

FROM AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVE TO CRITICISM OF THE STATE: NONVIOLENCE AND MORAL RESPONSIBILITY IN TOLSTOY

DIANA NASTASESCU

ORCID.ORG/0000-0003-3980-157X

Universitat Jaume I

nastases@uji.es

CRISTIAN V. PICÓ HERRAIZ

ORCID.ORG/0009-0008-5796-0172

Investigador independiente

cristianvicente.pico@gmail.com

Abstract: *This article delves into the thought of Lev Tolstoy, with a focus on his ideas on non-violence. It analyses how the author, out of an existential crisis, developed an ethic that rejects structural violence, state power and prevailing socio-economic doctrines. The exploration of the philosophical roots of his thought is done through the examination of key-concepts and the dialogue with other thinkers in three of his works: Confession (1882), The Kingdom of God is within you (1893) and Modern Slavery (1900).*

KEYWORDS: TOLSTÓI, NONVIOLENCE, NON-COOPERATION, INSTITUTIONAL VIOLENCE, PACIFISM.

RECEIVED: 20/04/2025

ACCEPTED: 09/02/2026

DE LA NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA A LA CRÍTICA DEL ESTADO: NOVIOLENCIA Y RESPONSABILIDAD MORAL EN TOLSTÓI

DIANA NASTASESCU

ORCID.ORG/0000-0003-3980-157X

Universitat Jaume I

nastases@uji.es

CRISTIAN V. PICÓ HERRAIZ

ORCID.ORG/0009-0008-5796-0172

Investigador independiente

cristianvicente.pico@gmail.com

Resumen: Este artículo profundiza en el pensamiento de Lev Tolstói, con un enfoque en sus ideas sobre la noviolencia. Analiza cómo, a partir de una crisis de sentido, desarrolla una ética que rechaza la violencia institucional, el poder del Estado y las doctrinas socioeconómicas prevaletentes. La exploración de las raíces filosóficas de su pensamiento se hace a partir del examen de conceptos clave y del diálogo con otros pensadores en tres de sus trabajos: *Confesión* (1882), *El reino de Dios está en vosotros* (1893) y *La esclavitud moderna* (1900)

PALABRAS CLAVE: TOLSTÓI, NOVIOLENCIA, NO-COLABORACIÓN, VIOLENCIA INSTITUCIONAL, PACIFISMO.

RECIBIDO: 20/04/2025

ACEPTADO: 09/02/2026

UNA BREVE INTRODUCCIÓN AL OBJETO DE ESTUDIO

El pensamiento de Lev Tolstói, figura esencial de la literatura rusa del siglo XIX, ha trascendido ampliamente el ámbito de lo literario para situarse en el centro de debates filosóficos, religiosos y político-sociales. Más allá del autor de *Guerra y paz* (1867) o *Anna Karénina* (1878), fue también un pensador radical a quien se le atribuye una importante producción filosófico-religiosa y político-social.

Aunque, históricamente, Vladimir Solovyov ha sido considerado el filósofo *oficial* del pensamiento ruso de finales del siglo XIX —en especial, desde las perspectivas ortodoxa-conservadora y del nacionalismo imperial—, Andrew Schumann (2025) sostiene que el verdadero pensador central de ese periodo fue Tolstói, por su enfoque ético, humanista y libertario, que desafía el poder y prioriza la conciencia individual. Su rechazo frontal a la violencia estructural configuró un pensamiento disidente que ha influido en figuras como Mahatma Gandhi, con quien mantuvo correspondencia (Bera, 2025a; Carrero, 2018), o Martin Luther King.

En este artículo ofrecemos una lectura conceptual de *Confesión* (1882), *El reino de Dios está en vosotros* (1893) y *La esclavitud moderna* (1900) para sostener que la *noviolencia* en Tolstói es una ética de no-colaboración con la violencia institucional. Dicha ética se articula a partir de una *crisis existencial*¹ que reorienta su vida moral hacia un cristianismo radical no eclesial. Asimismo, la conversión desemboca en una crítica al Estado (guerra, justicia, castigo) y las formas socioeconómicas que lo sostienen. Todo ello sitúa al autor en el corazón de una reflexión actual sobre el sentido de la vida, la responsabilidad individual y la posibilidad de una transformación ética del orden social.

Para evitar equívocos, por *noviolencia* entenderemos todo el entramado léxico complejo relacionado, como puede ser *resistencia pasiva*, *no-violencia activa* o *desobediencia civil*, tal y como sostiene Pedro Carrero Eras (2018: 185). Asimismo, hemos optado por la forma de *noviolencia*, en detrimento de *no violencia* o *no-violencia*, porque pretendemos que “la semántica del concepto no fuese tan dependiente del término fuerte ‘violencia’” (López,

¹ Usamos *existencial* en sentido descriptivo —crisis de sentido, conciencia de la muerte, búsqueda de fundamento vital—, no como adscripción a una escuela existencialista.

2006: 20). De esta manera, se supera la concepción de la *noviolencia* como conjunto de prácticas que renuncian al uso de armas y a la violencia, para hablar de un “programa *constructivo* y *abierto* [...] de tipo ético-político, social y económico de emancipación en el que se pretendía, al máximo de lo posible, reducir el sufrimiento humano” (2006: 21). En otras palabras, *noviolencia* no es sinónimo de pasividad e impotencia, sino de acción, pragmatismo, rebeldía política, construcción de paz y fuerza templada, todo ello opuesto a la violencia estructural (2006: 21 y ss.):

“La acción noviolenta” es un término genérico que incluye docenas de métodos específicos de protesta, nocooperación e intervención. En todos ellos los que actúan participan en el conflicto, haciendo o dejando de hacer, ciertas cosas sin usar la violencia física. Como técnica, la acción noviolenta, por lo tanto, no es pasiva. No es inacción. Es acción que es noviolenta. (Sharp, 2014: 20)

En cuanto a la relación entre violencia y Estado, recurrimos a Max Weber (1998: 82), quien, para definir al segundo, se refiere a “aquella comunidad humana que dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima”. Por tanto, para entender la violencia estatal, debemos referirnos al Estado “como una organización que monopoliza la fuerza, la violencia y/o la coacción” (Burgos, 2017). A este respecto, conviene señalar que:

La acción noviolenta está diseñada para operar contra adversarios que pueden y desean usar sanciones violentas. Sin embargo, la lucha política por medio de la acción noviolenta contra la represión violenta crea una situación de conflicto que es especial y asimétrica. En ella los practicantes de la acción noviolenta pueden usar la asimetría de los medios noviolentos contra la acción violenta para aplicar a sus oponentes algo como el arte marcial japonés jiu-jitsu. Esta acción los desequilibra políticamente hablando, y hace que la represión se les revierta y debilite su poder. El seguir practicando la noviolencia en la lucha les permite a los noviolentos mejorar su propia posición en relación con el poder. (Sharp, 2014: 117)

La denuncia de la violencia estructural de Tolstói, su rