament, amb naturalitat, amb alegria, sense necessitat de qüestionaments filosòfics, perquè Gueràssim sent interiorment que ha d'actuar així, i estima tot el que fa.

L'ètica del tenir cura que Tolstoi exemplifica a través del personatge de Gueràssim es fonamenta en l'amor pur al malalt. És un amor que es transforma en compassió, i es posa generosament al servei de l'altre, perquè Ivan Iliix és qui realment dona sentit a la vida de Gueràssim. Es podria interpretar la relació entre el camperol i el burgès, que es descriu en *La mort d'Ivan Iliix*, com una relació de «doble dependència» entre el qui cuida (esclau) i el qui és cuidat (amo); un necessita el cuidador perquè està malalt i se sent feble i dependent, i l'altre necessita cuidar el dèbil perquè pugui escapar de l'absurd de l'existència i trobar un sentit a la pròpia vida.

Tot i els arguments que es puguin donar a favor d'aquesta interpretació o objecció, es pot creure que Tolstoi, a partir de les bases del seu pensament ètic, concep l'amor compassiu com una actitud vital que elimina, precisament, les asimetries que es poden donar en la relació cuidador-cuidat, perquè el compadit i el qui compadeix se saben igualment vulnerables. No hi ha asimetria en l'encontre, sinó reciprocitat. Per això hi ha un moment del relat on Tolstoi explica que Gueràssim té cura del moribund perquè confia que quan arribi el

⁵⁴⁴ *Ibidem.* p. 130.

seu moment algú altre també tindrà cura d'ell; és la manifestació total de la fraternitat cristiana, de la germanor entre iguals, o del que MacIntyre anomena la reciprocitat diacrònica⁵⁴⁵.

3.2 Una aproximació al contingut de l'ètica del tenir cura en *La mort d'Ivan Iltix*

3.2.1 El procés en la relació del tenir cura en *La mort d'Ivan Iltix*

En *La mort d'Ivan Iltix*, malgrat ser un novel·la curta del segle XIX, també hi trobem *implícit* un esquema sobre el procés que es dona en la relació del tenir cura, i que es podria considerar un antecedent literari a les teoritzacions ètiques més actuals. Es tracta d'un procés a partir del qual emanen un conjunt de virtuts imprescindibles per a qualsevol cuidador, ja sigui informal o professional. Descobrir en el relat de Tolstoi un antecedent a l'ètica del tenir cura no hauria de sorprendre, atès que el tenir cura de les persones fràgils és un fenomen històricament universal. En totes les èpoques, des que la humanitat és humanitat, el tenir cura ha format part de l'ADN de la societat, perquè atendre la persona vulnerable és un fet essencial d'humanitat, que no queda circumscrit ni a un període històric determinat, ni és exclusiu de les professions de l'àmbit de la salut. El que realment sorprèn és l'excel·lent capacitat de l'escriptor rus per a narrar, des de la ficció literària, les virtuts fonamentals en l'art del tenir cura.

Fidel a la seva metafísica de l'amor compassiu, Tolstoi, en *La mort d'Ivan Iltix*, descriu el procés que constitueix la relació del tenir cura entre Gueràssim i Ivan Iltix. És un procés extensible a qualsevol relació d'aquesta naturalesa, i que es desenvolupa en tres moments:

- Gueràssim *veu el patiment* del seu amo moribund, perquè el mugic viu amb la mirada posada en els altres (*consciència*).

⁵⁴⁵ MacIntyre. *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitan las virtudes.* op. cit.

- Gueràssim sent que ha de respondre a la situació incòmode que assalta sobtadament Ivan Iltx i l'acull, perquè el camperol és un home bondadós (*llibertat-responsabilitat*).
- Gueràssim assumeix gratament el *compromís* de cuidar el malalt amb la màxima competència ètica i tècnica, perquè l'home més senzill i virtuós entén que el sentit de la vida consisteix a fer el millor per als altres (*compromís*).

Si un es fixa en el primer element del procés, veu que Tolstoi mostra l'habilitat que té Gueràssim per «estar atent» a les necessitats de l'altre, com a conseqüència del fet que ell viu «per als altres». El mugic és un home humil i per això, a diferència del seu amo, s'hi veu. Tolstoi, a través de la possibilitat de la doble mirada, presenta Gueràssim i Ivan en contraposició. Ivan Iltx és insensible al patiment aliè perquè ha viscut enlluernat per la vida burgesa, i la seva ofuscació pel luxe i l'aparença l'han portat a viure en una superficialitat que no permet veure la situació en la qual està l'altre, ni l'evidència del seu patiment. Gueràssim, en canvi, un criat de pagès, pobre i analfabet, és presentat en el relat com el model d'home sensible, entrenat a copsar, amb la màxima naturalitat, tota realitat, sigui la que sigui. Per aquesta raó el mugic té consciència del sofriment humà.

Goethe, conscient de la dificultat que suposa captar la realitat, es preguntava: «Què és el més laboriós? El que sembla més fàcil: poder veure amb els ulls el que tenim a la vista»⁵⁴⁶. La qüestió de la ceguesa humana, en sentit metafòric i no físic, ha estat una preocupació constat a Occident. Plató en el mite de la caverna ja alerta que cal fer un esforç titànic per educar la mirada i veure la realitat de les idees. En el Nou Testament hi ha un munt de paràboles en les quals Jesús guareix cecs i sords, per il·lustrar que «hi ha persones que veient-hi no hi veuen i escoltant no entenen» (Lc 8,10); o bé, Nietzsche, en *La gaia ciència*, narra com l'home boig es presenta al mercat per anunciar la mort de

⁵⁴⁶ Esquirol JM. El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciencia y la tecnología. Barcelona: Gedisa; 2006. p.14.

Déu, amb una llàntia a plena llum del dia, per posar en evidència la ceguesa dels altres homes.

El filòsof Josep M. Esquirol, en el seu assaig *El respecte o la mirada atenta*, posa èmfasi en la gran paradoxa de la mirada, «la total facilitat de mirar contrasta amb la dificultat de mirar bé»⁵⁴⁷. L'autor posa de ple el dit a la nafra quan afirma que, en general, la mirada acostuma a ser superficial i acrítica, i que és necessari fer un gir per educar la mirada interior, per fer-la més rica i més profunda, a l'estil de Gueràssim.

Aquí es considera que per a Tolstoi el primer element del procés de tenir cura, *la mirada nítida* de Gueràssim, condueix al segon element, a *la responsabilitat* d'actuar davant el patiment d'Ivan Ilitx. Josep M. Esquirol explica que la mirada atenta, la preocupació per l'altre, és alhora una mirada ètica, que exigeix, des del respecte, fer alguna cosa per a millorar la situació en la qual es troba l'altre. La tesi tolstiana és que el lligam entre la mirada nítida (veure la realitat) i la mirada ètica (respondre amb respecte) és més pròpia de les persones humils, perquè la humilitat mena a l'amor. «Allà on hi ha humilitat —deia Sant Agustí— hi ha també caritat»⁵⁴⁸. La humilitat és l'esforç perquè el jo no centri tota l'atenció i cedeixi espai a l'altre. En aquest sentit, Esquirol recorda que l'ètica del respecte, defensada per Sòcrates, està estretament relacionada amb la humilitat i amb la senzillesa:

L'ètica del respecte tindria alguna cosa o molt de socràtic. Però es distanciarà en un aspecte important de l'intel·lectualisme moral —a vegades una mica abstracte i elitista— que s'ha derivat de Sòcrates. L'ètica del respecte no és una ètica intel·lectualista; l'atenció ens situa [...] en contacte directe amb les coses de la vida; no és una ètica especulativa, elaborada en la torre de marfil o en l'acadèmia, que pocs nexes té amb aquestes coses i sols a posteriori s'haurà de mundanitzar; l'ètica del respecte i de l'atenció sorgeix en el si de la mateixa vida. Dit d'una altra manera: l'atenció a la qual ens referim aquí no procedeix de l'escola filosòfica, sinó de l'escola de la vida⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Ibídem. p. 14.

⁵⁴⁸ Citat per: Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. op. cit. p. 171.

⁵⁴⁹ Esquirol JM. El respeto o la mirada atenta. op. cit. p. 18.

Situats en aquesta perspectiva es pot dir, sense cap mena de dubte, que Gueràssim és un exemple paradigmàtic d'aquesta mirada atenta apresada en la quotidianitat i la senzillesa de la vida. Com subratlla Esquirol, l'escola de la vida, permet a Gueràssim veure el patiment del seu amo i experimenta la necessitat de donar-hi una resposta, per això l'acull. El camperol mostra la seva humanitat a través de l'acollida, o el que alguns autors anomenen, més modernament, com a receptivitat. L'acollida és obrir-se a l'altre, fer que formi part del nostre món, especialment si l'altre és vulnerable. «L'acollida treu a la llum l'estructura bàsica de l'ésser humà [...], existim perquè d'alguna manera hem estat acollits»⁵⁵⁰. Així, l'acollida connecta amb la nostra condició d'éssers dependents, vulnerables, necessitats de cura.

Per acollir algú cal prèviament adonar-se de la presència-existència de l'altre, i de la necessitat que té de ser acollit a causa de la seva vulnerabilitat. La resposta activa a la fragilitat aliena és una exigència ètica derivada del moviment cordial de l'acollida⁵⁵¹. Com assenyala Miguel González en la «bona acollida [...] quelcom ha canviat en la identitat d'ambdues parts: l'amfitrió i l'hoste. I una qüestió martelleja el fons de la consciència: qui va acollir qui?»⁵⁵². En la novel·la, com que Gueràssim és un personatge molt perfecte, s'observa, sobretot, la transformació d'Ivan Ilitx.

Tolstoi no tan sols ens diu que cal acollir i tenir cura del feble, respondre a les seves necessitats, sinó que exemplifica el *com* cal tenir cura de l'altre. Es tracta del tercer element del procés: el compromís d'atenció al vulnerable requereix disposar de la competència necessària per fer front a les demandes de la persona de qui es té cura. Sense unes habilitats pràctiques i unes actituds ètiques en el tenir cura no es pot donar una resposta efectiva i afectiva a l'acte de l'acollida.

⁵⁵⁰ Boff L. Virtudes para otro mundo posible (I) Hospitalidad: derecho y deber de todos. Salamanca: Sal Terrae; 2006. p. 82.

⁵⁵¹ Per una aproximació al concepte d'acollida és interessant la lectura de: Derrida J. Adios a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida. Madrid: Trotta; 1998. / Torralba F. Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú. Madrid: PPC; 2003. p. 29-44. / Innerarity D. Ética de la hospitalidad. Barcelona: Península; 2008.

⁵⁵² González Martín M. De l'hostilitat a l'hospitalitat. Cristianisme i justícia. 2015;196:16.

La competència de Gueràssim en el tenir cura s'engloba en el marc de l'ètica de la virtut, perquè el mugic ha incorporat, de forma natural i voluntària, un gruix d'hàbits bons, que donen sentit a la seva vida, i l'ajuden a ser feliç. Gueràssim és virtuós perquè actua davant Ivan Ilitx amb fermesa, amb competència i amb satisfacció, elements essencials del desenvolupament de les virtuts.

3.2.2 Les virtuts de l'ètica del tenir cura en La mort d'Ivan Ilitx

Des d'Aristòtil fins a MacIntyre s'ha escrit molt sobre les virtuts per tal d'orientar les persones cap a una vida feliç. En la mateixa línia, la teoria de l'ètica del tenir cura, com ja hem vist, també ha desenvolupat diferents propostes fonamentades en les virtuts (Annex XVIII). La proposta que fa Tolstoi es pot descobrir en un fragment del capítol VII de *La mort d'Ivan Ilitx*. L'escriptor, a través de la manera com el personatge de Gueràssim atén Ivan Ilitx, ens mostra les virtuts necessàries per tenir cura de l'altre d'una manera excel·lent. A partir del text que es reproduïx a continuació, s'identifica el conjunt de virtuts, que després seran descrites breument, atès que qualsevol d'aquestes virtuts és tributària de llargues anàlisis:

Li cuinaven menjars especials per prescripció mèdica, però se li feien cada cop més insulsos, més i més repulsius.

Per a les evacuacions també es van prendre disposicions especials, i cada cop era un suplici. Un suplici per la brutícia, la indignitat i la pudor, pel fet que hi hagués de participar una altra persona.

Però va ser precisament en aquesta qüestió desagradable on Ivan Ilitx va trobar un **[consol]**. Sempre venia a endur-se els excrements Gueràssim, el criat de pagès.

Gueràssim era un mugic jove, net i fresc **[cura de si mateix]**, que s'havia engreixat amb el menjar de la ciutat. Sempre estava **[alegre]**, tranquil **[serenitat]**. Al començament, la presència d'aquell home vestit a la russa, sempre polit **[cura de si mateix]**, que feia aquella feina repugnant, torbava Ivan Ilitx.

Un dia es va alçar de l'orinal incapaç de tirar-se els pantalons amunt, es va deixar caure sobre una butaca flonja amb horror, va contemplar-se les cuixes nues i sense forces, amb els músculs marcats nítidament.

Va entrar Gueràssim amb pas ferm i lleuger, escampant al seu voltant una agradable olor de quitrà de les botes feixugues i de frescor de l'aire d'hivern. Duia un davantal net **[cura de si mateix]** de cànem i una camisa de percala molt polida **[cura de si mateix]**, amb unes mànigues arromangades sobre els braços nus, forts i juvenils i, sense mirar Ivan Ilitx,

contenint-se de forma evident per no ofendre el malalt **[sensibilitat]** amb **[l'alegria]** de viure que li brillava a la cara, va anar cap a l'orinal.

—Guerràssim —va dir fluixet Ivan Iltx.

Gueràssim es va estremir, visiblement temorós d'haver comès algun error, i amb un moviment ràpid va girar cap al malalt la cara fresca, bondadosa **[competència]**, senzilla i jove, en què tot just començava a insinuar-se la barba.

—Què mana?

—Suposo que això deu ser desagradable per tu. M'has de perdonar. Jo no ho puc fer.

—I ara, senyor! —i els ulls li van brillar i va ensenyar les dents blanques i joves—. Per què no m'he d'esforçar? Vostè està malalt **[comprensió]**.

I amb mans fortes i hàbils **[competència]** va fer la feina habitual i va sortir amb pas lleuger. Al cap de cinc minuts va tornar igualment lleuger **[disponibilitat]**.

Ivan Iltx continuava assegut a la butaca.

—Guerràssim —va dir, quan aquest va haver deixat l'orinal net **[competència]**—, ajuda'm, si us plau, vine aquí —Guerràssim hi va anar— **[disponibilitat]**. Aixeca'm. Jo sol no puc i he enviat Dmitri a fora.

Gueràssim s'hi va acostar; amb braços forts, tan lleugers com el seu pas, el va agafar amb destresa **[competència]**, el va alçar suaument **[sensibilitat]** i el va sostenir amb la mà; li va tirar els pantalons amunt amb l'altra mà i va voler asseure'l. Però Ivan Iltx li va demanar que l'acompanyés al sofà. Guerràssim, sense cap esforç ni pressió aparent **[sensibilitat]**, el va conduir, gairebé el va portar, al sofà i l'hi va asseure.

—Gràcies. Que bé que ho fas tot, amb quina traça... **[competència]**

Gueràssim va tornar a somriure **[alegria]** i va voler anar-se'n. Però Ivan Iltx estava tan bé amb ell que no el volia deixar marxar.

—Una altra cosa: acosta'm aquesta cadira, si us plau. No, aquella, posa-me-la sota les cames. Estic més bé quan tinc les cames enlaire.

Gueràssim va portar la cadira, la va col·locar sense fer soroll **[sensibilitat]** al mateix temps que la deixava a terra, va alçar les cames d'Ivan Iltx i les hi va posar al damunt; a aquest li va semblar que estava més bé quan Guerràssim li tenia les cames alçades.

—Estic més bé quan tinc les cames enlaire —va dir Ivan Iltx—. Posa-m'hi a sota aquest coixí.

Gueràssim ho va fer. Va tornar a alçar-li les cames i l'hi va posar. Ivan Iltx va sentir-se altre cop millor mentre Guerràssim li aguantava les cames alçades **[sensibilitat/traça]**. Quan les hi va abaixar, li va semblar que es trobava pitjor.

—Guerràssim —li va dir—, tens feina ara?

—No cap, senyor **[disponibilitat]** —va dir Guerràssim, que havia après dels criats de ciutat com es parla als senyors **[sensibilitat]**.

—Què tens encara per fer?

—Què em queda? Ho he fet tot, només em falta tallar llenya per demà.

—Doncs aguanta'm les cames enlaire, ho pots fer?

—I tant que puc **[disponibilitat]** —Guerràssim li va alçar les cames més amunt, i a Ivan Iltx li va semblar que en aquella posició no notava gens el dolor.

—I la llenya què?

—No s'hi amoïni senyor **[comprensió]**. Temps hi haurà **[disponibilitat]**.

Ivan Iltx va manar a Guerràssim que s'assegués i li tingués les cames aixecades, i es va posar a parlar amb ell **[sensibilitat/confiança]**. I, cosa estranya, li semblava que es trobava més bé quan Guerràssim li aguantava les cames.

Des d'aleshores Ivan Iltx cridava Gueràssim de tant en tant, li feia sostenir les cames damunt les espatlles i li agradava parlar amb ell **[confiança]**. Gueràssim ho feia amb facilitat, de bon grat, senzillament **[cura de si mateix]** i amb una bondat **[competència]** que commovia Ivan Iltx. La salut, la força i la vitalitat de totes les altres persones ofenien Ivan Iltx, únicament l'energia i el vigor **[cura de si mateix]** de Gueràssim no el mortificaven, sinó que l'asseraven **[consol]**.

El principal turment d'Ivan Iltx era la mentida, la mentida que per algun motiu tots acceptaven, que ell només estava malalt i que no es moriria. [...] Veia que ningú li tenia llàstima, perquè ningú no volia ni tan sols comprendre la seva situació. Gueràssim era l'únic que ho entenia **[comprensió]** i el planyia **[consol]**. Per això Ivan Iltx només estava bé amb ell. Estava bé quan Gueràssim li aguantava les cames, de vegades durant nits senceres, i sense voler anar a dormir, deia: «No s'amoïni **[comprensió]**, Ivan Iltx, ja tindrà temps de dormir» **[disponibilitat]**; o quan de sobte, tractant-lo de tu, afegia: «Oi que estàs malalt? Doncs perquè no t'he d'ajudar? **[comprensió]**». Era l'únic que no mentia **[veracitat]**, era evident que només ell **[comprenia]** què passava i no creia necessari amagar-ho, senzillament planyia **[consol]** el seu amo dèbil i consumit. Fins i tot un cop, quan Ivan Iltx el feia sortir, li va dir amb franquesa:

—Tots ens hem de morir **[veracitat]**. Per què no m'he d'esforçar? **[comprensió]** —va dir, volent significar que no li pesava la feina **[disponibilitat / cura de si mateix]**, precisament perquè la feia per a una persona que es moria, i confiava que quan li toqués a ell algú altre també ho faria.

A part d'aquella mentida, o a conseqüència d'ella el que més turmentava Ivan Iltx era que ningú no el planyés com ell hauria volgut. En alguns moments, després de llargs sofriments, a Ivan Iltx el que li hauria agradat més, encara que li fes vergonya reconèixer-ho, hauria estat que algú es compadís **[consol]** d'ell com d'un infant malalt. Li hauria agradat que l'acaronessin, que el besessin, que ploressin per ell, com s'acaronen i es consolen els infants. Sabia que era un magistrat important, que tenia barba grisa i que, per aquest motiu, allò era impossible, però, tot i així, li hauria agradat. I en la relació amb Gueràssim hi havia alguna cosa que s'hi assemblava, per això la relació amb ell el **[consolava]**.

Tolstoi en *La mort d'Ivan Iltx* destaca les següents virtuts com a virtuts fonamentals del tenir cura:

Virtuts de Gueràssim	
• La cura de si mateix	• La competència
• L'alegria	• La confiança
• La serenitat	• La veracitat
• La disponibilitat	• La sensibilitat
• La comprensió	• El consol

3.2.2.1 La cura de si mateix

Tolstoi ens diu que el mugic actua sempre amb una disposició de caràcter que fa que el malalt se senti molt ben cuidat. Gueràssim somriu, és pacient, comprensiu, delicat, atent. Tot el que fa, ho fa amb facilitat i de bon grat. La resposta de Gueràssim davant Ivan Iliix no és fruit d'una improvisació, sinó d'una manera de ser que troba fonament en el seu interior, en la seva manera d'entendre la vida. L'adquisició de les virtuts, això és, d'hàbits bons, sempre requereix un procés d'aprenentatge. No acostuma a ser una qüestió d'immediatesa, sinó el resultat d'un treball interior en el qual hom procura cuidar de si mateix.

La cura de si mateix demana posar atenció tant en els aspectes externs de la nostra vida com en els aspectes interns, perquè hi ha una estreta connexió entre uns i altres. Pel que fa als aspectes externs van units a la «imatge» externa de nosaltres mateixos que projectem en el vestir, en el parlar, en el moure'ns... Tolstoi es fixa en aquests trets lligats a l'exterioritat; sempre presenta Gueràssim net i polit, i vesteix sempre d'aquesta mateixa manera. L'escriptor rus insisteix molt en la netedat del camperol i fa moltes referències elogioses al cos del mugic. El descriu amb un cos jove, fresc, enèrgic, vigorós. En *La mort d'Ivan Iliix* l'autor estableix una íntima relació entre la interioritat i l'exterioritat, per aquest motiu dins de la virtut de la cura de si s'han inclòs també aspectes externs relacionats amb la corporeïtat, perquè aquests són el mirall de la interioritat. El cos és la carta de presentació davant els altres⁵⁵³. La cura de si fa prendre consciència de l'impacte que la corporeïtat genera en l'altre, no només en les actituds, sinó també en la cura del cos, per això és tan important en el tenir cura posar en relleu elements com la higiene personal, la forma de vestir, les estètiques corporals.

Però la cura de si mateix demana també, i sobretot, fer atenció als aspectes interns. Així la cura de si mateix pot ser associada amb la cura de l'ànima socràtica o agustiniana. Sòcrates davant la pregunta: Quina és l'essència de

⁵⁵³ Torralba F. Cent valors per viure. La persona i la seva acció en el món. Lleida: Pagès Editors; 2001. p. 77-78.

l'home? respon inequívocament que *l'home és la seva ànima*, perquè per ell l'ànima és la nostra raó, i l'origen de la nostra activitat pensant i ètica. «Si l'ànima és l'essència de l'home, cuidar de si mateix no significa cuidar el propi cos sinó la pròpia ànima, i ensenyar als homes que el cuidar la pròpia ànima és la tasca suprema de l'educador»⁵⁵⁴. Per això Sòcrates dóna, com a regla de vida, aquesta màxima «Coneix-te tu mateix», que té una forta ressonància amb el que Tolstoi va escriure quan tenia dinou anys: «Em vull conèixer més i més». Sant Agustí, des d'una perspectiva religiosa, també diu: «No vulguis abocar-te enfora; entra dins de tu mateix, perquè en l'interior de l'home resideix la veritat»⁵⁵⁵. En Sòcrates es tracta d'inclinar-se cap a l'interior de si mateix per tal de portar una vida virtuosa i d'ajudar els altres en aquesta mateixa singladura. Per Agustí el gir interior té com a finalitat la recerca de la veritat (Déu). Tolstoi, partint d'aquests paradigmes, presenta un mugic amb una interioritat molt fonda. Per una banda, socràtica, perquè la seva riquesa interior és mestratge per als altres, especialment per Ivan Iliix, per l'altra, agustiniana, perquè troba el seu fonament en la religiositat.

És sabut que no es pot tenir cura de l'altre amb qualitat (excel·lència) si un hom no sap tenir cura de si mateix. Aquesta idea, que a vegades revestim de novetat, troba el seu paral·lelisme en una idea molt antiga. «Al Nou Testament —recorda Josep M. Esquirol— es fa referència a una dita: 'Metge, cura't tu mateix!'. I Nietzsche la repeteix a *Així parlà Zaratustra*: 'Metge, guareix-te tu mateix: i així guariràs també el teu malalt»⁵⁵⁶. És interessant adonar-se que aquesta cura interior, aquest girar-se vers l'interior de si mateix, no té com a finalitat aïllar-se en el jo, sinó que la cura de si és obertura a l'alteritat, sol·licitud envers la vulnerabilitat del proïsme.

Per tenir cura de si mateix cal trobar espais de reflexió, de recolliment, de diàleg interior, de silenci... perquè totes aquestes experiències interiors possibiliten una transformació personal, que incideix directament en la cura de

⁵⁵⁴ Reale G, Antiseri D. Historia de la filosofía. I. De la Antigüedad a la Edad Media. 1. Filosofía Antigua-pagana. Barcelona: Herder; 2010. p. 97.

⁵⁵⁵ San Agustín. Obras: vol. IV. De la verdadera religión. 3a ed. Madrid: BAC; 1975. p. 141.

⁵⁵⁶ Esquirol JM. La resistència íntima: Assaig d'una filosofia de la proximitat. Barcelona: Quaderns Crema; 2015. p. 86.

l'altre. Aquests espais els hem de conrear en la nostra vida habitual i ja no cal dir en la vida professional, en l'entorn clínic. En una societat com la nostra, en què es fomenta la dispersió, i en un entorn clínic com en el que ens movem, sempre tan ocupat, tan agitat, tan sorollós es fa difícil cultivar la interioritat i, en definitiva, la cura de si, però és possible, i s'ha de fer possible, si ens emmirallem en les virtuts de Gueràssim.

3.2.2.2 L'alegria

Tolstoi presenta un Gueràssim «sempre» alegre i somrient. Cal fixar-se sobretot en aquest «sempre». No es tracta d'una alegria momentània o ondulant, sinó constant, una alegria que es manté fins i tot quan li toca fer les tasques més desagradables, ja sigui com a criat o com a cuidador. L'escriptor rus fins i tot expressa que l'alegria del mugic es manifesta en el seu rostre: «l'alegria li brilla a la cara», i per això té un rostre somrient. Gueràssim no riu sorollosament, sinó que somriu discretament, però amb una força que arriba plenament a Ivan Iltx. El malalt, davant aquest somriure, percep el benestar interior del seu cuidador, i això el fa sentir bé i l'asserena també a ell.

Tolstoi, en el seu relat, en reiterar més d'un cop que el mugic sempre està alegre vol transmetre una idea profunda sobre l'alegria, que podria ser anomenada amb les mateixes paraules que fa servir Torralba: l'*alegria existencial*, això és, una alegria

l·ligada a l'ésser, a la naturalesa més interior de la persona. El vertader horitzó no és *estar* alegre, sinó ser una persona alegre, participar d'això que podríem anomenar l'alegria existencial. És l'alegria pel fet de ser, no pel fet de tenir això o tenir allò, ni pel fet d'haver assolit aquest o aquell objectiu, sinó únicament pel fet de ser, d'existir, de poder formar part de la realitat. La persona alegre en aquest [...] sentit, no és la que està alegre quan tot li va bé, sinó la que sempre és alegre i mira d'alegrar els altres⁵⁵⁷.

Tolstoi presenta l'alegria de Gueràssim en contraposició a la tristesa, l'amargor i el mal humor d'Ivan Iltx. L'alegria del mugic és el resultat d'una manera de ser

⁵⁵⁷ Torralba F. Cent valors per viure. op. cit. p. 86.

i de viure, que Tolstoi atribueix a la senzillesa. Gueràssim amb la seva alegria interroga el malalt, li crea una perplexitat sana. El criat que no té res material, ni tan sols llibertat perquè és un serf, ho té tot en contra per ser feliç i, no obstant això, és un home alegre. Ludwig Wittgenstein en un fragment dels *Diaris secrets* proposa uns principis que es podria considerar que Gueràssim té ben assumits, en tant que sap fer perfectament el lligam entre la cura de si i l'alegria: «¡Fes les coses el millor que puguis! Més no pots fer: i conserva l'alegria. [...] Ajuda't a tu mateix i ajuda els altres amb tota la força. I, en fer-ho, ¡conserva l'alegria!»⁵⁵⁸. En canvi, Ivan Ilitx, un jutge adinerat i amb un estatus dins la societat russa, no ha descobert encara, llevat d'alguns moments de la seva infantesa, què és viure amb alegria.

Tolstoi era un home que ni reia ni somreia, perquè era extremadament seriós, sense gens de sentit de l'humor, per això alguns el defineixen com un home d'una serietat malhumorada. Aquest fet tal vegada expliqui perquè l'autor no vincula l'alegria de Gueràssim amb el sentit de l'humor. És cert que l'alegria no s'ha d'unir necessàriament amb el sentit de l'humor. Però cada cop més es va donant importància a la virtut de l'humor. Per exemple, el suís Thierry Collaud, en la seva antropologia de la vulnerabilitat, considera que l'humor és una virtut que pot millorar la relació del tenir cura. El filòsof francès André Comte-Sponville també dóna un fort valor a l'humor, i el diferencia de la ironia. La ironia és riure d'allò que s'odia o es menysprea, en canvi, l'humor és riure del que s'estima i s'aprecia:

L'humor és una conducta de dol (es tracta d'acceptar allò que ens fa patir), cosa que el diferencia una vegada més de la ironia, que seria més aviat una conducta assassina. La ironia fereix; l'humor guareix. La ironia pot matar; l'humor ajuda a viure. La ironia vol dominar; l'humor allibera. La ironia és implacable; l'humor és misericordiós. La ironia és humiliant; l'amor és humil. [...] «La ironia és una manifestació de l'avarícia —escriu Bobin—, una crispació de la intel·ligència que serra les dents abans de deixar anar un sol mot de lloança. L'humor, a la inversa, és una manifestació de la generositat: somriure a qui s'estima és estimar-lo el doble»⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Citat per: Torralba F. *La Serenitat*. Lleida: Pagès editors; 2008. p. 75.

⁵⁵⁹ Comte-Sponville A. *Petit tractat de les grans virtuts*. op. cit. p. 243, 245.

L'humor demana de fer-ne bona gestió per no convertir-lo en ironia, per això el savi Aristòtil recorda que «l'home que té sentit de l'humor, riu com cal (ni massa ni massa poc), quan cal i del que cal»⁵⁶⁰. Juan Carlos Siurana en la seva obra *Ètica de l'humor*⁵⁶¹ proposa, precisament, una nova teoria ètica basada en l'humor, amb l'objectiu que el sentit de l'humor esdevingui un element clau per a poder millorar les relacions humanes en els diferents àmbits de la nostra vida social, també en el context de la salut, i del tenir cura.

3.2.2.3 La serenitat

Davant l'angoixa fonda d'Ivan Ilitx, Gueràssim es presenta com un home serè, i en conseqüència tranquil, o dit d'una altra manera, davant la desesperació del seu amo, Gueràssim, amb la seva serenitat, fa de contrapunt. El relat ens diu que el mugic «sempre estava tranquil», per això veiem que té cura del malalt pausadament, sense preses, amb la calma del qui sap que el que fa és important i s'ho val, i comprèn que no es pot fer de qualsevol manera. La serenitat del serf d'Ivan Ilitx surt de dins del seu ésser. Es tracta, de la mateixa manera que la seva alegria, d'una serenitat existencial, lligada a la naturalesa de la persona.

Tolstoi mostra un Gueràssim que no s'altera davant les contrarietats, ni les que l'afecten a ell ni les que afecten Ivan Ilitx, perquè les accepta amb naturalitat, sense cap mode de violència interior. «La serenitat no és estar lliure de la tempesta —deia Thomas de Kempis en un pensament que s'ha fet cèlebre— sinó viure en pau dins de la tempesta». La serenitat interior del cuidador és fruit del sentit que dóna a la vida. La seva única «preocupació» és viure per als altres, i ara li toca viure per a Ivan Ilitx. D'aquí que en tingui cura amb equilibri i serenor, sense cap mena d'estrès.

Sovint en el dia a dia, tant a nivell personal com a nivell de les organitzacions sanitàries, es fa difícil trobar la calma necessària —la serenitat de Gueràssim—

⁵⁶⁰ Citat per: Ibídem. p. 247.

⁵⁶¹ Siurana JC. *Ètica del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*. Madrid: Plaza y Valdes; 2015.

per tenir cura dels altres. El personatge de Tolstoi ens convida a defugir la vida agitada, veloç, estressada que ofega, per retornar a una vida personal i professional serena i tranquil·la, en la qual cada acte es fa amb el temps i amb el ritme que li corresponen. El tenir cura és un acte tan decisiu, tan transcendent, tan ple de sentit, que cal realitzar-lo amb l'esperit assossegat.

3.2.2.4 La disponibilitat

El filòsof Gabriel Marcel recorda que «no estar disponible vol dir estar ocupat en un mateix». Aquestes paraules tenen una forta ressonància tolstiana. És més, es podrien atribuir perfectament a l'autor de *La mort d'Ivan Ilitx*, perquè remeten a la seva idea moral que cal viure de cara als altres. Viure per als altres vol dir estar disponible, per això Gueràssim sempre està a punt per atendre Ivan Ilitx.

El mugic és conscient de les mancances del seu amo i no li sap greu ajudar-lo, perquè la seva vida és servei generós envers els altres, i per aquesta raó mai se li fa feixuga la tasca del tenir cura. Gueràssim atén el malalt en les seves necessitats bàsiques (higiene, alimentació, mobilitzacions) i es passa hores sostenint-li les cames i escoltant-lo. La disponibilitat va lligada necessàriament a la capacitat de donar-se a l'altre i aquesta donació exigeix regalar temps a l'altre. Gueràssim, que és una persona disponible, deixa de fer les seves tasques habituals, i renuncia a les seves hores de descans per sostenir les cames del seu amo moribund:

—Què tens encara per fer?
—Què em queda? Ho he fet tot, només em falta tallar llenya per demà.
[...]
—I la llenya què?
—No s'hi amoïni senyor. Temps hi haurà.
Ivan Ilitx va manar a Gueràssim que s'assegués i li tingués les cames aixecades, i es va posar a parlar amb ell. [...]
Ivan Ilitx només estava bé amb ell. Estava bé quan Gueràssim li aguantava les cames, de vegades durant nits senceres, i sense voler anar a dormir, deia: «No s'amoïni, Ivan Ilitx, ja tindrè temps de dormir»⁵⁶².

⁵⁶² Tolstoi L. *La mort d'Ivan Ilitx*. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 61-62.

La disponibilitat és incorporar l'altre a la pròpia vida, descentrar-se un mateix per tenir la mirada lliure per veure com hem de respondre a les demandes dels altres. Tolstoi mostra com un dels pilars de la relació del tenir cura és la disponibilitat, la voluntat de millorar la situació en la qual es troba l'altre, el vulnerable. La disponibilitat també requereix saber establir prioritats en les demandes, això és, no perdre de vista que el més important, com fa Gueràssim, és tenir temps, el que calgui!, per estar al costat de la persona de qui es té cura.

3.2.2.5 La comprensió

En la història de la literatura costaria trobar una obra on s'expressés amb la mateixa força que en *La mort d'Ivan Ilitx* la comprensió davant el vulnerable. Tolstoi, en tres ocasions consecutives, posa en llavis de Gueràssim la mateixa pregunta. Una pregunta que condensa la màxima comprensió del mugic davant la situació física i psíquica que viu Ivan Ilitx: «Per què no m'he d'esforçar? Vostè està malalt»⁵⁶³. Quina manera més simple, però més fonda de formular la virtut de la comprensió.

El text que hem seleccionat, i del qual extraiem les virtuts de Gueràssim, està ple de moments on el mugic es mostra comprensiu amb el seu amo; li diu que no s'amoïni per haver-lo d'ajudar en les seves necessitats fisiològiques més bàsiques; li diu que no s'inquieti quan el mugic ha de deixar de realitzar altres tasques, precisament, perquè l'ha de cuidar a ell; li diu que no es preocupi quan veu que Gueràssim no pot anar a dormir perquè es passa hores, nits senceres, sostenint-li les cames tot recolzant-les damunt de les seves espatlles, perquè no senti el dolor turmentador causat per la malaltia. Tanmateix, un d'aquests moments on el camperol es mostra especialment comprensiu és quan copsa que Ivan Ilitx necessita compartir la veritat, viure —com ell— en la veritat, i per això no participa de la mentida que s'ha construït al voltant del malalt. Gueràssim comprèn que ha de parlar amb franquesa al seu amo moribund i

⁵⁶³ Tolstoi amb poques línies formula tres vegades la mateixa pregunta: «Per què no m'he d'esforçar? Vostè està malalt»; «Oi que estàs malalt? Doncs per què no t'he d'ajudar?»; «Per què no m'he d'esforçar? —va dir, volent significar que no li pesava la feina que feia». [Tolstoi L. *La mort d'Ivan Ilitx*. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 59, 62].

que no té cap sentit participar o ser còmplice de la vida inautèntica de la mentida.

Gueràssim és un home comprensiu, i així ho percep Ivan Iltix. El malalt capta que és comprès i per això confia en el seu criat. Ho veiem quan Ivan Iltix diu: «Ningú no volia ni tan sols comprendre la seva situació. Gueràssim era l'únic que ho entenia i el planyia»⁵⁶⁴. La comprensió del mugic envers el seu amo és paradoxal: Gueràssim és un esclau d'Ivan Iltix i, malgrat aquest fort condicionant, se sobreposa a la situació i és capaç d'arribar a entendre i comprendre Ivan Iltix. El serf comprèn sense haver estat comprès prèviament. Ivan Iltix, abans de la malaltia, mai no s'havia fet càrrec de la situació personal del seu humil servent, perquè el serf, considerat un ésser inferior, era invisible als seus ulls.

Per comprendre l'altre, per a captar el seu estat anímic, cal estar disposat a sortir d'un mateix, i entrar en un món aliè, a vegades molt diferent del nostre. Per això convé que, si realment tenim el desig de comprendre l'altre, deixar de banda les preconcepcions i els prejudicis, i entrar amb una mirada neta, de respecte, en la vida de la persona en situació de vulnerabilitat. En l'art del tenir cura es comprèn la situació aliena quan es mira el rostre de l'altre i veiem el que sent i el que espera, quan s'escolta el que surt dels racons de la seva interioritat, quan un s'atansa amb interès i sensibilitat a tot allò que afecta la seva vida.

3.2.2.6 La competència

Gueràssim, el mugic analfabet, encarna a la perfecció l'ideal de la competència professional: per una banda, disposa de la destresa i de les habilitats tècniques necessàries per a desenvolupar la tasca del tenir cura; i per l'altra, ha adquirit uns trets de caràcter que el fan competent èticament. Ivan Iltix reconeix en la forma de tenir cura del mugic tant la competència tècnica com la competència ètica.

⁵⁶⁴ *Ibidem.* p. 62.

En l'aspecte tècnic es veu com Gueràssim l'ajuda en la higiene personal, li porta el menjar, l'ajuda a traslladar-se d'un lloc a l'altre, ara de la butaca al sofà, ara del sofà a la butaca; també li alça les cames perquè no senti dolor... Per això el malalt davant les habilitats pràctiques del seu cuidador li diu: «—Gràcies. Que bé que ho fas tot, amb quina traça...». Però la competència de Gueràssim també és formidable en l'aspecte ètic. Totes les seves virtuts el converteixen en un home bo, d'aquí que el malalt quedi admirat davant el comportament del seu cuidador: «la bondat de Gueràssim commovia Ivan Iltx».

La competència de Gueràssim s'inscriu en el projecte de perfeccionament moral promogut per la filosofia moral de Tolstoi, però és interessant adonar-se que aquest ideal existencial de perfeccionament moral no descuida la competència tècnica en el tenir cura de l'altre. L'autor de *La mort d'Ivan Iltx* estableix una correspondència entre la competència ètica i la competència tècnica com un tàndem inseparable. Aquest equilibri entre les dues dimensions és molt important, i cal tenir-ho ben present, sobretot, en un context clínic altament tecnificat i en el qual, massa sovint, es privilegia l'aspecte tècnic per damunt de l'aspecte més humà. E. D. Pellegrino alerta que gràcies al poder científic-tecnològic «per primer cop, la medicina pot curar, guarir, sense haver de cuidar»⁵⁶⁵. Aquest fet trenca el lligam històric entre el curar i el cuidar. En aquesta mateixa línia, Jovell en el seu assaig sobre la confiança posa de manifest com la nova organització laboral, orientada sobretot a l'obtenció de resultats, fa que «es contractin habilitats més que persones»⁵⁶⁶, i això genera un desequilibri entre la dimensió tècnica i ètica dels professionals.

⁵⁶⁵ Citat per: Esquerda M, Roig H. La bioètica podrà salvar la medicina del segle XXI? *Bioètica & debat*. 2015;21(75):14.

⁵⁶⁶ Jovell AJ. La confiança. En su ausencia, no somos nadie. Barcelona: Plataforma; 2007. p. 110-111. Sobre aquesta qüestió és molt interessant l'article d'Àngel Castiñeira i Josep M. Lozano sobre com determinades apologies de la professionalitat, centrades en els fins, dissolen les preguntes ètiques i valoratives de les professions. [Castiñeira A, Lozano JM. ¿Profesionales? *La Vanguardia*. Dijous 10 d'abril de 2003. p. 30].

No es tracta, en cap cas, de privilegiar la competència ètica per damunt de la tècnica, sinó de trobar una harmonia entre les dues dimensions, per tal d'assolir l'excel·lència professional, això és, ser un bon professional (aspecte tècnic) i un professional bo (aspecte ètic).

3.2.2.7 La confiança

Ivan Ilitx confia en Gueràssim! Hi confia plenament, amb els ulls clucs. Ho demostra el fet que el malalt té la necessitat de parlar amb el seu cuidador, d'obrir-se i de comunicar-se amb ell. Per això desitja que Gueràssim estigui, el màxim de temps possible, al seu costat i li faci companyia. La confiança no és sempre un fet espontani, «la confiança no pot ser comprada o obligada; ha de ser guanyada»⁵⁶⁷:

Confiar és, en sentit purament etimològic, tenir fe en algú, en alguna institució o projecte. És apostar, creure en el que l'altre diu i en el que promet. Consisteix a dipositar les esperances personals en l'altre. [...] Saber que pots confiar en una persona és tenir la certesa que no et fallarà⁵⁶⁸.

En el tenir cura la confiança està molt relacionada amb la competència, tant tècnica com ètica, del cuidador. Es confia en les persones que sabem que ens ajudaran (dimensió ètica) i que no ens faran mal intencionadament (dimensió tècnica). Jovell i Navarro diuen que

la confiança significa «competència i compromís». Competència científica i tècnica, sens dubte, perquè fonamentalment el pacient vol haver-les amb un professional que sap el que fa. Però també compromís del professional amb el bé i amb l'interès del pacient, la qual cosa significa un cert altruisme, solidaritat, compassió, i també respecte i sinceritat⁵⁶⁹.

Es confia també en les persones que exerceixen la tasca del tenir cura des del respecte a la dignitat inherent a la persona. Albert J. Jovell recorda que hi ha una connexió entre la virtut de la confiança i la veritat, perquè el qui confia en

⁵⁶⁷ Frase atribuïda a Warren Bennis i Burt Nanus. Citada per: Jovell AJ. La confiança. op. cit. p. 68.

⁵⁶⁸ Torralba F. La confiança. Lleida: Pagès editors; 2009. p. 23-24.

⁵⁶⁹ Citat per: Camps V. La excelencia en las profesiones sanitarias [Internet]. Humanitas. Humanidades Médicas. 2007;21:19. Disponible a: http://www.fundacionmhm.org/www_humanitas_es_numero21/articulo.pdf [Consulta 24 d'octubre de 2015].

algú espera que aquesta confiança sigui certa. «El filòsof anglès Bernard Williams fa menció de la similitud existent en la llengua anglesa entre els conceptes de *trust* (confiança) i de *truth* (veritat)⁵⁷⁰. Un dels elements centrals de la confiança entre Gueràssim i Ivan Ilitx es deu precisament a aquest lligam entre confiança i veritat. El mugic es guanya la confiança de l'amo perquè diu (viu) la veritat.

Gràcies a la confiança que Gueràssim és capaç de generar en Ivan Ilitx, aconsegueix que la relació sigui agradable i còmode per a tots dos. Sense confiança la relació del tenir cura està abocada, inevitablement, al fracàs. Tolstoi col·loca en el centre de la seva ètica del tenir la cura la virtut de la confiança. Els americans Tom L. Beauchamp i James F. Childress, com tants d'altres autors de l'àmbit de la bioètica clínica, alerten que la virtut de la confiança, eix central de la relació clínica, s'està esvaint. Com a conseqüència d'aquesta erosió de la confiança han proliferat els documents de consentiment informat, no pas com una eina de promoció de l'autonomia de les persones, sinó com un instrument de protecció legal per als professionals de la salut⁵⁷¹. Victoria Camps també es pronuncia sobre aquest aspecte que diu que cal corregir «aquesta perspectiva paternalista que funcionà durant segles. I corregir-la no pas cap el contracte, sinó cap a una relació de confiança»⁵⁷².

La confiança és un dels pilars fonamentals de la relació del tenir cura. Per aquesta raó el professional de la salut, en un context social sovint advers i desconfiat, amb el seu saber fer i amb el seu saber estar, s'ha de fer mereixedor de confiança.

⁵⁷⁰ Jovell AJ. La confiança. op. cit. p. 41-42.

⁵⁷¹ Beauchamp TL. Childress JF. Principios de ética biomédica. op. cit. p. 452-453. En aquest mateix sentit és interessant la reflexió de Francesc Torralba: «La confiança autèntica no necessita de papers, ni de contractes, ni de regles formals o signatures. De fet, el famós consentiment informat que s'ha instaurat en el si de la vida sanitària és, en certa manera, l'expressió de la crisi de confiança entre metge i pacient». [Torralba F. Cent valors per viure. op. cit. p. 44]. Sobre la «crisi de confiança» és interessant llegir el tercer capítol «La crisi de confiança i de confiabilitat», del llibre d'Albert J. Jovell: Jovell AJ. La confianza. op. cit. p. 77-123.

⁵⁷² Camps V. La excelencia en las profesiones sanitarias. op. cit. p. 19.

3.2.2.8 La veracitat

Tradicionalment, des de la medicina hipocràtica (segle IV aC) fins a finals del segle XX, la medicina s'ha caracteritzat pel que coneixem com a paternalisme mèdic, això és, tractar el pacient d'acord amb el que es considera que és el seu bé, però sense tenir en compte el que realment, per a ell, és el seu bé⁵⁷³. Per això en el tractat hipocràtic *Sobre la decència* s'hi llegeix:

[Metge] Fes tot això amb calma i ordre, amagant al malalt, durant la teva actuació, la major part de les coses. Dóna-li les ordres oportunes amb amabilitat i dolcesa, i distreu la seva atenció; reprèn-lo algunes vegades estrictament i severament, però d'altres, anima'l amb sol·licitud i habilitat, sense mostrar-li res del que li passarà ni sobre el seu estat actual; ja que molts acudeixen a altres metges a causa d'aquesta declaració, abans esmentada, del pronòstic sobre el seu present i el seu futur⁵⁷⁴.

I vint-i-cinc segles després, es constata que el prestigiós metge Gregorio Marañón es mou exactament en el mateix paradigma quan diu:

El metge, doncs —diguem-ho heroicament— ha de mentir. I no només per caritat, sinó per un servei de la salut. Quantes vegades una inexactitud, deliberadament infosa en la ment del malalt, el beneficia més que totes les drogues de la Farmacopea!⁵⁷⁵.

Aquesta tradició, que ha vist amb bons ulls el paternalisme mèdic, ha generat el fenomen que es coneix com la «conspiració del silenci». En *La mort d'Ivan Ilitx* es qüestiona —encara que sigui en un sentit metafòric— tota la tradició mèdica i social sobre la mentida pietosa i la conspiració del silenci. Per l'autor de la novel·la, la mentida pietosa és un acte amb efectes devastadors. En el relat s'hi veu reflectida la mentida dels metges, de la família, de la societat. Es pot recordar aquell moment tan cru, en el qual Ivan Ilitx es mira el metge volent-li dir: «És possible que mai et faci vergonya dir mentides?», o aquella escena on tota la família al voltant d'Ivan Ilitx es veu obligada «a trencar aquell silenci [perquè] a tots els feia por que, de sobte, d'una manera o altra, s'esfondrés la

⁵⁷³ Segons Beauchamp i Childress «el *paternalisme* és la desautorització intencionada de les preferències o accions conegudes d'una persona, tot justificant, la persona que les autoritza, la seva acció amb el propòsit de 'beneficiar a' o d'evitar el dany a la persona la voluntat de la qual s'està desautoritzant». [Beauchamp TL. Childress JF. Principios de ética biomédica. op. cit. p. 260].

⁵⁷⁴ Citat per: Simón Lorda P. El consentimiento informado y la participación del enfermo en las relaciones sanitarias. Medifam. 1995;5(5):265.

⁵⁷⁵ *Ibidem*. p. 268.

mentida de la correcció i quedés clar per tothom el que passava»⁵⁷⁶. Tolstoi també recorda, com ja s'ha vist, l'efecte pervers que té la mentida en el malalt. El principal problema d'Ivan Ilitx era la mentida:

Aquella mentida el turmentava, el turmentava que no volguessin reconèixer allò que tothom sabia, i ell també, i en canvi l'enganyessin sobre la seva terrible situació i volguessin obligar-lo a ell mateix a prendre part en aquella mentida. La mentida, aquella mentida que es cometia amb ell a la vigília de la seva mort, la mentida que obligava a rebaixar l'acte terrible i solemne de la mort al nivell de les visites, de les cortines, de l'esturió per dinar... aquella mentida era un turment terrible per a Ivan Ilitx⁵⁷⁷.

Gueràssim, des de la seva autenticitat, lluny de qualsevol falsedat, decideix no participar en aquesta «conspiració del silenci», en la mentida turmentadora que es construeix al voltant d'Ivan Ilitx. El mugic sent que la veritat s'ha de comunicar amb naturalitat. Per això en el text de Tolstoi es recull aquesta expressió relacionada directament amb la veritat: «Fins i tot un cop [Gueràssim] li va dir amb franquesa: —Tots ens hem de morir». I, contràriament al que pensen la família i els metges, el malalt se sent millor davant la veritat que no pas davant la hipocresia de la mentida. La mentida causa dolor al malalt, perquè se sent decebut, ofès, menystingut. Però l'acte de mentir també genera malestar a qui menteix, perquè se sent incòmode davant l'altre, ja que no es pot manifestar amb naturalitat. Llavors, com assenyala Ivan Ilitx, la conversa esdevé un artifici i la mirada una deslleialtat.

Tolstoi, avançant-se als canvis que més tard viurà la medicina en la gestió de la comunicació de la veritat, presenta un Gueràssim sincer, un home que és sincer perquè la veracitat forma part de la seva forma de viure i de relacionar-se amb els altres. Ell viu en la veritat, i en aquest estil de vida autèntic, natural, no hi ha espai per a la mentida. Gueràssim també destaca perquè és un excel·lent comunicador de la veritat. Sap en quin moment ha de parlar i en quin moment ha de callar, i quan diu la veritat ho fa amb tanta habilitat que no obre noves ferides al malalt, ans al contrari, l'asserena. A ell no li cal aprendre a dir la veritat, no ha de fer esforços sobrehumans per comunicar la realitat, perquè

⁵⁷⁶ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. op cit. p. 71.

⁵⁷⁷ Ibídem. p. 61.

el mugic, descrit per Tolstoi, és el reflex de l'autenticitat. En la seva vida no hi ha artificialitat, sinó només acceptació de la veritat.

La virtut de la veracitat-autenticitat és una virtut que, per tradició, encara genera molts dificultats i reticències en l'àmbit clínic. L'escriptor rus, d'una manera magistral, dibuixa no només una manera de comunicar la veritat quan la realitat no és la que desitjaríem (malaltia, sofriment, mort...), sinó una manera de viure que accepta, amb naturalitat, les conseqüències lògiques de la fragilitat humana.

3.2.2.9 La sensibilitat

La compassió que Gueràssim sent per Ivan Ilitx és tan autèntica que es tradueix en un tracte carregat de sensibilitat. La virtut de la sensibilitat va molt lligada amb l'empatia, la capacitat de sentir el mateix que sent l'altre. Tolstoi en el seu relat concreta la sensibilitat en el tenir cura, bàsicament, en quatre aspectes: el respecte a la intimitat, l'escolta activa, la delicadesa en el tracte i la cura de l'entorn.

- *El respecte a la intimitat*: Gueràssim es mostra extremadament delicat en el moment en el qual Ivan Ilitx després d'alçar-se de l'orinal no té força per tirar-se amunt els pantalons i queda mig nu davant el mugic. Gueràssim enmig d'una situació de màxima debilitat, l'ajuda però «no el mira per no ofendre'l», perquè no vol vulnerar la intimitat corporal, ni tampoc la intimitat psicològica, d'Ivan Ilitx, i per això aparta delicadament la mirada.

Tolstoi, sense haver viscut en la «societat de la transparència» (Byung-Chul), però fidel a la tradició hipocràtica, ens ensenya que la cura de la persona exigeix necessàriament el respecte a la seva intimitat. En el context clínic d'avui, aquest respecte a la intimitat és una assignatura pendent. El treball en equip, la informatització de les dades de salut, la manca de consciència dels professionals en aquesta qüestió fa que no es protegeixi prou la intimitat de les

persones que fan ús del sistema sanitari. A més, encara cal afegir un nou element que exemplifica la complexitat del respecte a la intimitat:

En societats plurals des del punt de vista cultural, ètnic, religiós i social, no es pot delimitar, a priori, el territori de la intimitat per a tots els ciutadans. En les nostres ciutats hi coexisteixen sensibilitats ètiques i estètiques diferents i, consegüentment, també hi ha una diversificació dels sentits de la intimitat personal⁵⁷⁸.

- *L'escolta activa*: un altre aspecte lligat a la sensibilitat és la capacitat que té Gueràssim d'escoltar Ivan Ilixt. Tolstoi repeteix dues vegades que al malalt «li agradava parlar amb ell [Gueràssim]». El mugic li dóna, generosament i pacientment, el temps necessari per a poder escoltar i perquè el malalt es pugui expressar. Hi ha tot de fragments al llarg de l'obra en els quals Tolstoi exemplifica com, excepte Gueràssim, ningú està disposat a escoltar Ivan:

Práscóvia Fiódorovna va entrar satisfeta d'ella mateixa, però com si se sentís culpable. Va seure, li va preguntar com es trobava, però ell va veure que ho feia només per preguntar, no per assabentar-se de res, ja que sabia que no hi havia res de nou⁵⁷⁹.

Gueràssim conscient que és l'únic amb qui el malalt es pot comunicar obertament, respon a aquesta necessitat perquè sap que això és beneficiós per Ivan Ilixt. Amb la predisposició de Gueràssim per escoltar l'altre, Tolstoi ens convida a superar el soroll, les presses, la sobrecàrrega de tasques, la burocràcia que es viu en les institucions sanitàries, perquè a través de l'escolta activa es pugui millorar la relació del tenir cura.

- *La delicadesa en el tracte*: Gueràssim dispensa un tracte exquisit a Ivan Ilixt amb la seva manera de ser i de fer. Hem vist que tot ho fa amb delicadesa: és curós amb el llenguatge i usa les formes de correcció establertes en la seva època. Té tacte, en el sentit metafòric:

Tenir tacte en aquest sentit, és saber dir allò que toca dir i saber callar quan és oportú. Significa saber retirar-se en el moment adequat i saber adoptar la posició física adequada per a la situació que s'està vivint. És saber estar, saber dir, saber callar, saber marxar a temps, saber, en

⁵⁷⁸ Torralba F. La intimitat. Lleida: Pagès editors; 2009. p. 22.

⁵⁷⁹ Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilixt. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 69-70.

definitiva, el que s'ha de fer i el que no s'ha de fer en un moment determinat. És una espècie de saviesa pràctica⁵⁸⁰.

Però Tolstoi destaca, sobretot, la importància del tacte —tocar físicament l'altre— en el tenir cura. La imatge més emotiva del poder del tacte és manifesta quan el mugic sosté les cames d'Ivan Ilitx, i a través d'aquest gest alleugereix el dolor del malalt. El contacte físic trasllada tant el cuidador com el qui és cuidat a una esfera d'intimitat, perquè «el tacte vol dir proximitat i trobada amb l'altre. Mitjançant els gestos que fem mostrem un ventall molt ampli d'estats d'ànim i de sentiments. Moltes vegades, els gestos revelen més significat que les nostres pobres paraules»⁵⁸¹. Ivan Ilitx expressa la necessitat del contacte físic: «li hauria agradat que l'acaronessin, que el besessin, que ploressin per ell, com s'acaronen i es consolen els infants». I davant aquest desig s'adona que el mugic és l'únic que hi respon: «I en la relació amb Gueràssim hi havia alguna cosa que s'hi assemblava»⁵⁸².

Gueràssim a través del tacte, tant en sentit metafòric com literal, allibera el malalt de la solitud i de l'aïllament que pateix a causa de la seva fragilitat. Si el mugic pot arribar a tocar el seu amo és perquè abans ha donat mostres de delicadesa en el tracte, i això ha fet que s'establís una relació de confiança entre ells dos. De tota manera, cal tenir molt present, des del context de la relació clínica, que el llenguatge corporal és cultural i està subjecte a múltiples interpretacions, per això és important conèixer com l'altre gestiona aquesta dimensió per tal que la manifestació afectiva del tacte sigui ben rebuda, i aporti els beneficis desitjats.

- *La cura de l'entorn*: a Tolstoi no se li escapa que la virtut de la sensibilitat també afecta la gestió de l'entorn. L'escriptor ho exemplifica així: «Gueràssim va portar la cadira, la va col·locar sense fer soroll»⁵⁸³. El mugic té cura de no fer soroll per tal de no molestar el malalt. Encara que la novel·la ens faci fixar especialment en aquest detall, cal adonar-se que en la gestió de l'entorn també hi ha altres elements molt importants en l'art del tenir cura. Per una banda cal

⁵⁸⁰ Torralba F. Cent valors per viure. op. cit. p. 142.

⁵⁸¹ Ibídem. p. 141-142.

⁵⁸² Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. op. cit. p. 63.

⁵⁸³ Ibídem. p. 60.

cuidar el silenci, la lluminositat, la temperatura, la comoditat i l'estètica de l'espai en el qual es té cura de la persona. Per l'altra, cal vetllar per l'estètica (la corporeïtat, la manera de vestir) dels professionals, en el sentit que es comentava suara en la virtut de la cura de si mateix.

3.2.2.10 *El consol*

És interessant adonar-se com l'autor de *La mort d'Ivan Iltx* va descobrir les virtuts de Gueràssim en el tenir cura del malalt, però on concentra la virtut del consol és, sobretot, en les darreres línies del paràgraf, com si volgués indicar que tot el que fa Gueràssim contribueix a la necessitat de consol d'Ivan Iltx. El mugic consola el seu amo perquè és l'únic —sense oblidar la figura del seu fill, l'infant— que sent compassió davant el patiment físic i el sofriment moral del malalt: «A Ivan Iltx li semblava que a més de Gueràssim, l'únic que el comprenia i el planyia era Vàssia»⁵⁸⁴. Contràriament al consol que ofereix Gueràssim, la resta de persones que envolten el malalt, la família, les amistats, el servei, fins i tot els metges, incrementen la sensació de desesperació del jutge.

Tolstoi, des de la seva aversió a la medicina, qüestiona d'una manera molt hàbil, la idea que l'única forma que té el malalt per restablir la seva salut, o d'alleugerir el seu patiment, és seguir únicament les indicacions mèdiques, i que tot allò que no s'ajusta als canons de la medicina de l'època, o del que els metges consideren raonable queda desqualificat a l'instant. Es veu molt clarament en l'escena on l'esposa d'Ivan Iltx diu al metge:

Ell no fa el que ha de fer, i n'és culpable. [...]

—Ja veu que no em fa cas! No es pren les medecines a l'hora, jeu en una posició que segur que li és perjudicial, amb les cames enlaire.

Va explicar com feia que Gueràssim li aguantés les cames alçades.

El doctor va somriure, afable i desdenyós alhora, com si digués: «Què hi farem, els malalts de vegades s'empesquen ximpleries d'aquestes...; però els ho hem de perdonar»⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ *Ibidem.* p. 70.

⁵⁸⁵ *Ibidem.* p. 67-68.

A vegades la dimensió més tècnica de la medicina, per més que es cregui que és necessària, no pot resoldre els problemes associats a la dimensió psíquica i social de la malaltia. En aquest sentit no podem passar per alt un fragment excel·lent de la novel·la, situat a l'inici del capítol VII:

[Ivan Iltix] cada dia dormia menys; li donaven opi i van començar a injectar-li morfina. Però això no l'alleujava. L'angoixa sorda que sentia durant la mitja somnolència, al principi, el calmava només per la novetat, però després va arribar a ser tant o més torturadora que el dolor mateix⁵⁸⁶.

I a continuació descriu l'actuació del mugic: «—Gueràssim li va alçar les cames més amunt, i a Ivan Iltix li va semblar que en aquella posició no notava gens el dolor»⁵⁸⁷. Tolstoi mostra com la morfina, un opiaci amb efecte anestèsic fort no és capaç de calmar el malalt, en canvi, el mugic simplement canviant de posició el malalt, amb la seva sola presència, i amb la seva traça en l'art del tenir cura aconsegueix que Ivan Iltix no senti dolor. L'escriptor rus posa de manifest l'efecte balsàmic que el cuidador té sobre el patiment aliè, i com els tractaments farmacològics, tot i que siguin necessaris en moltes ocasions, tenen les seves limitacions, límits que només poden ser superats, algunes vegades, per l'actitud consoladora del qui cuida. El consol va lligat a la dimensió emocional de la persona vulnerable. Consolar algú es mirat d'aconseguir el seu confort moral. Gueràssim és capaç d'alleugerir l'aflicció que viu el seu amo perquè el comprèn, l'acompanya en el seu sofriment, i així aconsegueix establir una relació en la qual el qui cuida reconforta i el qui és cuidat se sent reconfortat.

3.2.3 Les virtuts de Gueràssim: un model per als professionals de la salut

En un text clarificador, Victoria Camps fa servir la bella expressió «disponibilitat virtuosa» per subratllar la importància de les virtuts en la professió:

Sigui com sigui, segons el meu parer el que és important no és tant determinar quines són les virtuts del professional de la sanitat, sinó entendre que l'ètica consisteix en el que podríem anomenar «una disponibilitat virtuosa», una manera de ser i d'actuar que ha de modelar la personalitat del professional. Aquesta disposició a actuar correctament és la manera d'assumir la responsabilitat professional i, al mateix temps, els

⁵⁸⁶ *Ibidem.* p. 58.

⁵⁸⁷ *Ibidem.* p. 60-61.

deures cívics. La dificultat per aconseguir-ho ens parla d'una de les assignatures pendents de les democràcies actuals i de les societats secularitzades, la desorientació moral de les quals és una característica evident. És una errada també de l'educació i de la formació en general que, presoner del corporativisme, donen prioritat als coneixements instrumentals i tècnics i no valoren la importància d'inculcar actituds ètiques.

No és fàcil orientar-se èticament en un món que prioritza el valor de la llibertat individual. Tampoc és fàcil ensenyar ètica en un context que converteix en modèlics els comportaments que condueixen a l'èxit material i a l'acumulació de riquesa, i no els que sobresurten per la seva exemplaritat moral⁵⁸⁸.

Un cop detallades les virtuts que Tolstoi atribueix al mugic Gueràssim en l'art del tenir cura i d'assumir que els professionals haurien d'adquirir una «disponibilitat virtuosa», sorgeix una qüestió fonamental: com aconseguir que els professionals esdevinguin virtuoses, o dit d'una altra manera, com aconseguir que els professionals desitgin exercir la professió amb l'excel·lència del camperol rus.

Aristòtil ja havia dit que el més important per a l'educació moral en el terreny de la virtut no es basa només en la transmissió de coneixements teòrics, sinó que és molt important estar envoltat de bons models, persones que destaquen per haver adquirit hàbits bons. En aquest sentit, caldria ressaltar, actualment, el gran treball de Javier Gomá en la seva *Tetralogia de l'exemplaritat*⁵⁸⁹, on recull la tradició històrica entorn dels conceptes clàssics de la cultura com a *model*, *exemple* o *imitació*. En la presentació de les diferents tipologies d'exemple desenvolupa què és l'exemple moral i la transcendència que té en la vida de la persones:

En l'exemple es manifesta tota la comprensió i tota la veritat amb una plenitud més gran que en l'anunci abstracte de la regla moral. Si qui ensenya a no mentir, menteix, sens dubte que l'exemple de la mentida preval en el deixeble per sobre de la lliçó teòrica. Si desaparegués del nostre món l'exemple de la virtut, no es podria tornar a recuperar ni amb l'ajuda de tots els llibres escrits pels més excel·lents moralistes. [...] L'educació sentimental de l'home s'alimenta dels exemples concrets de valors i contravalors experimentats en la seva vida, i no en el discurs moral

⁵⁸⁸ Camps V. Los valores éticos de la profesión sanitaria. op. cit. p. 7.

⁵⁸⁹ La *Tetralogia de la ejemplaridad* de Javier Gomá Lanzón està formada per aquests quatre volums: Gomá Lanzón J. *Imitación y experiencia*. Madrid: Taurus; 2014. / Gomá Lanzón J. *Aquiles en el gineceo*. Madrid: Taurus; 2014. / Gomá Lanzón J. *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus; 2014. / Gomá Lanzón J. *Necesario pero imposible*. Madrid: Taurus; 2014.

ni en el sermó. En resum, *predicar amb l'exemple significa que l'exemple predica*, és a dir, que és l'únic capaç de parlar a la consciència i al cor amb tota l'eloqüència, encara que sigui un exemple silenciós, i davant d'ell la veu encesa del més abrandat predicador pot arribar a quedar muda⁵⁹⁰.

Javier Gomá explica que tota la nostra vida està envoltada d'exemples morals. Es troben en la família, els amics, els veïns, els companys de treball, la societat. L'exemplaritat moral, la presència dels altres comporta un judici moral permanent en l'existència de cadascú, això és, ens interroga sobre la nostra manera d'actuar per comparació amb els altres. Paral·lelament a aquest fet, nosaltres també som exemple per als altres, a més de la responsabilitat de la influència que els altres generen en la nostra vida, nosaltres també som responsables de l'exemple que transmetem. Així, doncs, ens movem contínuament en una xarxa d'exemples mutus de la qual, algunes vegades per bé i altres per mal, no podem escapar⁵⁹¹.

De tota manera, l'exemple moral no el rebem només per la influència de l'experiència que genera la relació directa amb altres persones, sinó que també podem fer un aprenentatge moral, o de les virtuts, a través de l'experiència ètica que transmeten els relats de ficció. Això és el que es pretenia amb l'anàlisi de les actituds ètiques de Gueràssim en *La mort d'Ivan Ilítx*. El mugic, tot i ser un personatge literari de ficció, és un model, o un exemple a imitar, per a tots els professionals de la salut que tenen cura dels més vulnerables, perquè ell representa, de manera nítida i literal, la figura del bon cuidador i del cuidador bo. La novel·la breu de Tolstoi és una obra ideal per introduir-la en el context de la bioètica narrativa, entesa com un nou enfocament pedagògic que pretén utilitzar el «relat» per a transformar la realitat a través de la transformació del mateix subjecte. Quan es llegeix o s'escolta una narració es produeix un intercanvi entre el món del text i el món del lector-auditor que, si és reeixit, reorganitza l'experiència personal i facilita la possibilitat de modificar actituds ètiques.

⁵⁹⁰ Gomá Lanzón J. *Imitación y experiencia*. op. cit. p. 574.

⁵⁹¹ *Ibidem*. p. 570-571.

En els seus inicis la bioètica no havia pres consciència del potencial que té el relat narratiu com a instrument no només per millorar la relació clínica, sinó també per pensar-se un mateix, educar les pròpies actituds ètiques, i disposar d'un instrument per deliberar en la presa de decisions quan es presenten situacions de conflicte ètic. Recentment, o millor dit, en el tombant de segle, gràcies a autors com Tod S. Chambers o Rita Charon, la bioètica ha descobert —més enllà de la bioètica unidimensional dels principis— la riquesa d'aquest enfocament, i això ha provocat, en el marc d'aquesta disciplina interdisciplinària, el que s'anomena el «gir narratiu», un canvi d'orientació que posa en relleu la dimensió narrativa en el context de les ciències de la vida i de la salut.

Segurament el francès Paul Ricœur és el filòsof que més ha influït en aquest «gir narratiu» en l'àmbit de la bioètica. El seu projecte filosòfic basat en l'hermenèutica, i que compta amb obres tan rellevants com *Temps i narració* i *Si mateix com un altre*, parteix de la idea que la literatura és una mediació per interpretar i per comprendre l'humà:

Coneixem el que és l'ésser humà a través de mediacions, a través del que el propi ésser humà produeix i diu: mites, ritus, símbols, cultura, etc. Per tant, una forma de conèixer l'ésser humà que sofreix i pateix és per mitjà dels relats en els quals s'ha expressat aquest sofriment i patiment⁵⁹².

Ricœur estableix una connexió entre el món de la literatura i el de l'experiència narrativa personal: «Els relats ens interessen i són un gran recurs per 'expressar' la vida, perquè en la mateixa experiència de la vida hi ha elements narratius»⁵⁹³. Per al filòsof francès els relats desenvolupen un tipus d'intel·ligència narrativa que contribueix a l'elaboració de judicis morals, és a dir, el relat produeix experiències de pensament que es vinculen als aspectes ètics de la conducta.

Alasdair MacIntyre és un altre dels puntals del pensament narratiu. En la seva obra *Després de la virtut* desenvolupa, sempre des de la perspectiva

⁵⁹² Domingo Moratalla T, Feito Grande L. Bioètica narrativa. Madrid: Escolar y Mayo; 2013. p. 37.

⁵⁹³ *Ibidem*. p. 38.

aristotèlica, una proposta narrativa, que parteix de la idea que la vida humana és estructuralment i tradicionalment narrativa: «L'home, tant en les seves accions i en les seves pràctiques com en les seves ficcions, és essencialment un animal que explica històries»⁵⁹⁴. L'ésser humà es comprèn a si mateix a partir de les narracions viscudes, i les accions i intencions esdevenen intel·ligibles en la mesura que són explicades. Ser un subjecte narratiu «és ser responsable de les accions i experiències que formen part de la vida narrable»⁵⁹⁵. Per a MacIntyre, aquesta responsabilitat exigeix retre compte de les accions i demostrar a través d'un relat intel·ligible que aquest és coherent amb la pròpia història de vida (identitat). Això implica, al mateix temps, que els altres també responguin de les seves accions. La «unitat narrativa de vida» és l'ideal de vida bona a què cal aspirar.

Martha Nussbaum, considerada una de les filòsofes més importants dels darrers temps a Estats Units, desenvolupa d'una manera molt interessant l'acció pedagògica que genera l'articulació entre la literatura i la filosofia. Ella parteix de la convicció que a través de la literatura «es poden educar les persones, es poden sembrar certes actituds morals que tenen més a veure amb l'emoció que amb el que és estrictament racional, i es pot aconseguir un conreu de la humanitat que porti cap a una ciutadania cosmopolita»⁵⁹⁶. Segons Nussbaum, el gènere que ofereix més possibilitats de cara a la conscienciació i a la sensibilització ètica és, sens dubte, la novel·la. Per això afirma que «les novel·les caracteritzen la vida d'una manera més rica i veritable (de fet, més precisa) [...] i generen en el lector un tipus de treball ètic més adequat per a la vida»⁵⁹⁷. La idea de la pensadora nord-americana és que el potencial de la literatura es converteixi en un mitjà per a generar actituds ètiques de responsabilitat, d'atenció a la vulnerabilitat en la ciutadania, per tal de promoure-hi un ideal de convivència en una societat cosmopolita, això és, una societat que és multicultural i plural.

⁵⁹⁴ MacIntyre A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica; 2001. p. 266.

⁵⁹⁵ *Ibidem*. p. 268.

⁵⁹⁶ Domingo Moratalla T, Feito Grande L. *Bioètica narrativa*. op. cit. p. 55.

⁵⁹⁷ *Ibidem*. p. 9.

La complementarietat entre la bioètica i la narració és un bon recurs pedagògic per a l'educació de l'*areté grega* en el camp de les professions de la salut. Tolstoi, a qui de petit anomenaven «el ploramiques» a causa de la seva extremada sensibilitat, quedava bocabadat davant els relats i les històries que explicava la seva àvia paterna Pelagueia, o les que escoltava a través de la veu del mugic cec. També el fascinava el joc narratiu sobre la «germandat de les formigues» que els contava el germà gran Nikolai. Es tractava, com ja hem vist, de la història sobre un bastonet verd enterrat en el bosc de Zakak on s'hi amagava el secret del bé i de la felicitat de la humanitat sencera. Tolstoi, de gran, també s'emocionava sovint davant l'experiència musical. L'impacte emocional que els relats havien produït en la vida, Tolstoi el volgué traslladar a la humanitat amb les seves narracions, perquè les persones de tot temps també experimentessin aquesta narrativa que està estretament relacionada amb el perfeccionament moral individual. La novel·la de *La mort d'Ivan Ilitx* és un paradigma d'art narratiu que vol provocar un canvi en la vida del lector. Si qualsevol pren Gueràssim, i no Ivan Ilitx, com a model per al canvi personal i professional, s'haurà donat compliment a l'objectiu de l'autor, i els professionals de la salut amb la seva «disponibilitat virtuosa» seran motor d'un canvi indispensable que els faci retrobar amb l'essència de la professió en el context de la relació clínica.

4. L'ètica del tenir cura en Tolstoi: algunes reflexions finals

En el relat de *La mort d'Ivan Ilitx*, Tolstoi dibuixa magistralment els elements constitutius d'una ètica del tenir cura que s'insereix en el marc general d'una ètica de les virtuts. El fet que l'escriptor rus basi la seva ètica del tenir cura en les virtuts podria generar reticències o dificultats a l'hora d'aplicar-les en el context de les professions relacionades amb les ciències de la salut, especialment per dos motius:

- 1) Perquè la societat Occidental actual té dificultats per acceptar el concepte de virtut, ja que el considera un terme obsolet, lligat a

tradicions filosòfiques o religioses que generen desconfiança, i per això en el llenguatge quotidià s'ha deixat de parlar de virtuts i es prefereix parlar de valors.

- 2) Perquè l'ètica de les virtuts és sempre una ètica molt exigent en tant que està orientada a l'excel·lència. Promoure les virtuts és convidar a fer un salt de l'ètica de mínims, basada en el deure, a l'ètica de màxims, encaminada a un ideal, l'excel·lència.

Quant a la primera dificultat, sembla obvi que el desprestigi de l'*areté* grega és un fenomen social que parteix generalment d'una mala comprensió del terme. En els últims anys hi ha hagut una forta tendència a promoure «l'educació en valors», a l'escola, a casa, a la universitat, a l'empresa, als barris... Tanmateix, ens hem de preguntar si aquesta línia educativa, que posa l'accent només en els valors, i que s'ha posat tan de moda, és la que cal seguir. Aristòtil, un dels filòsofs grecs que més ha influït en la cultura occidental, en la seva època ja considerava que l'autèntica educació moral consisteix en l'adquisició de virtuts, i no en el simple coneixement dels valors. Més tard, el cristianisme aprofitarà la saviesa d'Aristòtil i de sant Tomàs en la seva reflexió sobre les virtuts. I darrerament autors tan reconeguts com Alasdair MacIntyre han intentat restablir amb molta solidesa el desprestigi de la virtut. Aristòtil, en la cèlebre *Ètica a Nicòmac*, ja assenyala amb encert la direcció de l'autèntica educació moral no consisteix en una educació teòrica sobre el bé, sinó en l'adquisició d'hàbits bons: «L'important no és saber què és el bé, sinó obrar bé», i és veritablement així, perquè un gran coneixedor dels valors pot ser un veritable malvat i, al contrari, algú sense cap coneixement dels valors pot ser una persona excel·lent.

Tot i que la virtut sofreix un desprestigi social, que s'ha estès també als cercles acadèmics, hi ha un moviment important que continua reivindicant les virtuts com a quelcom realment necessari en la formació de la personalitat moral, o el que és el mateix, en la formació del caràcter (*ethos*). En aquest sentit, José Antonio Marina considera que «ha arribat el moment de reivindicar la virtut [...]

perquè ens permet unir la pràctica [virtut] amb la teoria [valors-principis]»⁵⁹⁸. Així, malgrat que el discurs vinculat a les virtuts pugui semblar una mica ranci, d'un altre temps, és possiblement la millor manera de perfeccionar-se i de transformar el món. Aquest era l'objectiu de Tolstoi i així ho mostrà a través del mugic Gueràssim.

Quant a la segona dificultat anunciada, és cert que l'ètica de la virtut que es descobreix en *La mort d'Ivan Ilitx* es fonamenta en l'ideal religiós de l'amor a l'altre, i per tant és una ètica que demana molta abnegació i que és molt exigent. La pregunta sobre si aquest nivell d'exigència ètica es pot traslladar al terreny de les professions de l'àmbit de la salut, ha de ser contestada amb un sí, sempre i quan partim de la base d'una ètica professional vocacional, que vagi més enllà de l'ètica de mínims.

Tolstoi fonamenta el comportament de Gueràssim en un sistema de referència religiós, i això podria semblar anacrònic, inaplicable a les professions d'avui. Però cal recordar que el concepte de professió té uns orígens religiosos que no es poden obviar. El sociòleg Max Weber, un dels principals teòrics de les professions, recorda que les paraules *beruf*, en alemany, i *calling*, en anglès, tenen en la nostra llengua el sentit de *vocació* i *missió*; per això, històricament, l'exercici de la professió ha anat lligada a una causa transcendent, a una crida divina. D'aquí que Diego Gracia afirmi que el professional és sempre algú «consagrat a una causa de gran transcendència social i humana»⁵⁹⁹. Ja fa unes quantes dècades, Weber va mostrar la seva preocupació per la pèrdua del sentit vocacional de les professions. Per a ell la burocràcia i l'esperit capitalista han estat els responsables de fagocitar l'esperit vocacional, fins a convertir les professions en una activitat mercantil, anul·lant així la possibilitat d'assolir l'excel·lència professional⁶⁰⁰. Victoria Camps, en una anàlisi actual del context de les professions sanitàries, alerta que un altre aspecte que distorsiona el sentit de l'excel·lència professional és el privilegi del coneixement

⁵⁹⁸ Marina JA. Reivindicación de las virtudes. La Vanguardia. Suplement ES. Dissabte 18 d'octubre de 2014. p. 19.

⁵⁹⁹ Citat per: Cortina A. Ética de las profesiones. A: Arroyo MP, Cortina A, Torralba MJ, Zugasti. Ética y legislación en enfermería. Madrid: McGraw-Hill Interamericana; 1998. p. 51.

⁶⁰⁰ *Ibidem*. p. 51-52.

científic i tècnic per sobre del saber humanista, això és, la ruptura de la cultura humanista i la científica, idea que s'inspira en el treball de C.P. Snow sobre aquestes dues cultures⁶⁰¹. Per això el naixement de la bioètica pretenia recuperar la unitat perduda entre les ciències i les humanitats, i així enfortir la identitat de les professions de l'àmbit de les ciències de la vida i de la salut.

La mort d'Ivan Ilitx és un relat molt pensat per Lev Tolstoi, i tot el que hi llegim és profund. En aquesta novel·la curta, l'escriptor també capgira els esquemes de la concepció de la professió i, indirectament, traça unes línies mestres sobre què vol dir ser professional, un bon professional. En el relat, Tolstoi oposa dues maneres d'entendre la professió: d'una banda, Ivan Ilitx és un alt funcionari de la judicatura, per tant pot ser classificat com a professional i, d'altra banda, Gueràssim és un criat sense cap tipus de qualificació professional. El contrast és evident: El qui és considerat un professional desenvolupa el seu treball com un buròcrata mediocre i sense cap mena de vocació; en canvi, el qui no es pot classificar com a professional és un home que desenvolupa la seva tasca quotidiana amb delicadesa i excel·lència i, en definitiva, amb vocació. Gueràssim és el model que s'oposa a la degradació progressiva del sentit vocacional. Es pot dir, doncs, que Tolstoi, a través de la seva novel·la, exalta l'excel·lència professional i, d'alguna manera, posa en evidència la mediocritat professional.

Al mateix temps, Tolstoi indica que per mantenir-se ferm en l'activitat professional cal trobar un sentit, una raó al que es fa, a l'estil de Gueràssim, per evitar un possible desgast emocional o físic. En aquesta mateixa línia, Nietzsche sostenia que qui té un *perquè* és capaç de suportar qualsevol com, ja que el sentit enforteix i la manca de sentit debilita. Així, doncs, Tolstoi ens indica que, per ser un Gueràssim en el tenir cura dels més vulnerables, cal omplir el desenvolupament de la professió amb horitzons de sentit, que ens permetin anar molt més enllà del compliment d'uns mínims morals o legals i aspirar clarament a l'excel·lència.

⁶⁰¹ Camps V. Los valores éticos de la profesión sanitaria. op. cit. p. 4.

L'ètica del tenir cura de Tolstoi és una ètica de la virtut que recupera la dimensió, sovint massa oblidada, de la vocació professional com a mitjà per a donar identitat a la professió i, en concret, transformar, perfeccionar i humanitzar el context de la relació clínica. Per Tolstoi, el profeta de l'amor universal, el bon professional, serà vocacional o no serà.

Conclusions

En iniciar el camí hi havia com a objectiu principal de la tesi doctoral fer explícit el contingut de l'ètica del tenir cura en el relat literari i filosòfic de *La mort d'Ivan Ilitx*, i a la vegada descobrir-hi la possible aplicació actual en el context de les professions de l'àmbit de les ciències de la salut. D'aquest objectiu principal se'n derivava un altre de complementari, però també molt important: veure si l'obra de pensament de Tolstoi tenia prou densitat per a ser considerada obra filosòfica i, per tant, podia entrar a formar part del cercle de la filosofia més acadèmica, com ha passat amb el seu coetani rus Fiódor Dostoievski. Aquests dos objectius ens menen a un conjunt de conclusions que s'ordenen en funció del desenvolupament de la tesi.

1. Les fonts documentals de Tolstoi

Per assolir els objectius de la tesi calia fer, naturalment, una cerca bibliogràfica que tenia una clara prioritat: ser el màxim d'exhaustiva possible en relació als estudis crítics sobre el pensament filosòfic de Tolstoi i sobre la novel·la breu de *La mort d'Ivan Ilitx*, sense oblidar-se de les obres de pensament escrites pel mateix autor. En paral·lel també calia fer una cerca bibliogràfica sobre les fonts biogràfiques de l'escriptor, perquè en Tolstoi, com passa amb molts altres escriptors i pensadors, no es pot deslligar la seva vida de la seva obra, o a l'inrevés, no s'entén la seva obra sense la seva vida. Un cop feta la cerca bibliogràfica es pot concloure que:

- Hi ha molts pocs estudis crítics sobre el pensament filosòfic de Tolstoi en comparació amb el nombre d'estudis literaris, que en aquesta tesi hem deixat de banda, si no totalment, en bona part. També cal dir que la majoria d'estudis sobre l'obra de pensament de l'escriptor rus corresponen a les primeres dècades del segle XX, i a mesura que va passant el temps disminueixen, com si declinés l'interès vers la dimensió filosòfica de Tolstoi. També cal dir que l'accés a aquestes fonts és molt complicat, perquè són textos molt vells dels quals no s'han fet noves edicions i, generalment, a més de no formar part dels dipòsits

bibliotecaris del país, són poc accessibles a través d'Internet. L'obtenció de molts d'aquests estudis només és possible a través del mercat internacional de segona mà. Cal dir que no hem trobat cap estudi filosòfic dedicat íntegrament a *La mort d'Ivan Ilitx*. Les dades filosòfiques per l'anàlisi de l'obra s'han hagut d'espigolar de diferents pròlegs, extrets de diverses edicions de la novel·la, capítols o fragments d'estudis literaris, i alguns articles sobre l'obra.

- En relació amb les obres de pensament escrites pel propi Tolstoi, les més conegudes compten amb edicions recents i que estan a l'abast. És l'exemple de *Confessió*, *L'Evangelí abreviat*, *El Regne de Déu és en vosaltres*, *Què és l'art?* Tanmateix hi ha algunes obres de pensament, més aviat poques i molt antigues, que s'han digitalitzat i es troben a Internet. D'altres, les que es consideren menys rellevants, no són fàcilment accessibles, almenys en idiomes com l'espanyol, l'anglès o el francès.
- En relació amb les fonts biogràfiques de Tolstoi, cal dir que en espanyol —i encara menys en català— no es disposa de traduccions íntegres dels seus *Diaris* i de la seva correspondència, sinó de seleccions generalment poc completes, i per això cal recórrer a edicions en altres idiomes. Les obres biogràfiques de Tolstoi escrites des del seu entorn més proper —deixebles, amics, familiars— són molt antigues i pràcticament, si no és a través de digitalitzacions d'edicions gairebé centenàries, són inaccessibles. L'única obra a l'abast és la de Sofia Bers, l'esposa de Tolstoi, que indirectament ens permet conèixer aspectes biogràfics de Tolstoi. Entre les fonts dels biògrafs es constata que fins la primera meitat dels segle XX es van escriure moltes biografies sobre l'escriptor rus, i a mesura que va anar avançant el segle va decaure la publicació d'aquestes obres, tot i que és cert que mai es va parar del tot. L'any 2010, amb motiu de la celebració del centenari de la seva mort, hi va haver una certa revifalla que encara cueja.

2. *La vida de Tolstoi*

En Tolstoi vida i obra formen un tàndem inseparable; no es pot comprendre la seva obra, sigui literària o filosòfica, o les dues coses al mateix temps, sense conèixer els aspectes més rellevants de la seva vida. De tota manera, més enllà d'aquest desig de comprensió, apropar-se a la vida de l'escriptor rus, encara que només sigui per curiositat, és apassionant, perquè la seva vida és d'una gran riquesa. S'hi respira sensibilitat, intel·ligència, contradicció, misteri... L'aproximació a la vida de Tolstoi ens permet concloure que:

- No podem parlar d'un primer i d'un segon Tolstoi, el d'abans de la crisi existencial i el de després de la crisi. Sostenim que només hi ha un sol Tolstoi. Malgrat que el mateix autor parli del seu «segon naixement» creiem que es tracta d'una magnificació de la seva evolució ideològica. És cert que la crisi de maduresa va generar alguns canvis en la vida, i aquest fet no es pot menystenir, però la crisi forma part d'un procés evolutiu de les idees i preocupacions inicials de Tolstoi, i que les anirà fent madurar fins al final de la seva vida.
- La vida de Tolstoi és d'una gran complexitat existencial. La seva obsessió per la mort, viscuda gairebé com una tortura, el portarà a desenvolupar la seva filosofia moral, ja sigui en obres literàries o de pensament. Aquesta complexitat existencial el porta a l'escriptura. Possiblement Tolstoi no hauria «sobreviscut» sense la seva ploma, perquè ell vivia gràcies a la paraula escrita. La paraula era la seva única manera d'estar en el món.
- S'han escrit moltes pàgines sobre la relació dins del matrimoni Tolstoi, i Sofia sempre se n'ha endut la pitjor part. Els deixebles de Tolstoi que es van encarregar de gestionar la memòria de l'escriptor, des d'una mirada masculina, van contribuir a difondre una imatge negativa i odiosa de la seva dona. Tanmateix, després de la caiguda del règim comunista van aparèixer els documents personals de Sofia, que s'havien ocultat deliberadament. Gràcies a tot aquest material s'ha pogut restablir,

encara que amb poca mesura, la importància que Sofia tingué en el desenvolupament creador de Tolstoi. Malgrat que la conversió espiritual del seu marit els va allunyar, ella el va estimar sempre amb veritable admiració i passió

- La vida de Tolstoi és apassionant, com les seves novel·les, perquè s'hi troben des dels aspectes més roïns de la condició humana als més sublims, però el fet que ha generat més interès, més debat i més controvèrsia és, sens dubte, la seva fugida als vuitanta-dos anys de làsnaia Poliana. Va marxar perquè no suportava la seva dona, perquè no sabia com gestionar la redacció del seu testament, perquè no podia pair les crítiques que es feien al seu estil de vida contradictori amb les seves idees, perquè no podia realitzar l'acte sagrat de la seva vida que era escriure... Creiem que Tolstoi va abandonar casa seva, al final de la seva vida, per un conjunt de circumstàncies, més que no pas per una sola raó. Reduir la seva fugida a una sola causa és donar una explicació incompleta a un fenomen vital molt complex, que no sabem si el mateix Tolstoi hauria estat capaç d'aclarir.

3. El pensament moral de Tolstoi

La manca d'estudis crítics sobre el pensament filosòfic de Tolstoi és conseqüència del poc impacte que ha tingut l'obra de pensament de l'escriptor rus en l'àmbit de la filosofia. En aquesta tesi, a partir de l'anàlisi de les obres filosòfiques de l'escriptor rus, s'ha intentat defensar que Tolstoi no és un literat o un filòsof, sinó que és les dues coses alhora. Després d'estudiar l'obra de pensament del profeta de làsnaia Poliana, que pivota entorn de la idea que cal viure per als altres, estimant els altres, per trobar el sentit autèntic de la vida i la immortalitat davant la mort, es podria concloure que:

- Tolstoi pot ser considerat un filòsof en el sentit més originari del terme, perquè viu la seva vida interrogant-se ell mateix: reflexionant continuadament sobre la seva existència. Si la filosofia és, en termes

socràtics, viure examinant la pròpia vida, l'escriptor rus mereix, sense cap mena de dubte, la consideració de filòsof o de pensador. És més, la seva obra literària és al mateix temps obra filosòfica. Així, pensem que *La mort d'Ivan Ilitx* es pot considerar una novel·la breu on s'hi concentra tot el pensament moral de l'autor.

- D'acord amb la idea de l'italià Oreste Ciattino, l'obra de pensament de Tolstoi, té prou elements perquè en un moment o altre de la història adquireixi el valor que fins ara se li ha negat. Creiem que a Tolstoi, a diferència de Fiódor Dostoievski, se li ha fet pagar un preu molt alt i injust per haver estat un revolucionari en contra de l'Estat i de l'Església oficial russa.
- Tolstoi, molt abans de la secularització que s'ha produït a Occident, especialment a Europa, despulla la religió de dogmes i l'allunya de l'estructura institucional, en un intent d'aconseguir que qualsevol persona pugui abraçar la seva filosofia-doctrina, fonamentada en l'amor. El pensador rus a través de la seva obra posa de manifest que es pot prescindir de la institució eclesiàstica i dels seus dogmes, però en cap cas no es pot prescindir de la fidelitat a l'humanisme i de l'amor als altres.
- L'escriptor rus, amb la seva teoria de la resistència no violenta al mal, malgrat que la història no li hagi reconegut, es podrà considerar un dels primers impulsors del moviment pacifista, i un dels precursors de l'activisme social, per la seva lluita en pro d'una societat basada en la justícia social.
- La defensa de Tolstoi com a filòsof pot generar certa controvèrsia perquè en voler introduir en els cercles de la filosofia acadèmica un «cos teòric», a vegades poc estructurat, a vegades utòpic, i a vegades contradictori, pot suposar rebaixar el nivell de la filosofia acadèmica. Tanmateix sostenim, i amb convenciment, que aquestes «filosofies» més humanes, més properes, més comprensibles, poden ajudar a restablir el

trencament que s'ha produït entre la filosofia acadèmica i la filosofia popular (Kant).

4. *L'ètica del tenir cura en La mort d'Ivan Ilitx*

La mort d'Ivan Ilitx és un breu relat novel·lístic que ofereix una síntesi perfecta entre el Tolstoi literat i el Tolstoi pensador. No és exagerat dir que en el desenvolupament de l'obra es troba concentrada tota la filosofia moral de l'escriptor, perquè descriu en què consisteix la vida inautèntica (Ivan Ilitx) i la vida autèntica (Gueràssim), preocupació central del seu pensament filosòfico-religiós. L'enmig d'aquest relat, literàriament agradable i filosòficament profund, hi trobem implícit un model sobre l'ètica del tenir cura. A partir de la lectura i de l'anàlisi de l'obra, tant des de la perspectiva filosòfica com de la bioètica clínica, es pot concloure que:

- Tolstoi, amb un relat aparentment cru, resol, precisament, l'angoixa vital que produeix l'experiència de la mort. La vida viscuda de manera inautèntica, falsa i superficial, genera un rebuig visceral a la mort, en canvi, la vida viscuda de manera autèntica, senzilla i natural, accepta la mort com un element de la vida. Per Tolstoi es mor tal com s'ha viscut, és més, qui viu per als altres no mor; contràriament, qui viu per a si, ja és mort abans de morir.
- Generalment es considera que el protagonista de la novel·la és Ivan Ilitx, i que Gueràssim només és un personatge secundari, que no té gaire importància. Creiem que cal trencar definitivament amb aquest prejudici. El mugic aporta tants o més elements de reflexió que el propi Ivan Ilitx, perquè per Tolstoi els qui passen més desapercebuts, els més humils, els més maltractats, són els éssers més importants, perquè tot i la seva ignorància, tenen la saviesa natural que els porta a viure estimant els altres.

- El conjunt de virtuts del tenir cura amb les quals Tolstoi caracteritza el mugic Gueràssim representen un paradigma universal, totalment imprescindible per als professionals de l'àmbit de les professions de la salut. Entre les virtuts del mugic cal destacar: la cura de si mateix, l'alegria, la serenitat, la disponibilitat, la comprensió, la competència, la confiança, la veracitat, la sensibilitat i el consol. *La Mort d'Ivan Iliix* és un relat de ficció que interpel·la radicalment els professionals del tenir cura, perquè els diu, amb molta força, que han de convertir en una realitat la ficció del relat tolstià. L'ètica, com a disciplina, sempre s'ocupa del que hauria de ser i no del que és. Quan mirem la realitat ens adonem que, massa sovint, el que hauria de ser és més bonic que el que és. Gueràssim, figura de l'ideal ètic tolstià, és el model perfecte per aconseguir l'ideal de l'ètica: que el que ara és sigui tan bonic com el que hauria de ser.

En la introducció d'aquesta tesi doctoral dèiem que el desenvolupament del pensament moral de Tolstoi és una camp de recerca encara molt verge que cal explorar, i també recordàvem que la bioètica clínica no disposa de cap estudi complet sobre *La mort d'Ivan Iliix*, una obra mestra que concentra tot el pensament moral de l'escriptor rus. Aquesta tesi doctoral pretén obrir camí en aquesta direcció, perquè darrera el geni literari —que ha estat tan valorat— hi ha també un pensador moral —que espera ser reconegut.

Bibliografía

- Abraham G. Tolstoy. Londres: Duckwoerth; 1935.
- Alonso G, Gordón J. Entrevista inédita con Jorge Semprún. Libro interminable de la memoria [Internet]. Revista de la Universidad de México. 2011;89:61-64. Disponible a: <http://www.revistadelauaniversidad.unam.mx/8911/pdf/89alonso.pdf> [Consulta 18 de juliol de 2015].
- Aparicio E. L.N. Tolstói. Madrid: Ediciones del Otro; 1998.
- Arias E, Boixareu RM, Botines M, Cardona X, Consola F, Muñoz C et al. Sobre la mort d'Ivan Illitx. *Ars brevis*. 2005;11:223-231.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; 2002.
- Arroyo MP, Cortina A, Torralba MJ, Zugasti. *Ética y legislación en enfermería*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana; 1998.
- Arteta A. *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós; 1996.
- Arteta A. *La Piedad en Rousseau: de la pasión a la virtud*. *Isegoria*. 1996;14:187.
- Arteta A. *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Valencia: Pre-Textos; 2002.
- Aucouturier M. Tolstoï. París: Seuil; 1996.
- Bartlett R. Tolstoy. *A Russian Life*. Londres: Profile Books; 2010.
- Beauchamp TL, Childress JF. *Principios de ética biomédica*. 4a ed. Nova York: Oxford University Press; 1999.
- Bellver V, editor. *Bioética y cuidados en Enfermería. Vol 1: Aproximación teòrica*. Valencia: Consejo de Enfermería de la Comunidad Valenciana; 2014.
- Berlin I. *El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia*. Barcelona: Península; 2009.
- Biriukov P. *Léon Tolstoi: Vie et œuvre; Mémoires, Souvenirs, Lettres, Extraits du journal intime, Notes et Documents Biographiques*. Charleston: Nabu Press; 2010.
- Birukoff P. *The life of Tolstoy*. Londres, Nova York, Toronto, Melbourne: Cassell and Company; 1911.
- Blanch A. *Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic. Cristianisme i justícia*. 2013;183:1-31.

- Boff L. Virtudes para otro mundo possible (I) Hospitalidad: derecho y deber de todos. Salamanca: Sal Terrae; 2006.
- Boladeras M, editor. Bioética del cuidar. ¿Qué significa humanizar la asistencia? Madrid: Tecnos; 2015. p. 217-225.
- Brenifier O, Coclès J, Millon I. El tiempo, la existència y la muerte. Madrid: Laberinto; 2006.
- Brock B. 'The Death of Ivan Ilyich' and the Resuscitation of Christian Medical Ethics. *Ethics & Medicine*. 2000;16.2:47-50.
- Brugère F. L'éthique du «care». París: Presses Universitaires de France; 2011.
- Búnin I. La redención de Tolstoi. Barcelona: Tartessos; 1943.
- Busquets E, Mir J. Infermeria i bioètica. Esplugues de Llobregat: Institut Borja de Bioètica; 2005.
- Busquets E, Mir J. Infermeria i comitès de bioètica. Esplugues de Llobregat: Institut Borja de Bioètica; 2006.
- Busquets E, Mir J. Principios de Ética Biomédica, de Tom L. Beauchamp y James F. Childress. *Bioètica & debat*. 2011;17(64):1-7.
- Busquets E. Ètica i estètica del tenir cura [Internet]. *Annals de medicina*. 2008;91:16-20. Disponible a: <http://www.raco.cat/index.php/AnnalsMedicina/article/viewFile/143771/323880> [Consulta 14 d'octubre de 2015].
- Busquets E. La mort d'Ivan Iltix: entre el paternalisme angoixant i l'acompanyament compassiu. *Bioètica & debat*. 2011;17(62):18-22.
- Busquets E. Tolstói y su modelo de cuidado. *Revista Rol de Enfermería*. 2012;35(2):4-5.
- Busquets E. Un modelo de cuidado en Lev Tolstói. A: Boladeras M, editor. *Bioética del cuidar. ¿Qué significa humanizar la asistencia?* Madrid: Tecnos; 2015. p. 217-225.
- Camps A, Zybatow L, editors. Traducción e intrculturalidad. Actas de la Conferencia Internacional 'Traducción e intercambio cultural en la época de la globalización'. Frankfurt: Peter Lang; 2008.
- Camps V. Breve historia de la ética. Barcelona: RBA; 2013.
- Camps V. El gobierno de las emociones. Barcelona: Herder; 2011.
- Camps V. La excelencia en las profesiones sanitarias [Internet]. *Humanitas. Humanidades Médicas*. 2007;21:11-21. Disponible a: http://www.fundacionmhm.org/www_humanitas_es_numero21/articulo.pdf [Consulta 24 d'octubre de 2015].
- Camps V. La voluntat de vivir. 2a ed. Barcelona: Ariel; 2005.

- Camps V. Los valores éticos de la profesión sanitaria [Internet]. Educación Médica. 2015;16(1):3-8. Disponible a: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1575181315000029> [Consulta 2 de novembre de 2015].
- Camps V. Una vida de calidad. Barcelona: Ares y Mares; 2000.
- Camps V. Virtudes públicas. 3a ed. Madrid: Espasa Calpe; 1996.
- Canto-Sperber M, editor. Diccionario de ética y de filosofía moral. Tom I. A-J. México: Fondo de Cultura Económica; 2001.
- Canto-Sperber M, editor. Diccionario de ética y de filosofía moral. Tom II. K-W. México: Fondo de Cultura Económica; 2001.
- Caranto LC. Coalescing the Theory of Roach and Other Truth-Seekers [Internet]. International Journal of Nursing Science 2015;5(1):1-4. Disponible a: <http://article.sapub.org/10.5923.j.nursing.20150501.01.html> [Consulta 13 d'octubre de 2015].
- Cassou J. Grandeza e infamia de Tolstoi. Valencia: Fomento de Cultura; 1961.
- Catecisme de l'Església Catòlica. Barcelona: Balmes, Claret, La Formiga d'Or, Regina, Secretariat Interdiocesà de Catequesi de Catalunya i Balears; 1993.
- Cates DF, Lauritzen P, editors. Medicine and the Ethics of Care. Washington: Georgetown University Press; 2001.
- Cavallari A. La fuga de Tolstoi. Barcelona: Península; 1997.
- Cecilio LCO. A morte de Ivan Ilitch, de Leon Tolstói: elementos para se pensar as múltiplas dimensões da gestão do cuidado [Internet]. Interface. Comunicação, Saúde, Educação. 2009;13:545-555. Disponible a: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-32832009000500007 [Consulta 20 d'octubre de 2015].
- Chambers T. Watson K. Centering bioethics. The Hasting Center Report. 2000;30:22-29.
- Charlton BS, Verghese MD. Caring for Ivan Ilyich. Journal of General Internal Medicine. 2009;25(1):93-95.
- Charon R. Literature and Medicine: Origins and Destinies. Academic Medicine. 2000;75:23-27.
- Charon R. Narrative Medicine: A model for Empathy, Reflection, Profession and Trust. JAMA. 2001;286(15):1897-1902.
- Chertkov V. The last days of Tolstoy [Internet]. Londres: Heinemann; 1922. Disponible a: <http://www.gutenberg.org/files/40260/40260-h/40260-h.htm> [Consulta 19 de juliol de 2015].
- Chestov L. La idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication. París: Vrin; 1949.

- Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 1. (1828-1870). París: Gallimard; 1969.
- Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 2. (1870-1910). París: Gallimard; 1970.
- Citati P. Tolstoi. Milà: Gli Adelphi; 1983.
- Codina Felip MJ. Neuroeducación en virtudes cordiales. Barcelona: Octaedro; 2015.
- Comte-Sponville A. L'ànima de l'ateisme. Introducció a una espiritualitat sense Déu. Barcelona: Paidós; 2007.
- Comte-Sponville A. Petit tractat de les grans virtuts. Barcelona: Columna; 1996.
- Conesa D. La «ética de la acogida» en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Una lectura derridiana [Internet]. *Thémata. Revista de Filosofía*. 2006;36:223-230. Disponible a: <http://institucional.us.es/revistas/themata/36/N2.pdf> [Consulta 20 d'octubre de 2015].
- Corbet Ch. La literatura rusa. Barcelona: Vergara; 1958.
- Cornford FM. Antes y después de Sócrates. Barcelona: Ariel; 2011.
- Cortina A, Serra MA. ¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano. Barcelona: Fragmenta; 2015.
- Cortina A. El quehacer ético. Guía para la educación moral. Madrid: Santillana; 1999.
- Cortina A. Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica. 5a ed. Madrid: Tecnos; 1996.
- Cortina A. La ética de la Sociedad civil. 4a ed. Madrid: Anaya; 2000.
- Cortina A. Universalizar la aristocracia: por una ética de las profesiones [Internet]. *Revista de Santander*. 2006;1:54-65. Disponible a: <http://www.uis.edu.co/webUIS/es/mediosComunicacion/revistaSantander/revista1/universalizarAristocracia.pdf> [Consulta 2 de noviembre de 2015].
- Couceiro A, editor. Ética en cuidados paliativos. Madrid: Triacastela; 2004.
- Craufurd AH. The religion and ethics of Tolstoy [Internet]. Londres: T. Fisher Unwin; 1912. Disponible a: <https://archive.org/stream/religionethicsof00crau#page/n0/mode/2up> [Consulta 27 de setembre de 2015].
- Cresson A. León Tolstoï. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. París: Presses Universitaires de France; 1950.
- Dargent E. León Tolstoi y su pensamiento político: una interpretación de «La muerte de Iván Ilich». *Themis*. 1998;39:308.
- Davis AJ, Tschudin V, De Raeve L, editores. Ética de la enfermería. Conceptos fundamentales de su enseñanza. Madrid: Triacastela; 2009.

- Davis AJ. Tenir cura i l'ètica del tenir cura en el segle XXI: què sabem i què hem de qüestionar [Internet]. Barcelona: Col·legi Oficial d'Infermeria de Barcelona; 2006. Disponible a: http://www.coib.cat/uploadsBO/Noticia/Documents/ANNE%20DAVIS%20CATAL%20C3%A0_DEF.PDF [Consulta 3 d'octubre de 2015].
- De Bouvet A, Sauvaige M. Penser autrement la pratique infirmière. Pour une créativité éthique. Brusel·les: De Boeck Université; 2005.
- De Courcel M. Tolstoï. L'impossible coincidence. París: Hermann; 1980.
- De Crescenzo L. Història de la filosofia grega. De Sòcrates als neoplatònics. Barcelona: Barcanova; 1990.
- De Grey A, Rae M. El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida. Berlin: Lola Books; 2013.
- De Rougemont D. El amor y occidente. 6a ed. Barcelona: Kairós; 1996.
- De Vogüè EM. Le roman russe. París: Plon; 1916.
- Derrick L. Tolstoy, his life and work. Londres: Routledge; 1944.
- Derrida J. Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida. Madrid: Trotta; 1998.
- Dole NH. The Life of Count Lyof N. Tolstoï. Nova York: Crowell; 1911.
- Domingo Moratalla T, Feito Grande L. Bioética narrativa. Madrid: Escolar y Mayo; 2013.
- Duch LI. Un estraño en nuestra casa. Barcelona: Herder; 2007.
- Dunlop MJ. Is a science of caring posible? Journal of Advanced Nursing. 1986;11:661-670.
- Egorov SF. León Nikolaievich Tolstoi (1828-1910). Perspectivas: revista trimestral de educación comparada. 1988;18(3):663-675.
- Eltzbacher P. El cristianismo anarquista de León Tolstoi. Santiago de Chile: Grupo de Estudios Gomez Rojas; 2009. Disponible a: <https://grupodeestudiosgomezrojas.files.wordpress.com/2009/09/el-cristianismo-anarquista-de-leon-tolstoi.pdf> [Consulta 2 de setembre de 2015].
- Esquerda M, Roig H. La bioètica podrà salvar la medicina del segle XXI? Bioètica & debat. 2015;21(75):14-17.
- Esquirol JM. El respeto o la mirada atenta. Una ética para la era de la ciència y la tecnologia. Barcelona: Gedisa; 2006.
- Esquirol JM. La resistència íntima: Assaig d'una filosofia de la proximitat. Barcelona: Quaderns Crema; 2015.
- Fascoli A. Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan [Internet]. Actio. 2010;12:41-57. Disponible a:

<http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/12/Fascioli12.pdf> [Consulta 19 de setembre de 2015]

Feito L, Gracia D, Sánchez M, editores. Bioética: estado de la cuestión. Madrid: Triacastela; 2011.

Feito L. Ética profesional de la enfermería. Filosofía de la enfermería como ética del cuidado. Madrid: PPC; 2000.

Feito L. Ética y enfermería. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia de Comillas; 2009.

Fernandez D. Avec Tolstoï. París: Bernard Grasset; 2009.

Ferrer JJ, Álvarez JC. Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Desclée De Brouwer; 2003.

Figes O. La revolución rusa 1891-1924: la tragedia de un pueblo. Barcelona: Edhasa; 2000.

Fodor A. A Quest for a Non-Violent Russia: The Partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov. Lanham: University Press of America; 1989.

Frenk J, Chen L, Bhutta ZA, Cohen J, Crisp N, Evans T, et al. Profesionales de la salud para el nuevo siglo: transformando la educación para fortalecer los sistemas de salud en un mundo interdependiente [Internet]. Educación Médica. 2015;16(1):9-16. Disponible a: http://apps.elsevier.es/watermark/ctl_servlet?_f=10&pidet_articulo=90433957&pidet_usuario=0&pcontactid=&pidet_revista=71&ty=94&accion=L&origen=zonadelectura&web=www.elsevier.es&lan=es&fichero=71v16n01a90433957pdf001.pdf [Consulta 30 d'octubre de 2015].

Fry ST. La ética en la práctica de la enfermería. Guía para la toma de decisiones éticas. Ginebra: Consejo Internacional de Enfermeras; 1994.

Fundació Víctor Grífols i Lucas. Los fines de la medicina – Els fins de la medicina. [Internet]. 2a ed. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas; 2007. Disponible a: <https://www.fundaciogrifols.org/documents/4662337/4689255/cuaderno11.pdf/2fe17f44-b7b8-4081-9525-0267d681240f> [Consulta 17 de setembre de 2015].

Gandhi M. Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad. Madrid: Gaia; 2014.

Gandhi M. El pensamiento de Gandhi. Antología. Barcelona: José J. De Olañeta; 2013.

García Férrez J, Alarcos FJ. 10 palabras clave en humanizar la salud. Estella (Navarra): Verbo Divino; 2002.

García-Baró M, Pinilla R, editors. Pensar la vida. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas; 2003.

- Garrau M, Le Goff A. Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care. París: Presses Universitaires de France; 2010.
- Georges JM. An Emancipatory Theory of Compassion for Nursing. *Advances in Nursing Science*. 2013;36(1):2-9.
- Gillès D. Tolstoi. Barcelona: Juventud; 1963.
- Gilligan C. In a different voice. Psychological theory and women's development. 35a ed. Cambridge, Londres: Harvard University Press; 1998.
- Gilligan C. La ética del cuidado. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas; 2013.
- Gilligan C. Reply to critics. A: Larrabee M, editor. *An Ethic of Care*. Londres, Nova York: Routledge; 1993.
- Girela-López E. Ética en la educación médica. *Fundación Educación Médica*. 2013;16(4):191-195.
- Gógol N. Almas muertas. 2a ed. Madrid: Alianza; 2011.
- Gomá Lanzón J. Aquiles en el gineceo. Madrid: Taurus; 2014.
- Gomá Lanzón J. Ejemplaridad pública. Madrid: Taurus; 2014.
- Gomá Lanzón J. Imitación y experiencia. Madrid: Taurus; 2014.
- Gomá Lanzón J. Necesario pero imposible. Madrid: Taurus; 2014.
- Gómez Fajardo CA. Los vínculos entre medicina y literatura: Bernanos y Tolstoi, dos ejemplos de semiología clínica [Internet]. *Revista Medicina*. 2009;(31)4:260-265. Disponible a: <http://revistamedicina.net/ojsanm/index.php/Revistamedicina/article/viewFile/87-6/312> [Consulta 30 de setembre de 2015].
- González Martín M. De l'hostilitat a l'hospitalitat. *Cristianisme i justícia*. 2015;196:1-32.
- Gorki M. Recuerdos de Tolstói, Chéjov y Andréiev. Barcelona: Nortedur; 2009.
- Gorodetski N. El Cristo humiliado. Ensayo des de la literatura y el pensamiento rusos. Salamanca: Sígueme; 2010.
- Gourfinkel N. Tolstoï sans Toltstoïsme. París: Seuil; 1946.
- Gracia D. Bioética clínica. Santa Fe de Bogotá: El Buzo; 1998.
- Gracia D. Como arqueros al blanco. *Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela; 2004.
- Gracia D. El reto del ejercicio profesional ¿Cuestión personal o institucional? *Quadern CAPS*. 1995;23:94-98.

- Gracia D. Fundamentación y enseñanza de la bioética. Santa Fe de Bogotá: El Buho; 1998.
- Guerrero Martínez L. La experiencia literaria de la muerte. En torno a la muerte de Iván Ilich de León Tolstoi. La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México. 2008;60:26-33.
- Guijarro Oporto S. Evangelio según San Mateo. A: La casa de la Biblia. Comentario al Nuevo Testamento, 3a ed. Madrid: Atenas, PPC; Salamanca: Sígueme; Estella: Verbo Divino; 1995.
- Guinchard P, Petit JF. Une société de soins. Santé, travail, philosophie, politique. París: Atelier, Ouvrières; 2011.
- Gustafson RF. Leo Tolstoy. Resident and Stranger. Nova Jersey: Princeton University Press; 1986.
- Gutierrez-Álvarez P. Lev Tolstoi: Aristócrata, cristiano y anarquista. Barcelona: Los Libros de la Frontera (Amèlia Romero Editora); 2011.
- Hadot P. Elogio de Sócrates. Barcelona: Paidós; 2008.
- Hall J, editor. Essential authors: Leo Tolstoy. Milton Keynes: Lightning Source; 2011.
- Harris JG. A Humanist Reading of Tolstoy: The Writings of Petr M. Bitsilli. Tolstoy Studies Journal. 1991;4:73-96.
- Hauerwas S, MacIntyre A. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press; 1983.
- Hauser O. Slavoj Žižek. Violencia y acontecimiento. Logos. Anales del Seminario de Metafísica. 2009;42:343-354.
- Henderson V. La naturaleza de la enfermería. Reflexiones 25 años después. Madrid: McGraw-Hill Interamericana; 1994.
- Hirsh E. L'éthique au cœur des soins. Un itinéraire philosophique. París: Librairie Vuibert; 2006.
- Hofmann M, Pierre A. La vie de Tolstoï. 4a ed. París: Gallimard; 1934.
- Hottois G, Missa JN. Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Brusel·les: De Boeck Université; 2001.
- Innerarity D. Ética de la hospitalidad. Barcelona: Península; 2008.
- Institut d'Études Eslaves. Les récits de conversion. París: Institut d'Études Eslaves; 1998.
- Institut d'Études Eslaves. Tolstoï cent ans après. París: Institut d'Études Eslaves; 2011.
- Institut d'Études Eslaves. Tolstoï et la mort. París: Institut d'Études Eslaves; 1986.

- Institut d'Études Eslaves. Tolstoï et la Russie. París: Institut d'Études Eslaves; 2010.
- Institut d'Études Slaves. Tolstoï et l'art. París: Institut d'Études Slaves; 2003.
- Institut d'Études Slaves. Tolstoï philosophe et penseur religieux. París: Institut d'Études Slaves; 1985.
- Jahn GR, editor. Tolstoy's. The Death of Ivan Il'ich. A Critical Companion. Evanston: Northwestern University Press; 1999.
- Jonsen AR. Breve historia de la ética médica. Madrid: San Pablo, Universidad Pontificia Comillas; 2011.
- Jonsen AR, Siegler M, Winslade WJ. Ética clínica. Aproximación práctica a la toma de decisiones éticas en la medicina clínica. Barcelona: Ariel; 2005.
- Jovell AJ. La confiança. En su ausencia, no somos nadie. Barcelona: Plataforma; 2007.
- Kant I. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. 15a ed. Madrid: Espasa Calpe; 2001.
- Keen S. Empathy and the Novel. Oxford: Oxford University Press; 2007.
- Kérouac S, Pepin J, Ducharme F, Duquette A, Major F. El pensament enfermero. Barcelona: Masson; 1996.
- Kohlberg L. Essays on Moral Development. Vol 1: The Philosophy of Moral Development. San Francisco: Harper & Row; 1981.
- Kréssova N, editor. Lev Tolstói en el mundo contemporáneo. Granada: Comares; 2011.
- Kues M. Tolstoï vivant. Notes et souvenirs. Gènova: Mont-Blanc; 1945.
- Kurzweil R. The Singularity is near. When humans transcend biology. Berlin: Lola Books; 2005.
- Laguna J. Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat. Full de ruta samarità per a un altre món possible. Cristianisme i justícia. 2011;172:1-32.
- Lavrin J. Tolstoy: An Approach. 2a ed. Londres: Methuen; 1948.
- Lecaldano E. Una ética sin Dios. Barcelona: Proteus; 2009.
- Lecaros JA. Bioètica clínica narrativa: dels fonaments a la pràctica. Bioètica & debat. 2014;20(72):8-11.
- Lenin VI. La literatura y el arte. Moscoú: Mir; 1976.
- Levi P. Si això és un home. 3a ed. Barcelona: Edicions 62; 2004.
- Livi G. El esposo impaciente. Madrid: Alfaguara; 2010.

- López de la Vieja MT. Bioética y literatura. Madrid: Plaza y Valdés; 2013.
- Lucas V. The Death of Ivan Ilyich and the concept of 'total pain'. *Clinical Medecine*. 2012;12(6):601-602.
- MacIntyre A. Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitan las virtudes. Barcelona: Paidós; 2001.
- MacIntyre A. Tras la virtud. Barcelona: Crítica; 2001.
- Mann T. Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi. Buenos Aires: Poseidón; 1944.
- Mann T. Goethe et Tolstoï. París: Petite Bibliothèque Payot; 1967.
- Marmilloud L. Soigner, un choix d'humanité. París: Librairie Vuibert; 2007.
- Marx K. Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Valencia: Pre-Textos; 2013.
- Maude A. The life of Tolstoy. 2 vols. Londres: Oxford University Press; 1929-1930.
- Mauri M, editor. Ética y literatura. Cinco novelas de Iris Murdoch. Barcelona: Kitbook; 2014.
- McLean H. In quest of Tolstoy. Boston: Academic Studies Press; 2010.
- Medzhibovskaya I. Tolstoy and the religious culture of his time. Lanham: Lexington Books; 2009.
- Meek J. Tolstoi se'n va de casa. *L'Avenç*. 2010;361:30-38.
- Mèlich JC. Ética de la compasión. Barcelona: Herder; 2010.
- Metzel B. Tolstoï. París: Tallandier; 1950.
- Moore M. The ethics of care and justice. *Women and Politics*. 1999;20(2):1-16.
- Moreta I, editor. Religions institucionalitzades en una societat laica. Barcelona: Associació Cristianisme al Segle XXI; 2006.
- Nabokov V. Curso de literatura rusa. Barcelona: RBA; 2010.
- Nascimento Almedia L. A representação da morte na obra de Tolstói [Internet]. São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas; 2011. Disponible a: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8155/tde-16082012-120919/publico/2011_LuizaNascimentoAlmeida.pdf [Consulta 27 d'agost de 2015].
- Nickell W. The Death of Tolstoy: Russia on the Eve, Astapovo Station, 1910. Ithaca: Cornell University Press; 2010.

- Nietzsche F. El anticristo [Internet]. [s.l.]: Elaleph; [s.a.]. Disponible a: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2012/LYM/el_Anticristo.pdf [Consulta 15 de setembre de 2015].
- Nightingale F. Notes on nursing. What it is, and what it is not. Nova York: Dover Publications; 1969.
- Noddings N. Caring, a feminine approach to ethics and moral education. Berkeley: University of California Press; 1984.
- Noyes GR. Tolsoy. Nova York: Dover; 1968.
- Nussbaum M. El conocimiento del amor. Madrid: A. Machado Libros; 2005.
- Nussbaum M. La fragilidad del bien. Madrid: Visor; 1995.
- Onotani K. Considering the central ideas of the ethics of care in N. Noddings' Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education [Internet]. Journal of Philosophy and Ethics in Health Care and Medicine. 2012;6:98-116. Disponible a : <http://pe-med.sakura.ne.jp/main/wp-content/uploads/2012/11/6-6ONOTANI.pdf> [Consulta 1 d'octubre de 2015].
- Ortega Gasset J. Estudios sobre el amor. Madrid: Edaf; 1998.
- Ortiz Quesada F. El acto de morir. 2a ed. México: Editores de Textos Mexicanos; 2006.
- Ossip-Lourié M. La philosophie de Tolstoï. París: Félix Alcan; 1908.
- Pascal B. Pensaments. Barcelona: Ara llibres; 2015.
- Pié-Ninot S. La teologia fundamental. 5a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario; 2002.
- Polner T. Tolstoy and his wife. Londres: Jonathan Cape; 1946.
- Popoff A. Tolstoy's false disciple. The untold story of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov. Nova York: Pegasus Books; 2014.
- Popoff S. Sofia Tolstói. Barcelona: Circe; 2001.
- Porché F. Tolstói. Retrato Psicológico. Buenos Aires: Losada; 1958.
- Pozner V. Tolstoï est mort. Documents inédits. París: La Bibliothèque Française; 1935.
- Rabe AM. «La vida está fuera del tiempo». León Tolstói entre la práctica vital y la predicación moral [Internet]. Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura. 2010;186(745):947-963. Disponible a: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/viewArticle/1239> [Consulta 18 d'agost de 2015].
- Rancé Ch. Tolstoï. Le pas de l'ogre. París: Seuil; 2010.

- Reale G, Antiseri D. Historia de la filosofía. I. De la Antigüedad a la Edad Media. 1. Filosofía Antigua-pagana. Barcelona: Herder; 2010.
- Reale G, Antiseri D. Historia de la filosofía. III. Del Romanticismo a nuestros días. 1. Del Romanticismo al Empiriocriticismo. Barcelona: Herder; 2010.
- Revault D'Allonnes M. El hombre compasional. Madrid, Buenos Aires: Amorrortu; 2009.
- Rifkin J. La civilización empática. Madrid: Paidós; 2010.
- Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. Madrid: Rialp; 2015.
- Rivas Iturralde V. Tolsoi y/o Dostoyevski [Internet]. Fuentes Humanísticas. 2015;50:9-26. Disponible a: http://fuenteshumanisticas.azc.uam.mx/revistas/50/50_01.pdf [Consulta 28 d'octubre de 2015].
- Roach, MS. Caring, the human mode of being. 2a ed. Ottawa: CHA Press; 2002.
- Rolland R. Compagnons de route. París: Sablier; 1936.
- Rolland R. Vida de Tolstói. Barcelona: Acantilado; 2010.
- Rousseau JJ. Del contracte social o Principis del Dret Polític. Barcelona: Edicions 62; 1993.
- Rousseau JJ. Emili o de l'educació. Vic: Eumo; 1985.
- Ruiz-Robledillo N, Moya Albiol L. El cuidado informal: una visión actual [Internet]. Revista de Motivación y emoción. 2012;1:22-30. Disponible a: http://reme.uji.es/reme/3-albiol_pp_22-30.pdf [Consulta 15 d'octubre de 2015].
- Russo MT. Bioética y literatura: una propuesta para una antropología del sufrimiento [Internet]. Persona y Bioética. 2006;(10)2:121-131. Disponible a: <http://www.redalyc.org/pdf/832/83210208.pdf> [Consulta 3 d'octubre de 2015].
- Sádaba J. El amor y sus formas. Claves para entender el sentimiento más universal. Barcelona: Península; 2010.
- Salaberría G. La construcción literaria de la ética. Valores y contextos sociales. Madrid: Biblioteca Nueva; 2014.
- San Agustín. Obras: vol. IV. De la verdadera religión. 3a ed. Madrid: BAC; 1975.
- Sánchez Durá N. León Tolstói: divina anarquía. Claves de razón práctica. 2011;216:74-80.
- Sarquavita. Ética para profesionales de la salud. Guía práctica [Internet]. Barcelona: SARquavita; 2011. Disponible a: http://www.sarquavita.es/wp-content/uploads/2014/07/Guia_practica_etica_para_profesionales_de_la_salud.pdf [Consulta 21 d'octubre de 2015].

- Sarquavitaie. La virtud en el cuidar. Ética para profesionales de la salud [Internet]. Barcelona: SARquavitaie; 2011. Disponible a: http://www.sarquavitaie.es/wp-content/uploads/2014/07/Libro_etica_para_profesionales_de_la_salud.pdf [Consulta 22 d'octubre de 2015].
- Sartre JP. El ser y la nada. Buenos Aires: Losada; 1968. p. 659.
- Semprún J. La escritura o la vida. Madrid: Austral; 2015.
- Shirer WL. Amor y odio. El tormentoso matrimonio de Sonia y Leo Tolstoi. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik; 2007.
- Shmonin D. La filosofía como profesión en Rusia: ¿Un modelo de pensamiento europeo? [Internet]. Diálogo filosófico. 2002;54:545-558. Disponible a: http://www.ciudadredonda.org/admin/upload/files/1cr_t_adjuntos_22.pdf [Consulta 21 d'agost de 2015].
- Simmons EJ. Leo Tolstoy. Londres: John Lehmann; 1949.
- Simon HP. El «zorro» contra el «erizo». Una consideración histórica de la disputa de Berlín contra Carr [Internet]. Cuadernos de Historia Contemporánea. 1994;16:151-166. Disponible a: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/view/CHCO9494110151A/7082> [Consulta 20 d'agost de 2015].
- Simón Lorda P. El consentimiento informado y la participación del enfermo en las relaciones sanitarias. Medifam. 1995;5(5):264-271.
- Singer P, editor. A companion to ethics. Malden: Blackwell; 1993.
- Siurana JC. Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética. Madrid: Plaza y Valdés; 2015.
- Société française d'accompagnement et de soins palliatifs. L'infirmiere et les soins palliatifs. «Prendre soin»: éthique et pratiques. 2a ed. París: Masson; 2002.
- Stein E. Sobre el problema de la empatía. Madrid: Trotta; 2004.
- Steiner G. Tolstói o Dostoievski. 2a ed. Madrid: Siruela; 2002.
- Stock G. Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future. Nova York: Houghton Mifflin; 2002.
- Süskind P. Sobre l'amor i la mort. Barcelona: Columna; 2006.
- Tejedor C. Història de la Filosofia en el seu marc cultural. Barcelona: Cruïlla; 1995.
- Thoreau HD. Del deber de la desobediencia civil. Samos: Dharana; 2014.
- Thoreau HD. Desobediencia civil. Palma de Mallorca: José J. Olañeta; 2002.
- Tolstaya A. The tragedy of Tolstoi. Nova Haven: Yale University Press; 1933.
- Tolstoï E. Tolstoï, souvenirs d'un de ses fils. París: Calmann-Lévy; 1914.

- Tolstói L. ¿Qué es el arte? Valladolid: Maxtor; 2012.
- Tolstoi L. Anna Karènina. Barcelona: Proa; 2005.
- Tolstói L. Confesión. 4a ed. Barcelona: Acantilado; 2010.
- Tolstoi L. Confessió. Barcelona: Angle; 2013.
- Tolstói L. Contra aquellos que nos gobiernan. 3a ed. Madrid: Errata naturae; 2015.
- Tolstói L. Conversaciones y entrevistas. Encuentros en Yásnaia Poliana. Madrid: Fórcola; 2012.
- Tolstói L. Correspondencia. Barcelona: Acantilado; 2008.
- Tolstói L. Cual es mi fe. La Iglesia y el estado. Barcelona: Mentora; 1927.
- Tolstói L. Cuánta tierra necessita el hombre y otros cuentos. Madrid: Alianza; 2014.
- Tolstói L. Diarios (1847-1894). Barcelona: Acantilado; 2002.
- Tolstói L. Diarios (1895-1910). Barcelona: Acantilado; 2003.
- Tolstói L. El evangelio abreviado. Oviedo: KRK; 2009.
- Tolstói L. El Reino de Dios está en vosotros. 5a ed. Barcelona: Kairós; 2013.
- Tolstoi L. Guerra i Pau. 2a ed. Barcelona: Edicions 62; 2010.
- Tolstoi L. Història d'un cavall. Barcelona: La Magrana; 2012.
- Tolstoi L. Infancia. Adolescencia. Juventud. Madrid: Alianza; 2007.
- Tolstoi L. La mort d'Ivan Ilitx. La sonata Kreutzer. Barcelona: Edicions 62; 2008.
- Tolstoi L. La mort. 8a ed. París: Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs; 1887.
- Tolstói L. La muerte de Ivan Ilich. Hadyi Murad. 4a ed. Madrid: Alianza; 2011.
- Tolstói L. La muerte de Ivan Ilich. Historia de un caballo. 2a ed. Madrid: Siruela; 2011.
- Tolstoi L. La muerte de Iván Ilitch. Barcelona: Juventud; 1999.
- Tolstoï L. La verité sur mon père. La vie et la pensée de Léon Tolstoï d'après les souvenirs personnels d'un de ses fils. París: Stock; 1923.
- Tolstói L. Placeres crueles. Valladolid: Trasantier; 2014.
- Tolstoi L. Relatos de Sebastopol. Madrid: Gredos; 2003.
- Tolstoi L. Resurrección. Madrid: Alianza; 2010.
- Tolstoi LI. El pare Sergi. Palma de Mallorca: Debaix; 2010.

- Tolstoi LI. La mort d'Ivan Ilitx. Barcelona: Quaderns Crema; 2002.
- Tolstói LN. Amo y criado. Barcelona: Alba; 2011.
- Tolstoi LN. La tempesta de neu. Amb pròleg d'Aleksandra Grebennikova. Ontinyent: El Toll; 2013.
- Tolstói LN. Relatos. 3a ed. Barcelona: Alba; 2013.
- Tolstói LN. Tres muertes. A: Tolstói LN. Relatos. 3a ed. Barcelona: Alba; 2013.
- Tolstói S. Diarios (1862-1919). Barcelona: Alba; 2010.
- Tolstoï S. Les enfants de Tolstoï. París: Perrin; 1989.
- Tolstoï S. Los Tolstoi. Vidas apasionadas e insolitas en la saga familiar. Barcelona: Acuario; 1982.
- Tolstoï S. Ma vie. París: Syrtes; 2010.
- Tolstói T. Sobre mi padre. Barcelona: Nortedur; 2010.
- Tolstoi T. The Tolstoy Home: Diaries of Tatiana Sukhotin-Tolstoy. Nova York: Columbia University Press; 1951.
- Tolstoï. La Mort d'Ivan Illitch suivi de Maître et serviteur et de Trois morts. Préface et commentaires de Dominique Fache. París: Le Livre de Poche; 1988.
- Tolstoï. La sonate à Kreutzer suivi de La mort d'Ivan Ilitch. Présente par Jacques Chardonne. París: Le Livre de Poche; 1958.
- Tolstói. Los cosacos. Madrid: Alianza; 2014.
- Tolstoy L. A Confession and other religious writings. Londres: Penguin Books; 1987.
- Tolstoy L. Iván el imbécil. Barcelona: Maucci; 1920.
- Tolstoy L. Russian classics in russian and english. The kreutzer sonata. The death of Ivan Ilyich. Milton Keynes: Lightning Source; 2010.
- Tolstoy L. The Death of Ivan Ilyich and Master and Man. Nova York: Modern Library; 2004.
- Tolstoy L. What is religion and of what does its essence consist? A: Tolstoy L. A Confession and other religious writings. Londres: Penguin Books; 1987.
- Tong R. Femenine and feminist ethics. Belmont: Wadsworth; 1993.
- Torralba F. Antropología del cuidar. Madrid: Fundació Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica; 1998.

- Torralba F. Cent valors per viure. La persona i la seva acció en el món. Lleida: Pagès Editors; 2001.
- Torralba F. El compromís. Lleida: Pagès Editors; 2012.
- Torralba F. Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas. Madrid: Fundació Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica; 2002.
- Torralba F. Filosofía de la medicina: en torno a la obra de E.D. Pellegrino. Madrid: Fundació Mapfre Medicina; Barcelona: Institut Borja de Bioètica; 2001.
- Torralba F. L'alegria. Lleida: Pagès Editors; 2008.
- Torralba F. La compassió. Lleida: Pagès Editors; 2008.
- Torralba F. La confiança. Lleida: Pagès Editors; 2009.
- Torralba F. La gratuïtat. Lleida: Pagès Editors; 2011.
- Torralba F. La intimitat. Lleida: Pagès Editors; 2009.
- Torralba F. La paciència. Lleida: Pagès Editors; 2007.
- Torralba F. La serenitat. Lleida: Pagès Editors; 2008.
- Torralba F. La sinceritat. Lleida: Pagès Editors; 2009.
- Torralba F. La tendresa. Lleida: Pagès Editors; 2007.
- Torralba F. Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú. Madrid: PPC; 2003.
- Tronto JC. Moral boundaires: a political argument for an ethic of care. Nova York: Routledge; 1993.
- Troyat H. Tolstoï (1). Barcelona: Bruguera; 1984.
- Troyat H. Tolstoï (2). Barcelona: Bruguera; 1984.
- Troyat H. Tolstoï (3). Barcelona: Bruguera; 1984.
- Troyat H. Tolstoï. París: Fayard; 1965.
- Tschudin V. Ethics in Nursing: The caring relationship. 3a ed. Edimburg: Butterworth-Heinemann; 2003.
- Tussing Orwin D, editor. The Cambridge Companion to Tolstoy. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
- Vallmajó LI. Història de la filosofia. Barcelona: Edebé; 1999.
- Vielva J. Ética professional de la enfermería. Bilbao: Desclée De Brouwer; 2002.

- Waegemans E. Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias; 2003.
- Weber M. La Política como vocación. A: Weber M. El Político y el Científico. 5a ed. Madrid: Alianza; 1979.
- Wiesel E. La trilogía de la nit. La nit – L'alba – El dia. Barcelona: Columna; 2009.
- Wiesenthal M. El viejo León. Tolstoi, un retrato literario. Barcelona: Edhasa; 2010.
- Wilson AN. Tolstoy: A biography. Nova York: Norton & Company; 2001.
- Yourcenar M. Con los ojos abiertos. Barcelona: Gedisa; 1982.
- Žižek S. Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales. Barcelona: Austral; 2013.
- Zweig S. Hombres, libros y ciudades. Barcelona: Juventud; 1963.
- Zweig S. Tolstoi. Londres: Casell and Company; 1939.
- Zweig S. Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói. Barcelona: Austral; 2013.

Annexos

- I: Obres biogràfiques sobre Tolstoi
- II: Llista cronològica de totes les obres escrites per Tolstoi durant la seva vida
- III: Estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi
- IV: Correspondència entre Romain Rolland i Lev Tolstoi
- V: Breu esbós cronològic de la vida i l'obra de Tolstoi
- VI: Mapa de l'imperi rus occidental en el regnat de Nicolau I (1825-1855)
- VII: Arbre genealògic de la família Tolstoi
- VIII: Colònies tolstianes
- IX: Primera carta de comiat de Tolstoi a la seva esposa, 18 de juliol de 1897
- X: Decret d'excomunió de Tolstoi
- XI: Carta de protesta de Sofia davant el decret d'excomunió de Tolstoi
- XII: Caricatura d'un diari alemany sobre l'excomunió de Tolstoi
- XIII: Carta de comiat a Sofia Tolstoi: 28 d'octubre de 1910
- XIV: Carta de Sofia suplicant Tolstoi que torni a casa
- XV: Resposta de Tolstoi a Sofia
- XVI: Imatge de la tomba de Lev Tolstoi a Iàsnaia Poliana
- XVII: Carta de Tolstoi a Gandhi, escrita dos mesos abans de la seva mort
- XVIII: Quadre de virtuts

I: Obres biogràfiques sobre Tolstoi [Citacions per ordre d'aparició en el text].

Fonts autobiogràfiques
<ul style="list-style-type: none">• Tolstói L. Diarios (1847-1894). Barcelona: Acantilado; 2002. I Tolstói L. Diarios (1895-1910). Barcelona: Acantilado; 2003.• Tolstói L. Correspondencia. Barcelona: Acantilado; 2008.
Fonts de l'entorn més proper
<ul style="list-style-type: none">• Biriukov P. Léon Tolstoi: Vie et œuvre; Mémoires, Souvenirs, Lettres, Extraits du journal intime, Notes et Documents Biographiques. Charleston: Nabu Press; 2010.• Birukoff P. The life of Tolstoy. Londres, Nova York, Toronto, Melbourne: Cassell and Company; 1911.• Chertkov V. The last days of Tolstoy. Londres: Heinemann; 1922.• Maude A. The life of Tolstoy. 2 vols. Londres: Oxford University Press; 1929-1930.• Polner T. Tolstoy and his wife. Londres: Jonathan Cape; 1946. (Publicació original 1928).• Gorki M. Recuerdos de Tolstói, Chéjov y Andréiev. Barcelona: Nortedur; 2009.• Tolstói S. Diarios (1862-1919). Barcelona: Alba; 2010.• Tolstoï S. Ma vie. París: Syrtes; 2010.• Tolstoï E. Tolstoï, souvenirs d'un des ses fils. París: Calmann-Lévy; 1914.• Tolstoï L. La verité sur mon père. La vie et la pensée de Léon Tolstoï d'après les souvenirs personnels d'un de ses fils. París: Stock; 1923.• Tolstói T. Sobre mi padre. Barcelona: Nortedur; 2010. (Publicació orgininal 1928).• Tolstoi T. The Tolstoy Home: Diaries of Tatiana Sukhotin-Tolstoy. Nova York: Columbia University Press; 1951.• Tolstaya A. The tragedy of Tolstoi. Nova Haven: Yale University Press; 1933.• Tolstoï S. Tolstoï et les Tolstoï. París: Hermann; 1980. [Hi ha una traducció a l'espanyol: Tolstoï S. Los Tolstoï. Vidas apasionadas e insòlites en la saga familiar. Barcelona: Acuario; 1982].• Tolstoï S. Les enfants de Tolstoï. París: Perrin; 1989.
Fonts dels biògrafs
<ul style="list-style-type: none">• Rolland R. Vida de Tolstói. Barcelona: Acantilado; 2010. [Hi ha una versió en francès d'aquesta obra on hi ha més annexos que la versió en espanyol: Font : Rolland R. Vie de Tolstoï. París: Albin Michel; 2010]. (Publicació original 1911).• Dole NH. The Life of Count Lyof N. Tolstoï. Nova York: Crowell; 1911.• Noyes GR. Tolsoy. Nova York: Dover; 1968. (Publicació original 1918).• Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 1 (1828-1870). París: Gallimard; 1969. I Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 2 (1870-1910). París: Gallimard; 1970. (Publicació original 1928).

- Pozner V. Tolstoï est mort. Documents inèdits. París: La Bibliothèque Française; 1935. (Publicació original 1929).
- Hofmann M, Pierre A. La vie de Tolstoï. 4a ed. París: Gallimard; 1934.
- Abraham G. Tolstoy. Londres: Duckwoerth; 1935.
- Porché F. Tolstoï. Retrato Psicológico. Buenos Aires: Losada; 1958. (Publicació original 1935).
- Búnin I. La redención de Tolstoi. Barcelona: Tartessos; 1943. (Publicació original 1937).
- Zweig S. Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstoï. Barcelona: Austral; 2013.(Publicació original 1938).
- Derrick L. Tolstoy, his life and work. Londres: Routledge; 1944.
- Simmons EJ. Leo Tolstoy. Londres: John Lehmann; 1949. (Publicació original 1946).
- Metzler B. Tolstoï. París: Tallandier; 1950.
- Gillès D. Tolstoï. Barcelona: Juventud; 1963. (Publicació original 1959).
- Troyat H. Tolstoï. París: Fayard; 1965.
- De Courcel M. Tolstoï. L'impossible coincidence. París: Hermann; 1980.
- Citati P. Tolstoi. Milano: Gli Adelphi; 1983.
- Wilson AN. Tolstoy: A biography. Nova York: Norton & Company; 2001. (Publicació original 1988).
- Aucouturier M. Tolstoï. París: Seuil; 1996.
- Aparicio E. L.N. Tolstoï. Madrid: Ediciones del Otro; 1998.
- Shirer WL. Amor y odio. El tormentoso matrimonio de Sonia y Leo Tolstoi. Barcelona: Anaya & Mario Muchnik; 2007. (Publicació original 1997).
- Fernandez D. Avec Tolstoï. París: Bernard Grasset; 2009.
- Bartlett R. Tolstoy. A Russian Life. Londres: Profile Books; 2010.
- Wiesenthal M. El viejo León. Tolstoi, un relato literario. Barcelona: Edhasa; 2010.
- Rancé Ch. Tolstoï. Le pas de l'ogre. París: Seuil; 2010.
- Gutierrez Álvarez P. Lev Tolstoi: Aristócrata, cristiano y anarquista. Barcelona: Los Libros de la Frontera (Amèlia Romero Editora); 2011.

II: Llista cronològica de totes les obres escrites per Tolstoi durant la seva vida

Liste chronologique des œuvres de Tolstoï

(Cette liste, dressée par Alexis Sergeyenko, m'a été communiquée par Paul Birukov)

- 1852:** L'Enfance (1851-2). — L'Incursion. — Les Cosaques (terminé en 1862).
- 1853:** Le Journal d'un marqueur.
- 1854:** L'Adolescence. — La Coupe en forêt.
- 1855:** Sébastopol en décembre 1854. — Sébastopol en mai 1855. — Sébastopol en août 1855.
- 1856:** Deux hussards. — Une tourmente de Neige. — Une Rencontre au Détachement. — La Matinée d'un Seigneur. — Adolescence.
- 1857:** Albert. — Lucerne.
- 1858:** Trois morts.
- 1859:** Bonheur conjugal.
- 1860:** Polikouchka.
- 1861:** Le Fileur de lin.
- 1862:** Sur l'instruction du peuple. — Méthodes pour apprendre à lire et à écrire. — Projet d'un plan général pour les Écoles élémentaires. — Éducation et Instruction. — Progrès et définition de l'instruction. — Qui doit enseigner à écrire... — L'école d'Isnaïa Poliana en novembre et décembre. — Sur la libre initiative et le développement des écoles du peuple. — Sur l'activité sociale dans le domaine de l'instruction du peuple. — Tikhonne et Malanya (œuvres posthumes). — Idylle.
- 1863:** Les Décembristes (extraits d'un roman projeté).
- 1864-1869:** Guerre et Paix.
- 1872:** Syllabaire [Traductions de fables d'Esopé, hindoues, américaines, etc., contes de fées, récits de physique, zoologie, botanique, histoires nouvelles (Le prisonnier du Caucase, Dieu voit la Vérité); courtes histoires; poèmes épiques; arithmétique; notes et guide pour le maître]. Les deux voyageurs (œuvres posthumes).
- 1873:** Au sujet de la famine de Samara (Lettre à l'éditeur de «Moscow Vedomosty»).
- 1874:** Sur l'instruction du peuple. (Lettre à J. U. Chatilov). — Rapport au Comité littéraire de Moscou.
- 1875:** Nouveau Syllabaire. Quatre livres russes de lecture. — Quatre vieux livres slaves de lecture.
- 1876:** Anna Karénine (1873-1876).
- 1878:** Premiers souvenirs (fragment). — Les Décembristes (second fragment). — Les Décembristes (troisième fragment).
- 1879:** Qui suis-je? (archives Tchertkov). — Les Confessions (addition en 1882).
- 1880:** Critique de la Théologie dogmatique. — Chapitres d'une nouvelle du temps de Pierre I^{er}. — Défense d'une petite fille. — En essayant une plume. — Comment meurt l'amour. — Commencement d'un conte fantastique. — Sur Rousseau. — Oasis. — Un cosaque fugitif.
- 1881:** Concordance et traduction des Quatre Évangiles. — Abrégé de l'Évangile. — De quoi vivent les hommes.
- 1882:** L'Église et l'État. — La Non-Résistance au mal. — Article sur le recensement.

- 1884:** En quoi consiste ma Foi (Ma Religion). — Préface à l'œuvre de Bondarev : «Le triomphe de l'agriculteur, ou le travail et la paresse.» — Le journal d'un fou.
- 1885:** Légendes pour l'imagerie populaire: (Les deux frères et l'or; Les petites filles plus sages que les vieux; L'ennemi résiste, mais Dieu persiste; Les trois Ermites; Tentation du Christ; Souffrances du Christ; Ilias; Comment un diable racheta un morceau de pain; Le pécheur repentant; Le fils de Dieu; Pour une peinture de la Cène; Histoire d'Ivan l'Imbécile). Récits populaires: (Les deux vieillards; Le cierge; Où l'amour est, Dieu est; Laisse le feu flamber, tu ne pourras l'éteindre). L'enseignement des douze apôtres. — Socrate. — La vie de Pierre le Publicain. — Pietr Hlebnik (Scènes dramatiques).
- 1886:** La Puissance des Ténèbres. — La mort d'Ivan Iliitch. — Que devons-nous faire ? — Que sommes-nous ? — Le premier bouilleur. — Légendes pour l'imagerie populaire: (Faut-il beaucoup de terre pour un homme ? — Un grain gros comme un œuf de poule). — Nicolas Palkine. — Calendrier avec proverbes. — Sur la charité. — Sur la foi. — Sur la lutte contre le mal (lettre à un Révolutionnaire). — Sur la religion. — Sur les femmes. — À la jeunesse. — Le royaume de Dieu (fragment). — Préface à une collection «Florilège». — Ægée (scènes dramatiques).
- 1887:** De la vie. — Sur le sens de la vie (Rapport lu devant la Société de Psychologie de Moscou). — Sur la vie et la mort (Lettre à Tchertkov). — Marchez pendant que vous avez la lumière. — Entretiens de gens qui ont des loisirs (Introduction à la nouvelle précédente). — L'ouvrier Emelia et le tambour vide. — Les trois fils (parabole). — Pour le tableau de Makovsky: «l'Acquitté.» — Le travail manuel et l'activité intellectuelle (Lettre à Romain Rolland).
- 1888:** Sur Gogol (article non terminé).
- 1889:** Le Diable (œuvres posthumes). — Histoire d'une ruche. — La Sonate à Kreutzer. — Sur l'amour de Dieu et du prochain. — Appel aux hommes-frères. — Sur l'Art (à propos de la conférence de Goltsev: La beauté dans l'art). — Les Fruits de l'instruction (comédie). — Il est temps de se ressaisir. — Préface à l'œuvre de Jerchov : «Souvenirs de Sébastopol». — La fête des lumières en janvier 12.
- 1890:** Pourquoi les hommes s'étourdissent-ils ? — «Quarante ans», légende de Kostomarov. — Post-face à la *Sonate à Kreutzer*. — Sur Bondarev. — Sur les relations entre les sexes. — Sur le projet d'Henry George. — Mémoires d'un chrétien. — Vies des Saints. — Première épître de Jean. — «Notre Père», annoté. — La sagesse chinoise (Grand enseignement; livre de la Voie de la Vérité). — Seulement le bien-être pour tous. — Il vivait dans un village un homme nommé Nicolas. — Préface à l'œuvre de Tchertkov : «Un mauvais divertissement.» — Sur le suicide («Ce que signifie cet étrange phénomène»).
- 1891:** Mémoires d'une mère (œuvres posthumes). — «Ça coûte cher» (d'après Maupassant). — Sur la Famine. — Sur ce qui est l'Art et ce qui n'est pas l'Art; quand l'Art est une chose importante, et quand il est une chose inutile (fragment). — Sur les tribunaux (œuvres posthumes). — Le premier Echelon. — Un Horloger. — Une terrible question. — «Le Café de Surate» (d'après Bernardin de Saint-Pierre). — Sur les moyens de venir en aide à la population, au cas de mauvaise récolte.
- 1892:** Aide à ceux qui sont frappés par la famine. — Chez ceux qui sont dans le besoin (deux articles). — Rapports sur les secours à ceux qui sont frappés par la famine. — Sur la Raison et la Religion (lettre au baron Rosen). — Lettre sur le Karma. — «Françoise» (d'après Maupassant).
- 1893:** Rapports sur les secours à ceux qui sont frappés par la famine. — Le Salut est en vous (Le Royaume de Dieu est en vous) (1891-3). — Christianisme et service militaire (Chapitre éliminé par la censure de «Le Royaume de Dieu est en vous»). — La Religion et la Morale. — Le Non-Agir. — Ce que veut l'amour. — Préface au Journal d'Amiel. — L'esprit chrétien et le patriotisme. — Sur la question du Libre-Arbitre.

- 1894:** Karma (conte bouddhiste, d'après l'anglais). — Le jeune tsar (œuvres posthumes). — Sur les relations avec l'État. — Lettre sur l'Immortalité. — Préface aux œuvres de Maupassant. — Préface aux contes de Semionov. — Aux Italiens.
- 1895:** Maître et Serviteur. — Trois paraboles. — Honte! — Postface au livre : «La vie et la mort de B. N. Drojgine.» — Postface à l'article de P. J. Birukov : «La persécution des chrétiens en 1895.» — Lettre à un Polonais. — Lettre à P. V. Veriguine (sur les livres et l'imprimerie). — Sur les rêves insensés.
- 1896:** Comment lire les Évangiles et où réside leur essence. — «Carthago delenda est» (premier article). — Au peuple chinois (inachevé). — Sur la Non-Résistance. — Sur la supercherie de l'Église. — Le patriotisme et la paix. — Lettre aux libéraux. — Les rapports avec l'ordre existant du gouvernement. — L'approche de la fin. — L'enseignement chrétien. — Postface à l'appel : «Au secours!»
- 1897:** Qu'est-ce que l'art ? — Lettre à l'éditeur d'un journal suédois, pour que le prix Nobel soit attribué aux Doukhobors. — J'ai vécu plus de cinquante ans de vie consciente.
- 1898:** Appel pour l'aide aux Doukhobors. — Les deux guerres. — Famine ou non-famine. — «Carthago delenda est» (deuxième article). — Le père Serge (œuvres posthumes). — Préface à l'article de Carpenter : «La Science contemporaine.» — À l'éditeur de Russkii Vedomosti (avec une lettre de Sokolov).
- 1899:** Résurrection. — Sur l'éducation religieuse. — Lettre à un officier. — Lettre à un Suédois, au sujet de la Conférence de la Paix, à la Haye.
- 1900:** Où est l'issue ? — L'esclavage de notre temps. — Le Cadavre vivant. — Tu ne tueras point. — Lettre aux Doukhobors émigrés au Canada. — Le faut-il ainsi? — Le patriotisme et le gouvernement. — Deux versions différentes du conte de la Ruche (œuvres posthumes). — Préface au livre: «Anatomie de la pauvreté.»
- 1901:** L'unique moyen. — Qui a raison ? — Aux Jeunes gens oisifs. — Un appel du peuple travailleur russe à l'autorité. — Sur la tolérance religieuse. — Raison, foi, prière (trois articles). — Réponse au Synode. — Carnet de l'officier. — Carnet du soldat. — Sur l'Alliance franco-russe (lettre). — Au tsar et à ses conseillers (premier article). — Sur l'éducation (lettre à P. J. Birukov). — Lettre à un journal bulgare. — Préface au conte de Polenz : «Le paysan.»
- 1902:** Appel au clergé. — La lumière luit dans les Ténèbres, drame (œuvres posthumes). — Qu'est-ce que la religion, et en quoi consiste son essence. — La destruction de l'enfer et son rétablissement. — Aux travailleurs.
- 1903:** Sur Shakespeare et le Drame. — Après le Bal (œuvres posthumes). — Le Roi assyrien Assarhadon. — Le travail, la mort et la maladie. — Trois questions. — Aux réformateurs politiques. — Sur la conception d'une source spirituelle (corrigé en 1908). — Sur le travail physique. — Lettre sur le Karma (à Sysuyeff). — «C'est vous!» (adaptation de l'allemand).
- 1904:** Souvenirs d'Enfance (1903, 1904, et quelques pages en 1906). — Hadji-Mourad (1896-8, 1901-4) (œuvres posthumes). — Le faux coupon (1903-4). — Harrison et la non-résistance au mal par la violence. — Qui-suis-je ? — Pensées d'hommes sages. — Ressaisissez-vous! (corrigé à nouveau en 1906-7). — Postface au livre, de Tchertkov : «Notre révolution.»
- 1905:** Cycle de lectures. — Buddhâ. — Divin et humain. — Lamennais. — Pascal. — Pierre Heitchitsky. — Le procès de Socrate. — Korney Vassiliiev — Prière. — Nouvelle préface à l'enseignement des Douze Apôtres. — Préface au «Bien-Aimé» de Tchertkov. — Une seule chose est nécessaire. — Alexis le Pot (œuvres posthumes). — La fin d'un monde. — Le grand Crime. — Sur le mouvement social en Russie. — Comment et pourquoi devons-nous vivre. — La baguette verte (deux versions). — La vraie liberté (lettre à un paysan, — corrigé en 1907).

- 1906:** Le père Vassily (œuvres posthumes). — Sur le sens de la Révolution Russe. — Appel au peuple russe (gouvernement, révolutionnaires et masses). — Sur le service militaire. — Sur la guerre. — Une seule solution possible de la question de la terre. — Sur le catholicisme (à Paul Sabatier). — Lettre à un Chinois. — Préface aux «Problèmes sociaux» de Henry George. — Notes posthumes de l'ermite Theodor Kouzmich (œuvres posthumes). — Ce que j'ai vu en rêve (œuvres posthumes). — Qu'y a-t-il à faire ? — Au tsar et à ses conseillers (deuxième article).
- 1907:** Conversations avec des enfants sur les questions morales. — Préface aux Pensées choisies de La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, et courtes esquisses biographiques. — Aimez-vous les uns les autres. — Tu ne tueras personne. — Sur les compréhensions de la vie. — Première rencontre avec Ernest Crosby. — Pourquoi les nations chrétiennes, et le peuple Russe en particulier, sont actuellement dans une situation misérable.
- 1908:** Je ne puis plus me taire. — Cycle de lectures (corrigé et amplifié). — Aphorismes pour son portrait. — Bienfaits de l'amour. — Le Loup (conte pour les enfants). — Souvenirs du procès d'un soldat (lettre à P. J. Birukov). — La loi de violence et la loi d'amour. — Qui sont les meurtriers ? (œuvres posthumes). — Sur l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche. — Réponse aux félicitations du Jubilé. — Lettre à un Hindou. — Préface à l'Album des Peintures d'Orlov. — Préface au conte de V. Morozov : «Pour une parole.» — Préface à la nouvelle de A. J. Ertel: «Jardinage.» — «Pouvoir de l'enfance» (d'après Victor Hugo). — Sur le procès de Molochnikov. — L'enseignement du Christ adapté pour les enfants.
- 1909:** Il n'y a pas de coupable, au monde (première version). — Isidore le prêtre régulier (œuvres posthumes). — Où est la principale tâche d'un éducateur (conversations avec les instituteurs des Écoles élémentaires). — Sagesse des enfants (œuvres posthumes). — Lettre au Congrès de la Paix. — Le seul commandement. — Sur l'arrêt de Gousseff. — Pour tous les jours. — Sur l'éducation (lettre à V. F. Bulgakoff). — Charge inévitable. — Sur la pendaison. — Sur les «points de repère». — Sur Gogol. — Sur l'État. — Sur la Science. — Sur la jurisprudence. — Réponse à une femme Polonaise. — Arrêtez, et pensez, pour l'amour de Dieu! — Sur un article de Struve. — Lettre à un Vieux-Croyant. — Lettre à un Révolutionnaire. — Au sujet de la visite du fils d'Henry George. — Il est temps de comprendre. — Salut à ceux qui ont souffert pour l'amour de la Vérité. — Le passant et le paysan. — Les chants du village. — Entretien du père et du fils (adaptation de l'allemand). — Conversation avec un voyageur. — L'hôtellerie (parabole pour les enfants). — Article aux journaux, sur les lettres d'abus. — La peine capitale et la chrétienté.
- 1910:** Trois jours, au village. — La voie de la vie. — Hodynka. — «Toutes les qualités viennent d'elle», comédie. — Sur la folie. — Au Congrès Slave, à Sofia. — Terre fertile. — Non prémédité. — Supplément à la Lettre au Congrès de la Paix. — Il n'y a, pas de coupable au monde (deuxième version). — Conte pour les enfants. — Philosophie et Religion (réminiscences de N. Y. Grot). — Sur le socialisme (inachevé). — Les moyens efficaces.

III: Estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi

Fonts mixtes: biografies – estudis crítics

- Rolland R. Vida de Tolstói. Barcelona: Acantilado; 2010.
- Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 1 (1828-1870). París: Gallimard; 1969. I Chklovski V. Leon Tolstoi. Tome 2 (1870-1910). París: Gallimard; 1970.
- Zweig S. Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói. Barcelona: Austral; 2013.
- Búnin I. La redención de Tolstoi. Barcelona: Tartessos; 1943.
- Porché F. Portait psychologique de Tolstoï. París: Flammarion; 1935.
- De Courcel M. Tolstoï. L'impossible coincidence. París: Hermann; 1980.
- Wilson AN. Tolstoy: A biography. Nova York: Norton & Company; 2001.
- Fernandez D. Avec Tolstoï. París: Bernard Grasset; 2009.
- Bartlett R. Tolstoy. A Russian Life. Londres: Profile Books; 2010.
- Wiesenthal M. El viejo León. Tolstoi, un relato literario. Barcelona: Edhasa; 2010.
- Rancé Ch. Tolstoï. Le pas de l'ogre. París: Seuil; 2010.

Estudis crítics sobre el pensament de Tolstoi

- De Vogüè EM. Le roman russe. París: Plon; 1916. p. 279-374.
- Mann T. Goethe et Tolstoï. París: Petite Bibliothèque Payot; 1967. (Publicació original 1932)
- Cassou J. Grandeza e infamia de Tolstoi. Valencia: Ediciones Fomento de Cultura; 1961. (Publicació original 1932).
- Zweig S. Tolstoi. Londres: Casell and Company; 1939.
- Lavrin J. Tolstoy: An Approach. 2a ed. Londres: Methuen; 1948. (Publicació original 1944).
- Kues M. Tolstoï vivant. Notes et souvenirs. Gènova: Mont-Blanc; 1945.
- Gourfinkel N. Tolstoï sans Toltstoïsme. París: Seuil; 1946.
- Cresson A. León Tolstoï. Sa vie, son œuvre, sa philosophie. París: Presses Universitaires de France; 1950.
- Berlin I. El erizo y la zorra. Tolstoi y su visión de la historia. Barcelona: Península; 2009. (Publicació original 1953).
- Steiner G. Tolstói o Dostoievski. 2a ed. Madrid: Siruela; 2002. (Publicació original 1959).
- Institut d'Études Slaves. Tolstoï philosophe et penseur religieux. París: Institut d'Études Slaves; 1985.
- Gustafson RF. Leo Tolstoy. Resident and Stranger. Nova Jersey: Princeton University Press; 1986.
- Medzhibovskaya I. Tolstoy and the religious culture of his time. Lanham: Lexington Books; 2009.
- McLean H. In quest of Tolstoy. Boston: Academic Studies Press; 2010.
- Ríos A. Lev Tolstoi. Su vida y su obra. Madrid: Rialp; 2015.

Font: Elaboració pròpia

IV: Correspondència entre Romain Rolland i Lev Tolstoi

Les dues cartes de Romain Rolland envia a Lev Tolstoi l'any 1887:

16 avril 1887

Monsieur le Comte,

Je n'oserais vous écrire si je n'avais à vous exprimer que mon admiration passionnée pour vos œuvres; il me semble vous connaître trop bien par vos romans, pour vous adresser des compliments banals, que votre grand esprit méprise, et qui seraient presque importuns de la part d'un enfant, comme je le suis encore. Mais je suis poussé par un désir ardent de savoir, de savoir comment vivre, et de vous seul je puis attendre une réponse; car vous seul avez posé les questions qui me poursuivent. Je suis tourmenté par cette idée de la mort, que je retrouve presque à chaque page de vos romans; je ne pourrais vous dire combien votre Ivan Ilitch a remué de mes pensées intimes; je ne l'essaierai même pas; je ne veux même pas que vous puissiez croire que vous avez affaire à un complimenteur banal, qui ne vous écrit que pour vous écrire, et pour tâcher d'obtenir quelques lignes de votre main [...].

6 octobre 1887

J'ai longtemps espéré que l'Art me sauverait, en m'annihilant doucement et me conduisant au sacrifice par le plaisir; mais au bout du compte, c'est toujours moi que je retrouve dans l'extase artistique, ce n'est qu'un égoïsme intelligent; en affinant mes sensations, j'augmente mon existence, qui est mauvaise. — Répondez-moi, Monsieur, je vous en prie, j'ai tant besoin de conseils! Autour de moi, nul directeur moral. Des indifférents, des sceptiques, des dilettantes, des égoïstes. [...]

Répondez-moi surtout si votre bonne parole est pour le peuple russe seul, ou pour nous tous, pour nous Français, pour tous ceux qui souffrent et désespèrent.

Font: Cadot M. La vie de Tolstoï par Romain Rolland premier essai de synthèse français après la mort de l'écrivain. A: Institut d'Études Eslaves. Tolstoï cent ans après. Paris: Institut d'Études Eslaves; 2011. p.37-38].

LETTRE DE TOLSTOY

4 octobre 1887

A Monsieur Romain Rolland.

Cher frère!

J'ai reçu votre première lettre. Elle m'a touchée le cœur. Je l'ai lue les larmes aux yeux. J'avais l'intention d'y répondre, mais je n'en ai pas eu le temps, et d'autant plus, qu'outre la difficulté que j'éprouve à écrire en français, il m'aurait fallu écrire très longuement pour répondre à vos questions, dont la plupart sont basées sur un malentendu.

Aux questions que vous faites: *pourquoi le travail manuel s'impose à nous comme l'une des conditions essentielles du vrai bonheur? Faut-il se priver volontairement de l'activité intellectuelle des sciences et des arts qui vous paraissent incompatibles avec le travail manuel?*

A ces questions j'ai répondu comme je l'ai pu dans le livre intitulé *Que faire?* qui, à ce qu'on m'a dit, a été traduit en français. Je n'ai jamais envisagé le travail manuel comme un principe, mais comme l'application la plus simple et naturelle du principe moral, celle qui se présente la première à tout homme sincère.

Le travail manuel dans notre société dépravée —la société des gens dits civilisés— s'impose à nous uniquement par la raison que le défaut principal de cette société a été, et est jusqu'à présent celui de se libérer de ce travail et de profiter, sans lui rendre la pareille, du travail des classes pauvres, ignorantes et malheureuses, qui sont esclaves, comme les esclaves du vieux monde.

La première preuve de la sincérité des gens de cette société, qui professent des principes chrétiens, philosophiques ou humanitaires, est de tâcher de sortir autant que possible de cette contradiction.

Le moyen le plus simple et qui est toujours sous main pour y parvenir, est le travail manuel qui commence par les soins de sa propre personne. Je ne croirai jamais à la sincérité des convictions chrétiennes, philosophiques ou humanitaires, d'une personne qui fait vider son pot de chambre par une servante.

La formule morale la plus simple et courte, c'est de se faire servir par les autres aussi peu que possible, et de servir les autres autant que possible. D'exiger des autres le moins possible et de leur donner le plus possible.

Cette formule qui donne à notre existence un sens raisonnable, et le bonheur qui s'en suit, résout en même temps toutes les difficultés, de même que celle qui se pose devant vous: la part qui doit être faite à l'activité intellectuelle —la science— l'art.

Suivant ce principe, je ne suis heureux et content, que quand, en agissant, j'ai la ferme conviction d'être utile aux autres. —Le contentement de ceux pour lesquels j'agis, est un extra, un surcroît de bonheur sur lequel je ne compte pas, et qui ne peut influencer sur le choix de mes actions.— Ma ferme conviction que ce que je fais n'est ni une chose inutile, ni un mal, mais un bien pour les autres, est, à cause de cela, la condition principale de mon bonheur.

Et c'est cela qui pousse involontairement un homme moral et sincère à préférer aux travaux scientifiques et artistiques les travaux manuels: l'ouvrage que j'écris, pour lequel j'ai besoin du travail des imprimeurs; la symphonie que je compose, pour laquelle j'ai besoin de musiciens; les expériences que je fais, pour lesquelles j'ai besoin du travail de ceux qui font les instruments de nos laboratoires; le tableau que je peins, pour lequel j'ai besoin de ceux qui font les couleurs et la toile; —tous ces travaux peuvent être des choses utiles aux hommes, mais peuvent être aussi — comme elles le sont pour la plupart —des choses complètement inutiles et même nuisibles. Et voilà que pendant que je fais toutes ces choses dont l'utilité est fort douteuse, et pour produire lesquelles je dois encore faire travailler les autres, j'ai devant et autour de moi des choses à faire sans fin, et qui toutes sont indubitablement utiles aux autres, et pour produire lesquelles je n'ai besoin de personne: —un fardeau à porter, pour celui qui est fatigué, un champ à labourer pour un propriétaire qui est malade; une blessure à panser; mais sans parler de ces milliers de choses à faire, qui nous entourent, qui n'ont besoin de l'aide de personne, qui produisent un contentement immédiat dans ceux pour le bien desquels vous le faites: —planter un arbre, élever un veau, nettoyer un puits —sont des actions indubitablement utiles aux autres et qui ne peuvent ne pas être préférées par un homme sincère aux occupations douteuses qui, dans notre monde, sont prêchées comme la vocation la plus haute et la plus noble de l'homme.

La vocation d'un prophète est une vocation haute et noble. Mais nous savons ce que sont les prêtres qui se croient prophètes, uniquement parce que c'est leur avantage, et qu'ils ont la possibilité de se faire passer pour tels.

Un prophète n'est pas celui qui reçoit l'éducation d'un prophète, mais celui qui a la conviction intime de ce qu'il est et doit, et ne peut ne pas être. Cette conviction est rare et ne peut être éprouvée que par les sacrifices qu'un homme fait à sa vocation.

De même pour la vraie science et l'art véritable. Un Lulli, qui, à ses risques et périls, quitte le service de la cuisine pour jouer du violon, par les sacrifices qu'il fait, fait preuve de sa vocation. Mais l'élève d'un Conservatoire, un étudiant, dont le seul devoir est d'étudier ce qu'on leur enseigne ne sont même pas en état de faire preuve de leur vocation: ils profitent simplement d'une position qui leur paraît avantageuse.

Le travail manuel est un devoir et un bonheur pour tous; l'activité intellectuelle est une activité exceptionnelle, qui ne devient un devoir et un bonheur que pour ceux qui ont cette vocation. La vocation ne peut être connue et prouvée que par le sacrifice que fait le savant ou l'artiste de son repos et de son bien-être pour suivre sa vocation. Un homme qui continue à

remplir son devoir: celui de soutenir sa vie par le travail de ses mains, et, malgré cela, prend sur les heures de son repos et de son sommeil pour penser et produire dans la sphère intellectuelle, fait preuve de sa vocation. Celui qui se libère du devoir moral de chaque homme, et, sous le prétexte de son goût pour les sciences et les arts, s'arrange une vie de parasite, ne produira jamais que de la fausse science et du faux art.

Les produits de la vraie science et du vrai art sont les produits du sacrifice, mais pas de certains avantages matériels.

Mais que deviennent les sciences et les arts? —Que de fois j'ai entendu cette question, faite par des gens qui ne se souciaient ni des sciences, ni des arts, et n'avaient même pas une idée un peu claire de ce que c'était que les sciences et les arts! On dirait que ces gens n'ont rien tant à cœur que le bien de l'humanité qui, d'après leur croyance, ne peut être produit que par le développement de ce qu'ils appellent des sciences et des arts.

Mais comment se trouve-t-il qu'il y ait des gens assez fous, pour contester l'utilité de ses sciences et des arts? Il y a des ouvriers manuels, des ouvriers agriculteurs. Personne ne s'est jamais avisé de contester leur utilité, —et jamais ouvrier ne se mettra en tête de prouver l'utilité de son travail. Il produit; son produit est nécessaire, et un bien pour les autres. On en profite et personne ne doute de son utilité. Et encore moins, personne ne la prouve.

Les ouvriers des arts et des sciences sont dans les mêmes conditions. Comment se trouve-t-il qu'il y ait des gens qui s'efforcent de tout leur pouvoir de prouver leur utilité?

La raison est que les véritables ouvriers des sciences et des arts ne s'arrogent aucuns droits; ils donnent les produits de leur travail, ces produits sont utiles, et ils n'ont aucun besoin de droits et de preuves à leurs droits. Mais la grande majorité de ceux qui se disent savants et artistes, savent fort bien que ce qu'ils produisent ne vaut pas ce qu'ils consomment; et ce n'est qu'à cause de cela qu'ils se donnent tant de peines, comme les prêtres de tous les temps, pour prouver que leur activité est indispensable au bien de l'humanité.

La science véritable et l'art véritable ont toujours existé et existeront toujours comme tous les autres modes de l'activité humaine, et il est impossible et inutile de les contester ou de les prouver.

Le faux rôle que jouent dans notre société les sciences et les arts provient de ce que les gens soi-disant civilisés, ayant à leur tête les savants et les artistes, sont une caste privilégiée comme les prêtres. Et cette caste a tous les défauts de toutes les castes. Elle a le défaut de dégrader et de rabaisser le principe en vertu duquel elle s'organise. Au lieu d'une vraie religion, une fausse. Au lieu d'une vraie science, une fausse. De même pour l'art. —Elle a le défaut de peser sur les masses, et par-dessus cela, de les priver de ce qu'on prétend propager. Et le plus grand défaut —celui de la contradiction consolante du principe qu'ils professent avec leur manière d'agir.

En exceptant ceux qui soutiennent le principe inepte de la science pour la science et de l'art pour l'art, les partisans de la civilisation sont obligés d'affirmer que la science et l'art sont un grand bien pour l'humanité. En quoi consiste ce bien? Quels sont les signes par lesquels on puisse distinguer le bien du mal? Les partisans de la science et de l'art [n']ont garde de répondre à ces questions. Ils prétendent même que la définition du bien et du beau est impossible. «Le bien en général, disent-ils, le bien, le beau ne peut être défini.» Mais ils mentent. De tout temps, l'humanité n'a pas fait autre chose dans son progrès que de définir le bien et le beau. Mais cette définition ne leur convient pas: elle démasque la futilité, si ce n'est les effets nuisibles, contraires au bien et au beau de ce qu'ils appellent leurs sciences et leurs arts. Le bien et le beau est défini depuis des siècles. Les Brahmanes, les sages des Bouddistes, les sages des Chinois, des Hébreux, des Égyptiens, les stoïciens grecs l'ont défini, et l'Évangile l'a défini de la manière la plus précise:

« Tout ce qui réunit les hommes est le bien et le beau, —tout ce qui les sépare est le mal et le laid.»

Tout le monde connaît cette formule. Elle est écrite dans notre cœur.

Le bien et le beau pour l'humanité est ce qui unit les hommes. Eh bien, si les partisans des sciences et des arts avaient en effet pour motif le bien de l'humanité, ils n'auraient pas ignoré le bien de l'homme, et ne l'ignorant pas, ils n'auraient cultivé que les sciences et les arts qui mènent à ce but. Il n'y aurait pas de sciences juridiques, de science militaire, de science d'économie politique, ni de finance, qui n'ont d'autre but que le bien-être de certaines nations au détriment des autres. Si le bien avait été en effet le critérium de la science et des arts, jamais les recherches des sciences positives, complètement futiles par rapport au véritable bien de l'humanité, n'auraient acquis l'importance qu'elles ont; ni surtout les produits de nos arts, bons pour tout au plus désennuyer les oisifs.

La sagesse humaine ne consiste point dans le savoir des choses. Car il y a une infinité de choses qu'on peut savoir: et connaître le plus de choses possible ne constitue pas la sagesse. La sagesse humaine consiste à connaître l'ordre des choses qu'il est bon de savoir, —consiste à savoir ranger ses connaissances d'après leur importance.

Or, de toutes les sciences que l'homme peut et doit savoir, la principale, c'est la science de vivre, de manière à faire le moins de mal et le plus de bien possible; et de tous les arts, celui de savoir éviter le mal et produire bien avec le moins d'efforts possible. Et voilà qu'il, se trouve que parmi tous les arts et les sciences qui prétendent servir au bien de l'humanité, la première des sciences et le premier des arts par leur importance non seulement n'existent pas, mais sont exclus de la liste des sciences et des arts.

Ce qu'on appelle dans notre monde les sciences et les arts ne sont qu'un immense *humbug* une grande superstition dans laquelle nous tombons ordinairement dès que nous affranchissons de la vieille superstition de l'Église. Pour voir clair la route que nous devons suivre, il faut

commencer par le commencement, —il faut relever le capuchon qui me tient chaud, mais qui me couvre la vue. La tentation est grande. Nous naissons, —ou bien par le travail, ou plutôt par une certaine adresse intellectuelle, nous nous hissons sur les marches de l'échelle, et nous nous trouvons parmi les privilégiés les prêtres de la civilisation, de la *Kultur*, comme disent les Allemands; et il faut, comme pour un prêtre brahmane ou catholique, beaucoup de sincérité et un grand amour du vrai et du bien pour mettre en doute les principes qui vous donnent cette position avantageuse. Mais pour un homme sérieux qui, comme vous, se pose la question de la vie, —il n'y a pas de choix. Pour commencer à voir clair, il faut qu'il s'affranchisse de la superstition dans laquelle il se trouve, quoiqu'elle lui soit avantageuse. C'est une condition *sine qua non*. Il est inutile de discuter avec un homme qui tient à une certaine croyance, net fût-ce que sur un seul point.

Si le champ du raisonnement n'est pas complètement libre, il aura beau discuter, il aura beau raisonner, il n'approchera pas d'un pas de la vérité. Son point fixe arrêtera tous les raisonnements et les faussera tous. Il y a la loi religieuse, il y a la loi de notre civilisation. Elles sont tout à fait analogues. Une catholique se dit: «Je puis raisonner, mais pas au-delà de ce que m'enseigne notre Écriture et notre tradition, qui possèdent la vérité entière et immuable.» Un croyant de la civilisation dit: «Mon raisonnement s'arrête devant les données de la civilisation: la science et l'art. Notre science c'est la totalité du vrai savoir de l'homme. Si elle ne possède pas encore toute la vérité, elle la possédera. Notre art avec ses traditions classiques est le seul art véritable.» —Les catholiques disent: «Il existe hors de l'homme une chose en soi, comme disent les Allemands: c'est l'Église.» Les gens de notre monde disent: «Il existe hors de l'homme une chose en soi: la civilisation.» —Il nous est facile de voir les fautes de raisonnement des superstitions religieuses, parce que nous ne les partageons pas. Mais un croyant religieux, un catholique même, est pleinement convaincu qu'il n'y a qu'une seule vraie religion —la sienne; et il lui paraît même que la vérité de sa religion se prouve par le raisonnement. De même pour nous, les croyants de la civilisation: nous sommes pleinement convaincus qu'il n'existe qu'une seule vraie civilisation, —la notre; et il nous est presque impossible de voir le manque de logique de tous nos raisonnements, qui ne tendent qu'à prouver que de tous les âges et de tous les peuples, il n'y a que notre âge et les quelques millions d'hommes habitant la péninsule qu'on appelle l'Europe, qui se trouvent en possession de la vraie civilisation, qui se compose de vraies sciences et de vrais arts.

Pour connaître la vérité de la vie qui est tellement simple, il ne faut pas quelque chose de positif: —une philosophie, une science profonde; —il ne faut qu'une qualité négative: —*ne pas avoir de superstition*.

Il faut se mettre dans l'état d'un enfant, ou d'un Descartes, se dire: —Je ne sais rien, je ne crois rien, et je ne veux pas autre chose que connaître la vérité de la vie, que je suis obligé de vivre.

Et la réponse est toute donnée depuis des siècles, et est simple et claire.

Mon sentiment intérieur me dit qu'il me faut le bien, le bonheur pour moi, pour moi seul. La raison me dit: tous les hommes, tous les êtres désirent la même chose. Tous les êtres qui sont comme moi à la recherche de leur bonheur individuel vont m'écraser: —c'est clair. Je ne peux pas posséder le bonheur que je désire; mais la recherche du bonheur, c'est ma vie. Ne pouvant posséder le bonheur, ne pas y tendre, ce n'est pas vivre.

Le raisonnement me dit que dans l'ordre du monde où tous les êtres ne désirent que leur bien à eux, moi, un être désirant la même chose, ne peut avoir de bien: je ne peux vivre. —Mais malgré ce raisonnement si clair, nous vivons et nous cherchons le bonheur. Nous nous disons: Je n'aurais pu avoir le bien, être heureux, que dans le cas où tous les autres êtres m'aimeraient plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. C'est une chose impossible. Mais malgré cela, nous vivons tous; et toute notre activité, notre recherche de la fortune, de la gloire, du pouvoir, ne sont que des tentatives de se faire aimer par les autres plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. La fortune, la gloire, le pouvoir, nous donnent des semblants de cet état de choses; et nous sommes presque contents, nous oublions par moments que ce n'est qu'un semblant, mais non la réalité. Tous les êtres s'aiment eux-mêmes plus qu'ils ne nous aiment, et le bonheur est impossible. Il y a des gens, —et leur nombre augmente de jour en jour, —qui, ne pouvant résoudre cette difficulté, se brûlent la cervelle, en se disant que la vie n'est qu'une tromperie.

Et cependant, la solution du problème est plus que simple, et s'impose de soi-même. Je ne peux être heureux que s'il existe dans ce monde un ordre tel que tous les êtres aiment les autres plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Le monde entier serait heureux, si les êtres ne s'aimaient pas eux-mêmes, mais aimaient les autres.

Je suis un être humain, et la raison me donne la loi du bonheur de tous les êtres. *Il faut que je suive la loi de ma raison, —que j'aime les autres plus que je ne m'aime moi-même.*

L'homme n'a qu'à faire ce raisonnement, pour que la vie se présente à lui tout d'un coup sous un tout autre aspect qu'elle ne se présentait auparavant. Les êtres se détruisent; mais les êtres s'aiment et s'entr'aident. La vie n'est pas soutenue par la destruction, mais par la réciprocité des êtres, qui se traduit dans mon cœur par le sentiment de l'amour. Depuis que j'ai pu entrevoir la marche du monde, je vois que ce n'est que le principe de la réciprocité qui produit le progrès de l'humanité. Toute l'histoire n'est autre chose que la conception de plus en plus claire et l'application de cet unique principe de la solidarité de tous les êtres. Le raisonnement se trouve corroboré par l'expérience de l'histoire et par l'expérience personnelle. Mais outre le raisonnement, l'homme trouve la preuve la plus convaincante de la vérité de ce raisonnement dans son sentiment intime. Le plus grand bonheur que l'homme connaisse, l'état le plus libre, le plus heureux, est celui de l'abnégation et de l'amour. La raison découvre à l'homme la seule voie du bonheur possible, et le sentiment l'y pousse.

Si les idées que je tâche de vous communiquer ne vous paraissent pas claires, ne les jugez pas trop sévèrement. J'espère que vous les lirez un jour exposées d'une manière plus claire et précise. J'ai voulu vous donner seulement une idée de ma manière de voir.

LÉON TOLSTOY.

V: Breu esbós cronològic de la vida i l'obra de Tolstoï

Brève esquisse chronologique de la vie et de l'œuvre de Tolstoï

1828, 28 août (9 septembre): naissance de Léon Nikolaïévitch Tolstoï (dans la propriété de Iasnaïa Poliana, province de Toula).

1830: mort de Maria Nikolaïevna, mère de Léon Tolstoï.

1837: départ de la famille à Moscou. Mort de Nikolai Ilitch, père de Léon Tolstoï.

1840: première œuvre littéraire de Tolstoï, compliment en vers à Tatiana Ergolskaïa: «A ma chère tante.»

1841: mort au cloître d'Optina de la comtesse Osten-Saken, tutrice des enfants Tolstoï.

Les Tolstoï se transfèrent à Kazan chez leur nouvelle tutrice, Pélaguëia Iouchkova.

1844: Tolstoï est admis à l'Université de Kazan, Faculté des langues orientales, dans la section des langues et littératures arabe et turque.

1845: Tolstoï entre à la Faculté de droit.

1847: Tolstoï abandonne l'Université et quitte Kazan pour Iasnaïa Poliana.

1848, octobre-1849, janvier: Tolstoï vit à Moscou de manière «fort désordonnée, sans emploi, sans occupations, sans but».

1849: examens au titre de candidat ès sciences à l'Université de Pétersbourg (interrompus après avoir réussi dans deux matières).

1850: il songe à une «nouvelle tirée de la vie des Tziganes».

1851: il écrit le récit *Histoire de la veille*.

Commence *Enfance* (achevé en juillet 1852).

Départ pour le Caucase.

1852: examen pour le grade d'élève-officier, ordre d'enrôlement en qualité de sous-officier de 4^a classe.

Écrit le récit *L'Incursion*.

Le numéro 9 du *Contemporain* publie *Enfance*, première œuvre éditée de Tolstoï.

Commence *Le Roman d'un seigneur russe* (y travaille jusqu'en 1856 cette œuvre demeurera inachevée. Un fragment remanié pour la presse est publié en 1856, sous le titre: *La Matinée d'un seigneur*).

Commence *Adolescence* (achevé en avril 1854).

1853: participe à la campagne contre les Tchétchènes.

Commence à écrire *Les Cosaques* (achevé en 1862).

Écrit le récit *Notes d'un marqueur*.

1854: Tolstoï est nommé enseigne.

Il quitte le Caucase. Reçoit sa mutation dans l'armée de Crimée.

Projette l'édition de la revue *Le Messager du soldat* («Feuille militaire»).

Écrit pour la revue deux récits: *L'Oncle Jdanov* et *le Cavalier Tchernov* et *Comment meurent les soldats russes*.

Arrivée à Sébastopol.

1855: commence à écrire *Jeunesse* (achevé en septembre 1856).

Écrit le cycle de récits: *Sébastopol au mois de décembre*, *Sébastopol en mai* et *Sébastopol en août 1855*.

Arrivée à Pétersbourg. Fait la connaissance de Tourguéniev, Nékrassov, Gontcharov, Fet, Tiouttchev, Tchernychevski, Saltykov-Chtchédrine, Ostrovski et autres écrivains.

1856: écrit les récits *La Tempête de neige*, *Le Dégradé*, la nouvelle *Deux hussards*.

Tolstoï est nommé officier. Il démissionne.

A Iasnaïa Poliana, essaie d'affranchir ses paysans.

Commence la nouvelle *Le Terrain de chasse* (ce travail se poursuit jusqu'en 1865, mais la nouvelle reste inachevée).

La revue *Le Contemporain* publie un article de Tchernychevski sur *Enfance et Adolescence* et les *Récits militaires* de Tolstoï.

1857: commence le récit *Albert* (achevé en mars 1858).

Premier voyage à l'étranger: France, Suisse, Allemagne.
 Le récit *Lucerne*.
 1858: écrit le récit *Trois morts*.
 1859: commence à écrire *Le Bonheur conjugal*.
 1859-1862: fait la classe aux enfants des paysans à l'école de Iasnaïa Poliana.
 1860: travaille à des récits tirés de la vie des paysans, *Idylle, Tikhon et Malania* (inachevés).
 1860-1861: second voyage à l'étranger: Allemagne, Suisse, France, Angleterre, Belgique. Fait la connaissance d'Herzen.
 Commence le roman *Les Décembristes* (inachevé) et la nouvelle *Polikouchka* (achevée en décembre 1862).
 Brouille avec Tourguéniev.
 1860-1863: écrit la nouvelle *Kholstomer* (achevée en 1885).
 1861-1862: est arbitre de paix à la 4^e section du district de Krapivna.
 Publie la revue pédagogique *Iasnaïa Poliana*.
 1862: persquisition des gendarmes à Iasnaïa Poliana.
 Tolstoï épouse Sophia Bers.
 1863: commence *Guerre et Paix* (achevé en 1869).
 1864-1865: Parution des premières Œuvres choisies de Tolstoï en deux volumes (chez Stellovski, Saint-Pétersbourg).
 1865-1866: *Le Messager russe* publie les deux premières parties du futur *Guerre et Paix* sous le titre *1805*.
 1866: fait la connaissance du peintre Bachilov à qui il confie le soin d'illustrer *Guerre et Paix*.
 1867: voyage à Borodino afin de se documenter pour *Guerre et Paix*.
 1867-1869: parution de deux éditions séparées de *Guerre et Paix*.
 1868: la revue *Archives russes* publie un article de Tolstoï: «*Quelques mots à propos de Guerre et Paix.*»
 1870: Tolstoï conçoit le sujet d'*Anna Karénine*.
 1870-1872: écrit un roman consacré à l'époque de Pierre le Grand (inachevé).
 1871-1872: édition de l'*Abécédaire*.
 1873: commence son roman *Anna Karénine* (achevé en 1877). Lettre au *Courrier de Moscou* sur la famine dans la région de Samara. Kramskoï exécute à Iasnaïa Poliana le portrait de l'écrivain.
 1874: activité pédagogique, article «*De l'Instruction populaire*», rédaction du nouvel *Abécédaire* et des *Livres russes de lecture* (parus en 1875).
 1875: début de la publication d'*Anna Karénine* dans la revue *Le Messager russe*.
 La revue française *Le Temps* publie la traduction de *Deux hussards* avec préface de Tourguéniev. Tourguéniev écrit qu'après la sortie de *Guerre et Paix* Tolstoï «occupe sans conteste la première place dans la faveur du public».
 1876: fait la connaissance du compositeur Tchaïkovski.
 1877: édition séparée de la huitième et dernière partie d'*Anna Karénine*, en raison de désaccords avec M. Katkov éditeur du *Messager russe* à propos de la guerre de Serbie.
 1878: édition séparée d'*Anna Karénine*.
 1878-1879: écrit un roman historique sur l'époque de Nicolas I^{er} et des décembristes.
 1878: fait la connaissance des décembristes Svistounov, Mouraviev-Apostol, Béliaev.
 Fait la connaissance du critique V. Stassov à Pétersbourg.
 Écrit les *Premiers souvenirs*.
 1879: Tolstoï recueille des documents historiques et essaie d'écrire un roman sur la fin du XVII^e début du XVIII^e siècle.
 Strakhov, venu rendre visite à Tolstoï, le trouve dans une «nouvelle phase» d'opposition à l'État et à l'Église. Le conteur V. Chtchégolénok vient habiter à Iasnaïa Poliana et dicte à Tolstoï des légendes populaires.
 1879-1880: écrit la *Confession* et l'*Étude sur la théologie dogmatique*.
 Fait la connaissance de l'écrivain Garchine et du peintre Répine.

1881: écrit le récit *Ce qui fait vivre les hommes*.
Lettre à Alexandre III l'exhortant à ne pas faire exécuter les révolutionnaires qui ont assassiné Alexandre II.
La famille Tolstoï se transfère à Moscou.
1882: participe pendant trois jours au recensement de Moscou.
Commence l'article *Mais que devons-nous faire?* (achevé en 1886).
Achète la maison du passage Dolgo-Khamovnitsheski à Moscou (aujourd'hui musée Tolstoï).
Commence la nouvelle *La Mort d'Ivan Ilitch* (achevée en 1886).
1883: fait la connaissance de Tchertkov.
1883-1884: Tolstoï écrit le traité «Quelle est ma foi?».
1884: le peintre Gué exécute le portrait de Tolstoï.
Commence les *Notes d'un fou* (inachevées).
Première tentative de quitter Iasnaïa Poliana.
Fonde les éditions «Le Médiateur» qui publient des livres de lecture pour le peuple.
1885-1886: écrit un cycle de récits populaires pour «Le Médiateur»: *Les Deux Frères et l'or, Iliass, Où est Dieu, là est l'amour, Si tu laisses éclater l'incendie tu ne l'éteindras pas, Le Cierge, Les Deux vieillards, Conte d'Ivan le Nigaud, Faut-il beaucoup de terre à l'homme*, etc.
1886: fait la connaissance de l'écrivain Korolenko.
Écrit un drame pour le théâtre populaire, *La Puissance des ténèbres* (dont la mise en scène est interdite).
Commence la comédie *Les Fruits de l'instruction* (achevée en 1890).
1887: fait la connaissance de l'écrivain Leskov.
Commence *La Sonate à Kreutzer* (achevée en 1889).
1888: commence la nouvelle *Le Faux coupon* (travail interrompu en 1904).
1889: écrit la nouvelle *Le Diable* (la seconde variante de la fin date de 1890).
Commence la *Nouvelle de Koni* (d'après le récit du juriste A. Koni), le futur *Résurrection* (achevé en 1889).
1890: la censure interdit *La Sonate à Kreutzer* (en 1891 Alexandre III n'en autorise la publication que dans les Œuvres complètes).
Dans une lettre à Tchertkov, Tolstoï donne la première variante de la nouvelle *Le Père Serge* (achevée en 1898).
1891: lettre à la rédaction du *Courrier russe* et de *Temps nouveaux*, dans laquelle il renonce à ses droits d'auteur pour les œuvres postérieures à 1881.
1891-1893: organise l'aide aux paysans victimes de la famine dans la province de Riazan.
Article sur la famine.
1892: présentation sur la scène du théâtre Maly des *Fruits de l'instruction*.
Écrit une préface aux œuvres de Guy de Maupassant. Fait la connaissance du metteur en scène Stanislavski.
1894-1895: écrit le récit *Maître et travailleur*.
1895: fait la connaissance d'Anton Tchekhov.
Présentation de *La Puissance des ténèbres* sur la scène du théâtre Maly.
Écrit l'article «C'est honteux!», protestant contre les châtimens corporels infligés aux paysans.
1896: commence le roman *Hadji Maurat* (il y travaillera jusqu'en 1904).
1897-1898: rédige le traité *Qu'est-ce que l'art?* Conçoit l'idée du *Cadavre vivant*.
1898: organise l'aide aux paysans victimes de la famine dans la province de Toula. Écrit l'article «Famine ou non?».
Décide de publier *Le Père Serge* et *Résurrection* au profit des Doukhobors émigrés au Canada. A Iasnaïa Poliana, Léonid Pasternak illustre *Résurrection*.
1898-1899: Tolstoï visite les prisons, s'entretient avec les surveillants pour écrire *Résurrection*.
1899: la revue *Niva* publie le roman *Résurrection*.
1899-1900: écrit l'article «L'esclavage de notre temps».
1900: fait la connaissance de Maxime Gorki.

Écrit le drame *Le Cadavre vivant* (après avoir vu *l'Oncle Vania* de Tchekhov au Théâtre d'Art).

1901: Tolstoï est excommunié du sein de l'Église par arrêté du Saint-Synode.

Article «Réponse à l'arrêté du Saint-Synode».

Malade, il doit partir à Gaspra en Crimée.

1901-1902: lettre à Nicolas II l'invitant à mettre fin à la propriété privée de la terre et à supprimer «le joug qui empêche le peuple d'exprimer ses désirs et besoins».

1902: retour à Iasnaïa Poliana.

1903: début des *Souvenirs* (ce travail se poursuivra jusqu'en 1906).

Écrit le récit *Après le bal*.

1903-1904: travaille à l'article «De Shakespeare et du drame».

1904: article sur la guerre russo-japonaise: «Reprenez vos esprits!».

1905: écrit une postface au récit de Tchekhov *Ma petite âme*, les articles «Du mouvement social en Russie» et «La Baguette verte», les récits *Korneï Vassiliev*, *Alécha Gorchok*, *Les Baies*, la nouvelle *Notes posthumes du sage Fédor Kouzmitch*.

Lecture des notes des décembristes et des œuvres de Herzen.

Notes à propos du Manifeste du 17 octobre: «Il n'y a rien pour le peuple là-dedans.»

1906: écrit le récit *Pourquoi?*, l'article «La signification de la révolution russe», achève le récit *Divin et humain* commencé en 1903.

1907: lettre à Stolypine sur la condition du peuple russe et sur la nécessité d'abolir la propriété privée de la terre.

A Iasnaïa Poliana, Nestérov exécute le portrait de Tolstoï.

1908: article contre la peine capitale: «Je ne puis me taire!»

Le numéro 35 du *Prolétaire* publie l'article de Lénine: «Léon Tolstoï, miroir de la révolution russe.»

1908-1910: écrit la nouvelle *Nul au monde n'est coupable*.

1909: écrit le récit *Qui sont les assassins? Pavel Koudriach*, critique violemment dans un article le recueil cadet *Les Jalons*, écrit les essais *Entretien avec un passant* et *Chansons de la campagne*.

1909-1910: rédige les essais *Trois jours à la campagne*.

1911: écrit le récit *Khodinka*.

Dans une lettre à Korolenko le félicite vivement de son article contre la peine de mort: «Phénomène de la vie courante.»

Tolstoï prépare un rapport pour le congrès de la paix de Stockholm.

Rédige son dernier article «Un moyen efficace» (contre la peine de mort).

Départ de Iasnaïa Poliana.

Maladie et mort.

Le numéro 18 du *Social-Démocrate* publie un article de Lénine consacré à la mort de Tolstoï: «Léon Tolstoï.»

VIII: Colònies tolstianes

«A book might be written concerning coöperative and socialistic communities, beginning with the experiments of the early Christians and continuing down through the ages, including such modifications as Brook Farm, the Shaker settlements in Massachusetts, the various attempts made in California and Kansas, the Dukhobors in the Caucasus and in Canada (their first leader is said to have been Lukeria, an illegitimate daughter of the Emperor Alexander I.) and finally the several colonies founded by enthusiastic disciples of Tolstoi. In all cases human nature has at last asserted its supremacy and individualism begun to disintegrate the principle of mutuality. A scientific Socialism controlling all natural monopolies, even the land, but still encouraging individual effort and confirming family occupation of homes and estates, levying a rental instead of taxes, will be the only kind of Socialism that can ever prevail unless by a substitution of a popular tyranny for the capitalistic tyranny that now prevails.

The Tolstoian communities are based not only on the principle that the holding of all property by individuals is wrong but also on the principle that all violence, even self-defense, is contrary to Christ's teaching. Such colonies were founded in Holland, in England, and in America as well as in Russia. They all speedily fell to pieces.

At Smolensk, a boy adopted into the Community took a waistcoat belonging to the man who had charge of him. The boy, basing his argument on the general principle of the sect, claimed that it was as much his as any one's. The colonists took sides and the dispute ended with the usual result.

Another colony at Tver was established on poor land but controlled eighty acres of forest. The colonists cut off some timber to build a house for a man who proposed to join them. He changed his mind and peasants from a neighboring village offered to buy the lumber. The colonists decided that as they themselves no longer needed the lumber it ethically belonged to those that did, for instance to the peasants who wanted it sufficiently to buy it. They said to the peasants: «God and not we created the trees, and therefore, as you need the lumber more than we do, it is yours.»

The peasants then proceeded to remove not only the trees that had been felled but also to cut off the whole forest. Some came with one sledge; some with five or more and those that took advantage of this unexpected windfall got into a fight over the most

desirable trees. The doctrine of non-resistance prevented the colonists from using force to restore order but they appointed an outside muzhík as forester with instructions to let only a few men in at a time. This thrifty man collected fees from those who applied to him. Great dissatisfaction resulted. Crowds of peasants came to get passes and when they were refused became indignant. Even more angry were those who having got some had not got more. Others blamed the colonists for not having divided the wood among the poorest peasants; as it was, the rich ones, who had several horses, carried off most of the timber. Excellent in theory, the doctrine of communism always fails in practice.

There was an agricultural colony formed by members of the *Intelligentsia* at Poltava, but there again the men, though educated, could not agree.

A still more striking example of the impracticability of the idea of non-resistance was afforded by an *Intelligentsia* Colony in the Province of Kharkof. The land and house had been bought for the Disciples by a man named Alyokhin, who held the thoroughly Tolstoïan belief that no one had any right to own property, to defend it by force, or to go to law about it. A crank named Klobsky, calling himself «The Teacher of Life,» appeared one day and having obtained a clear idea of this doctrine announced to the colonists the next morning at breakfast that their farm-house and all its appurtenances the garden, the fields, the outbuildings belonged to him. Proclaiming himself master, he ordered them to vacate. He was good enough to give them three days to make their arrangements.

The colonists were true to their colors and departed; but Alyokhin called the peasants of the neighboring village together and presented the farm to them, not very consistently signing the legal deeds requisite and necessary. Klobsky, outwitted, vanished and the peasants took possession.

When Tolstoï was informed of this he expressed his opinion that it was the proper solution. He was glad that the peasants had the land and he advised the «intelligents» to settle down with them and work for them. It does not require a microscope to detect the flaw in Alyokhin's logic.

At Purleigh, in England, Tolstoïan ideas were put into practice, but five or six of its chief members were so insane as to require medical treatment and the others were involved in such violent quarrels that it went to pieces.

It must be borne in mind that Tolstoï himself did not take much stock in such concerted movements. He did not object to the agricultural colonies, but material things concerned him very little. He was more interested in spiritual matters. He often

remarked that it was important to maintain pleasant relations with those about one and if that involved, as it did in his own case, remaining in the conditions of one's former well-to-do life, it was better to sacrifice one's spiritual peace than to cause anger and bitterness in one's family.

In reply to this, his extreme disciples cited the text «A man's foes shall be they of his own household.» These men strove to realize Tolstoï's teachings in their own lives but were prone to reaction, while those who sympathized with his religio-philosophical opinions, understanding him better and having really more respect for him, cherished their new views as well as they could without making their former homes impossible and contented themselves with merely refusing to serve in the army. (See Tolstoïan doctor cited in Maude, Vol. II., p. 345.)

Tolstoï himself said in a letter written in 1891 to V. V. Rakhmanof: «Christ's teaching consists in the establishment of the ideal of God's kingdom, for the attainment of which it is necessary to be perfect like the Father; that is, the ideal of perfection is internal and external. The Commandments, the five commandments, are only indications, on that endless path of the place below which, at the present period in the life of humanity, we ought to attain.

«Perfection consists: 1. In regarding all —the Zulu, the idiot, the criminal, the wild beast as equals, as brothers, and loving them as you love your dearest. The milestone is the Commandment that one cannot and should not be angry with his brother. 2. In being perfectly pure. The Commandment is, Thou shalt not commit adultery. 3. In being perfectly free, not being bound in any way. The Commandment is, Not to take oaths. 4. Never to use violence either to defend others or yourself against any living thing. The Commandment is, Not to destroy evil by violence. 5. Not to have enemies. The Commandment is, Do good to your enemies.» And after glorying in the fact that he no longer held the views expressed in «What do I Believe?», that he had outgrown them, he says:

«Christianity is great in the very fact that it was not invented by Christ but is an eternal law which humanity obeyed long, long before this law was formulated, which it always will obey and which it obeys now in the person of those who neither know nor wish to know Christianity. The difference consists only in this, that for those that know the idea of Christianity life is full of stimulus and joy.

«The Christian life consists not in obeying Commandments nor even in following its teaching but in the movement toward perfection, toward a cleaner and

clearer understanding of this perfection and an ever nearer approach to it. The strength of the Christian life consists not in any definite degree of perfection (all degrees are equal because the road is endless) but in the acceleration of the movement; the swifter the movement, the more powerful the life. This idea of life gives especial delight, when it is shared with all men though they stand on the most varied degrees and not dividing them as the evil-doer does. The murderer on the Cross and Zaccheus live more Christian lives than the Apostles,»

Tolstoï has often been called a crank, but he was a crank that turned the right way.»

IX: Primera carta de comiat de Tolstoi a la seva esposa, 18 de juliol 1897

«Mi querida Sonia: Hace tiempo que me atormenta el desacuerdo entre mi vida y mis creencias. ¡No he logrado que vosotros cambiéis un modo de vivir y unas costumbres de las que yo mismo soy responsable! Hasta ahora tampoco pude abandonaros, temiendo privar a mis hijos, mientras eran jóvenes, de la influencia que podía ejercer sobre ellos por más mínima que fuera, no queriendo apenaros. Pero soy incapaz de seguir viviendo como lo he hecho en estos últimos dieciséis años, a veces luchando e irritándoos y otras sucumbiendo yo mismo a las tentaciones que me rodean y a las que me he acostumbrado. Por lo tanto he decidido hacer lo que deseaba desde hace tiempo: irme... La razón principal es ésta: igual que los hindúes, que al llegar a la edad de sesenta años se retiran a un bosque, todo hombre viejo y religioso desea consagrar sus últimos años a Dios, y no a las bromas, a los juegos de palabras, a los chismes o a los partidos de tenis; yo también, en el umbral de mis setenta años, aspiro, con todas las fuerzas de mi alma, a la paz, a la soledad, y si no a una armonía perfecta entre mi vida y mi conciencia, al menos otra cosa que no sea este desacuerdo total entre las dos... Os ruego me perdonéis si mi decisión os hace sufrir; pero tú, Sonia, sobre todo tú, déjame partir con tu aprobación; no me busques, no me odies, no me condenes. El hecho de que te deje no significa que esté descontento de ti. Sé que literalmente *no podías* y que no puedes ver y sentir como yo, y que te es imposible modificar tu existencia y soportar sacrificios por una causa de la que no tienes conciencia. En consecuencia, no te culpo. Por el contrario, me acuerdo con gratitud de nuestros treinta y cinco años de vida en común, en particular del primer período, durante el cual cumpliste lo que creías ser tu misión, con toda la abnegación maternal y la energía de la que eras capaz. Me has dado, a mí y al mundo, todo lo que podías dar: mucho amor y devoción maternal y debemos reverenciarte por eso. Pero, en los últimos tiempos, durante los quince años que acaban de transcurrir, nos hemos alejado uno del otro. No creo que sea culpa mía, porque sé que me transformé, no para mi satisfacción ni para la gloria, sino porque no podía hacer otra cosa. Y a ti tampoco puedo acusarte de no haberme seguido; te doy las gracias; me acuerdo y me acordaré siempre con amor todo cuanto me diste. Adiós, querida Sonia.»

Font: Troyat H. Tolstoï (3). Barcelona: Bruguera; 1984. p. 114-115.

X: Decret d'excomunió de Tolstoi

«Dios ha permitido que en nuestros días aparezca un nuevo falso doctor: el conde León Tolstoi. Escritor de reputación mundial, ruso de nacimiento, ortodoxo per el bautismo y la educación, el conde Tolstoi, cegado por su espíritu de orgullo, ha tenido la insolencia de alzarse contra el Señor Jesucristo y contra su santo legado, y públicamente y a los ojos de todos ha renegado de la Iglesia ortodoxa materna, que lo había nutrido y educado. Ha dedicado su actividad literaria y el talento que Dios le había dada a esparcir en el pueblo doctrinas contrarias a Cristo y a la Iglesia, y a destruir en el espíritu y en el corazón de los hombres su fe nacional, esta fe ortodoxa confirmada por el universo y a la cual, hasta ahora, la santa Rusia ha permanecido fiel y por la que ha sido fuerte. Por eso la Iglesia no lo cuenta ya como uno de sus miembros y no podrá considerarlo como tal más que si se arrepiente y vuelve a entrar en su seno.»

XI: Carta de protesta de Sofia davant el decret d'excomunió de Tolstoi

«Habiendo leído en los periódicos la cruel pastoral del Santo Sínodo separando a mi marido, el conde Leon Nicolaievitch Tolstoi, de la Iglesia, no puedo permanecer indiferente a esta decisión. Mi indignación y mi tristeza no tienen límite... Si me miro las cosas desde el punto de vista de la Iglesia a la que pertenezco y de la que nunca me alejaré, que fue fundada por Cristo para la bendición, en el nombre de Dios, de todos los grandes momentos de la vida humana (nacimientos, casamientos, muertes, penas y alegrías), que debe proclamar muy alto el amor, el perdón de las ofensas, el ofrecimiento del corazón a nuestros enemigos, a aquellos que nos odian y la necesidad de rezar por ellos, desde este punto de vista, digo, la resolución del Santo Sínodo me resulta incomprensible. Los culpables del pecado de traición a la fe no son los que se alejan buscando la verdad, sino los que se mantienen con orgullo a la cabeza de la Iglesia y que, en vez de practicar el amor, la resignación y el perdón, se transforman en verdugos religiosos. Dios perdonará con más facilidad a aquellos que, renunciando a los bienes terrenales, llevan fuera de la Iglesia una vida de humildad y de caridad, que a los portadores de mitras brillantes, que condenan y excomulgan...»

XII: Caricatura d'un diari alemany sobre l'excomunió de Tolstoi



Excomunió de Tolstói
¡Echadlo! Su cruz es demasiado grande
Para nuestra Iglesia [Archivo Bettmann].

Font: Steiner G. Tolstói o Dostoievski. 2a ed. Madrid: Siruela; 2002.

XIII: Carta de comiat a Sofia Tolstoi: 28 d'octubre de 1910.

A SOFIA ANDRÉYEVNA TOLSTAIA

Yásnaia Poliana, a 28 de octubre de 1910

Mi partida te afligirá. Lo lamento, pero entiéndeme y créeme que no podía hacer otra cosa. Mi situación en casa se vuelve, se ha vuelto insoportable. Además de todo lo demás, no puedo seguir viviendo en estas condiciones de lujo en las que he vivido hasta ahora, y hago lo que suelen hacer los ancianos de mi edad: se retiran de la vida mundana para vivir en paz y en soledad los últimos días de su vida.

Por favor, entiéndelo y no vayas a buscarme si te enteras de dónde estoy. Eso no haría sino empeorar tu situación y la mía, pero de ninguna manera modificaría mi decisión. Te agradezco estos honestos cuarenta y ocho años de tu vida conmigo y te pido que me perdones por todo aquello de lo que sea yo culpable frente a ti, como yo te perdono de todo corazón por todo aquello de lo que puedas ser culpable frente a mí. Te aconsejo que te conformes con esta nueva situación en la que te coloca mi partida y que no me guardes rencor. Si quieres decirme alguna cosa, dísela a Sasha, ella sabrá donde estoy, y me transmitirá lo que haga falta; no puede revelar dónde estoy, porque la hice prometer que mantendría el secreto.

LEV TOLSTÓI

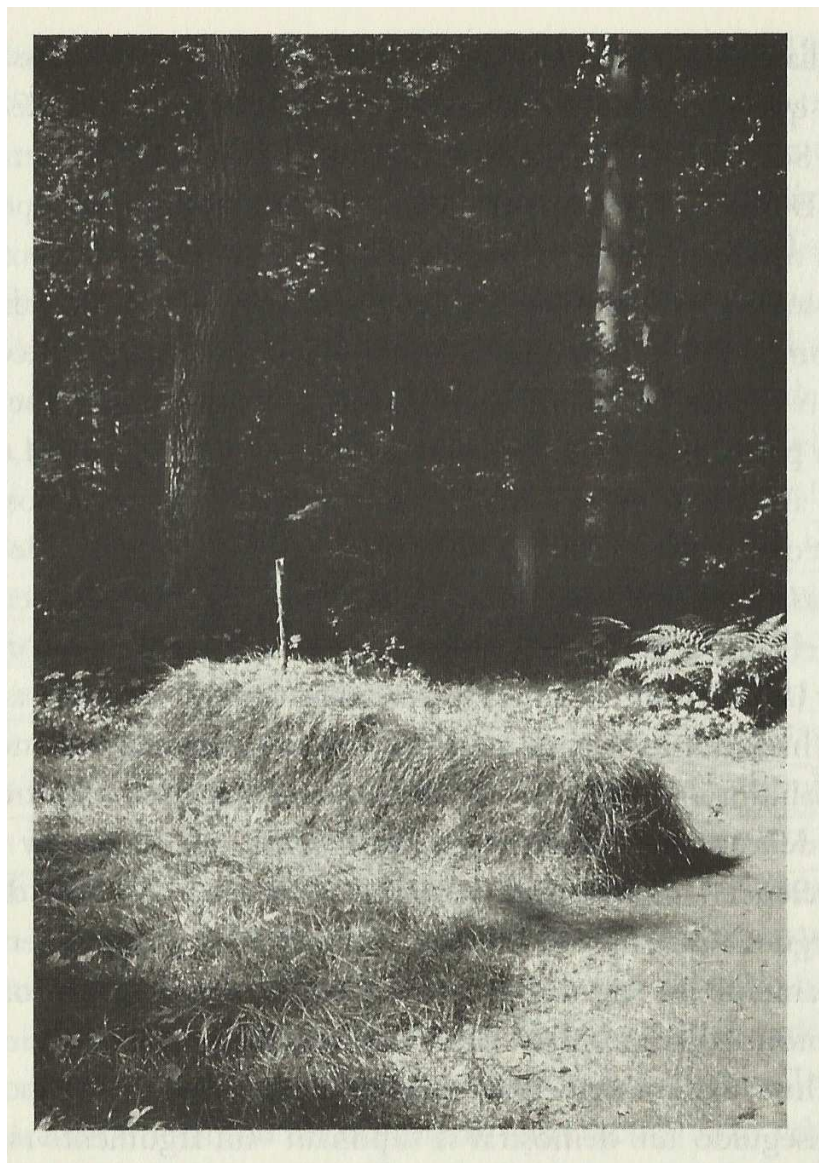
XIV: Carta de Sofia suplicant Tolstoi que torni a casa

«Liovotchka, amado mío, vuelve a casa. Querido mío, sálvame de un segundo suicidio. Liovotchka, compañero de mi vida entera, haré todo, todo lo que tú quieras; renunciaré a toda clase de lujos; tus amigos serán los míos; me cuidaré; seré dócil, dulce y tierna. Querido mío, vuelve; es preciso salvarme. Tú sabes que en el Evangelio se dice que un hombre no debe abandonar a su mujer por ningún pretexto. Querido mío, amado mío, amigo de mi alma, sálvame, vuelve, aunque no sea más que para decirme adiós antes de nuestra separación eterna. ¿Es posible que me hayas abandonado para siempre? Todos mis hijos están reunidos aquí, pero, con su seguridad despótica, son incapaces de ayudarme. No tengo necesidad más que de una cosa: de tu amor. Adiós, Liovotchka; no dejo de buscarte y de llamarte...»

XV: Resposta de Tolstoi a Sofia

«Una entrevista, y muchísimo menos mi regreso, son actualmente del todo imposibles. Te aconsejo que te acomodes a esto. Has perdido el dominio de ti misma, y por eso no puedo pensar en volver. Ahorra sufrimientos a todos tus allegados, a mí y sobre todo a ti misma. He pasado dos días en Chamardino y en Optina y vuelvo a emprender la marcha. Te escribo esta carta desde el tren. No te digo adónde voy porque estimo que la separación es indispensable, tanto para ti como para mí. No creas que me haya marchado porque no te quiera. Te quiero y te compadezco con toda mi alma. Volver a ti, hallándote tú en semejante estado, sería para mí renunciar a la vida. Y no me creo con derecho a hacerlo. Es posible que los meses que nos queden por vivir sean más importantes que todos los años pasados, y es preciso vivirlos bien.»

XVI: Imatge de la tomba de Lev Tolstoi a làsnaia Poliana



Font: Wiesenthal M. El viejo León. Tolstoi, un retrato literario. Barcelona: Edhasa; 2010. p. 254.

XVII: Carta de Tolstoi a Gandhi, escrita dos meses abans de la seva mort

CARTA DE TOLSTÓI A GANDHI, ESCRITA DOS MESES ANTES DE SU MUERTE

A MOHANDAS GANDHI

JOHANNESBURGO, TRANSVAAL, SUDÁFRICA

Kóchetý, a 7 de septiembre de 1910

Recibí su revista *Indian Opinion* y me alegró leer lo que ahí se escribe sobre quienes practican la no-resistencia. Me gustaría comunicarle las ideas que me suscitó esa lectura.

Mientras más vivo y especialmente ahora, que siento con tanta agudeza la cercanía de la muerte, quiero comunicar a los demás algo que percibo de manera muy aguda y que, en mi opinión, es de una enorme gravedad. Se trata de aquello que suele llamarse la no-resistencia, pero que en realidad no es otra cosa que la doctrina del amor no desfigurada por falsas interpretaciones. Que el amor, es decir, la aspiración de las almas humanas a la unión, y que la actividad que se desprende de esa aspiración es la ley única y suprema de la vida humana es algo que todo hombre sabe y siente en el fondo de su alma (con mayor claridad puede verse en los niños); lo sabe y lo siente mientras no se enreda en las doctrinas falsas del mundo. Esta ley ha sido proclamada por todos los sabios del universo, hindúes, chinos, judíos, griegos y romanos. En mi opinión, quien mejor la expresó fue Cristo al decir, sin rodeos, que en ella se resumían la Ley y los Profetas. Pero más aún, previendo las distorsiones que sufre y puede sufrir esta ley, señaló el peligro de su distorsión, propio de las personas demasiado atadas a los intereses mundanos, es decir, el peligro de permitirse defender sus intereses por medio de la fuerza, es decir, como Él dijo, de devolver con un golpe el golpe recibido, de recuperar por la fuerza los objetos expoliados, etcétera, etcétera. Él sabía, como lo sabe y no puede no saberlo toda persona sensata, que la práctica de la violencia no es compatible con el amor como ley fundamental de la vida, que en cuanto se tolera la violencia, en cualquier caso que sea, se reconoce la insuficiencia de la ley del amor y por lo tanto se niega la ley misma. Toda la civilización cristiana, tan brillante en su superficie, se desarrolló a partir de este evidente y curioso malentendido, a partir de esta contradicción, en ocasiones consciente, pero la mayor parte de las veces, inconsciente.

En cuanto se admitió la resistencia a la par que el amor, ya no existía ni podía existir el amor como una ley de la vida, y al no existir la ley del amor, no existía ninguna ley que no fuera la de la violencia, es decir, del poder del más fuerte. Así vivió la humanidad cristiana durante

diecinueve siglos. Es cierto que en todas las épocas la gente se ha guiado por la violencia para organizar su vida. La diferencia entre los pueblos cristianos y los demás pueblos consiste en que en el universo cristiano la ley del amor se expresó con tanta claridad y precisión como no se había expresado en ninguna otra doctrina religiosa, y que la gente del universo cristiano adoptó solemnemente esta ley pero, al mismo tiempo, se autorizó a sí misma a la violencia y edificó su vida sobre la violencia. Y por lo tanto toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predicán y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, como el poder de los gobernantes, los tribunales y los ejércitos, tenidos por admisibles y loables. Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante.

La cuestión ahora, es obvio, se plantea así; una de dos: o bien reconocemos que no reconocemos ninguna doctrina ético-religiosa y nos guiamos en la organización de nuestra vida sólo por el poder del más fuerte, o bien reconocemos que han de ser abolidos nuestros impuestos recaudados por la fuerza, así como nuestras instituciones judiciales y policíacas y, sobre todo, el ejército.

La primavera pasada, durante un examen de instrucción religiosa en un instituto femenino de Moscú, el profesor, y también un prelado que estaba presente, interrogaban a las alumnas sobre los mandamientos; en particular, sobre el quinto. Cuando la respuesta era correcta, el prelado hacía otra pregunta: «¿Las Escrituras prohíben el asesinato siempre, en todos los casos?». Y las desdichadas jovencitas, corrompidas por sus mentores, tenían que contestar, y contestaban que no siempre, que el asesinato está permitido en las guerras y para castigar a los criminales. Sin embargo, cuando a una de esas desdichadas jovencitas (lo que le cuento no es una fantasía, sino un hecho que me refirió un testigo) se le hizo la misma pregunta: «¿Siempre es un pecado matar? », aunque ruborizándose y nerviosa, respondió con firmeza que sí, que siempre es un pecado matar, y a todos los sofismas del prelado respondía con firme convicción que el asesinato siempre está prohibido, que está prohibido en el Antiguo Testamento, y que Cristo no solamente había prohibido matar, sino hacer cualquier tipo de mal al prójimo. Y no obstante su grandeza y su manejo de la retórica, el prelado guardó silencio y la joven salió victoriosa del aula.

Sí, podemos hablar en nuestros periódicos de los logros de la aviación, de complicadas relaciones diplomáticas, de distintos clubes, descubrimientos, alianzas de todo tipo, o de las llamadas obras de arte, y no mencionar lo que dijo esta joven; pero deberíamos mencionarlo, porque eso es lo que siente, aunque de una manera más o menos vaga, todo cristiano. El socialismo, el comunismo, el anarquismo, el Ejército de salvación, el aumento del crimen, el desempleo de la población, el lujo demencial de los ricos frente a la miseria de los pobres, el número de suicidios que aumenta de manera aterradora: todo esto son indicios de esa

contradicción interna que debe ser y será solucionada. Se entiende que se solucionará en el sentido del reconocimiento de la ley del amor y de la negación de toda violencia. Y por lo tanto el trabajo que está usted llevando a cabo en el Transvaal, que a nosotros nos parece el fin del mundo, es un asunto capital, la actividad más importante de todas las que se están llevando a cabo en este momento en el mundo y en la que participarán, ineludiblemente, no sólo los pueblos cristianos, sino el mundo entero.

Creo que le agrada saber que también aquí, en Rusia, se está desarrollando rápidamente esta labor bajo la forma de negativas al servicio militar, que año a año son más numerosas. Por reducido que sea el número de su gente que practica la no-resistencia y de nuestra gente que se niega a hacer el servicio militar, tanto los unos como los otros pueden decir sin temor que Dios está con ellos. Y Dios es más poderoso que los hombres.

En la aceptación del cristianismo, aun en la forma distorsionada en la que se profesa entre los pueblos cristianos, y en la aceptación, al mismo tiempo, de la necesidad de ejércitos y armamentos, destinados a matar masivamente en las guerras, hay una contradicción tan obvia y tan escandalosa que inevitablemente, tarde o temprano, es probable que bastante más temprano que tarde, saldrá a la luz y acabará o bien con la aceptación del cristianismo, necesaria para mantener el poder, o bien con la existencia del ejército y de toda violencia avalada por él, igualmente indispensable para el poder. Todos los gobiernos, tanto el suyo británico, como nuestro gobierno ruso, sienten esta contradicción y por un natural instinto de conservación la persiguen con mayor energía que cualquier otra actividad antigubernamental, como lo vemos en Rusia y como también puede verse por los artículos de su revista. Los gobiernos saben dónde se encuentra el mayor peligro para ellos, y están siempre atentos ya no sólo a sus intereses, sino a la cuestión de ser o no ser.

Con todos mis respetos,

LEO TOLSTOY

XVIII: Quadre de virtuts

- 1.** La dedicación El conocimiento del otro
La confianza El respeto al proceso del otro
La paciencia La esperanza
La humildad La valentía
La honestidad

Propuesta de Milton Mayerhoff (1971): el conocimiento implica la capacidad de sentir lo que el otro experimenta, mientras que la dedicación da firmeza y carácter particular a la tarea de cuidar.
- 2.** La relación social de proximidad (*acquaintance*)
La consideración (*mindfulness*)
La solidaridad (*solidarity*)
La imaginación moral (*moral imagining*)
La tolerancia (*tolerance*)
El autocuidado (*selfcare*)

Propuesta de Gregory (2000): virtudes del arte del cuidar.
- 3.** Conocimiento o comprensión de un hecho con su significado tal y como se vive en la vida del otro.
Estar con el otro, es decir, estar emocionalmente presente con el otro.
Hacer lo que el otro no puede hacer por sí mismo.
Ayudar o facilitar al otro las transiciones de la vida, el paso por situaciones desconocidas.
Sostener la fe en la capacidad del otro para tirar adelante y afrontar las adversidades.

Propuesta de Kristen Swanson (1991): habilidades excelentes.
- 4.** La justicia La humildad
El coraje El humor
La compasión La amistad
La misericordia

Propuesta de Thierry Collaud (2007): subraya de forma especial el humor y la amistad, dos factores que reducen el riesgo de *burnout* (síndrome de "estar quemado").
- 5.** La benevolencia La amistad
La veracidad La justicia
El respeto La religiosidad

Propuesta James F. Drane (1993): cualidades del profesional.
- 6.** Saber hacer: tener conocimiento y competencia.
Saber dar confianza: ser honesto y veraz con la persona dependiente.
Tener compasión y coraje: estar cerca de la persona dependiente, pero con firmeza y valentía.
Tener esperanza: saber averiguar las posibilidades de la persona cuicada y ayudarla a dotar su vida de un sentido positivo.
Tener humildad y paciencia: humildad porque toda persona es única e irrepetible y puede enseñarnos algo importante en la vida y paciencia como actitud de constante ayuda a la persona dependiente.

Propuesta de Verena Tschuldin (2003): virtudes para cuidar a la persona con dependencia.

Font: Sarquavitaie. Ética para profesionales de la salud. Guía práctica. Barcelona: SARquavitaie; 2011. p.17-18.

Agraïments

A la **Dra. Begoña Román**, professora d'ètica a la Facultat de Filosofia de la UB i codirectora de la tesi doctoral, per haver-me acompanyat amb la seva saviesa i la seva bondat en l'elaboració de la tesi doctoral. I, naturalment, el meu agraïment per la seva generosa confiança tant en el desenvolupament de la tesi doctoral com del meu treball quotidià.

A la **Sílvia Coll-Vinent**, professora de literatura catalana i anglesa a la Facultat de Filosofia de la URL i codirectora de la tesi doctoral, per tot el suport que m'ha donat, per la seva bona disposició, el seu bon fer i les seves encertades i elegants correccions.

A en **Ramon Benito** i la **Marta Perpiñan**, bibliotecaris de la UVic-UCC i de l'Institut Borja de Bioètica (URL) respectivament, per la seva passió en tot el que fan i la seva sòlida competència en la resolució de qualsevol dubte bibliogràfic. I a en **Manel Solà**, pel seu suport generós que sempre va més enllà de les qüestions informàtiques.

A l'**Ivan Garcia**, professor de literatura russa i polonesa a la UB i traductor del rus i del polonès, per resoldre amb competència i amabilitat totes les consultes sobre l'obra de l'escriptor rus, i pels seus aclariments entorn del lèxic de la llengua de Lev Tolstoi.

A la **Núria Terribas**, directora de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, per l'amistat i per tots els anys de treball compartit en el camp de la bioètica, perquè tot aquest bagatge conjunt ha enriquit substancialment la meva tesi doctoral.

A l'**Ester Goutan**, la **M. Carme Raurell** i la **Pilar Soler**, professores de la Facultat de Ciències de la Salut de la UVic-UCC, pel seu suport incondicional abans, durant i «després» de la tesi doctoral. I a tots/es els companys/es de la Facultat de Ciències de la Salut de la UVic-UCC i l'Institut Borja de Bioètica que han seguit el procés de realització de la tesi amb interès i amb amistat.

A tots els **amics** i **amigues** que a la seva manera fan de Gueràssim.

A en **Joan** i la **Rosalia**, els meus pares, perquè la seva il·lusió envers aquest projecte ha estat també la meva il·lusió, l'estímul per mirar sempre endavant. I perquè ells han jugat un paper fonamental en la meva admiració per a Gueràssim.

*«Gueràssim li aguantava les cames,
de vegades durant nits senceres...
i en aquella posició Ivan Ilitx no notava gens el dolor»*



Font: <http://blog.liliasbuchanan.com/wp-content/uploads/2011/07/gerasim.jpg>

Roda de Ter, 9 de novembre de 2015.

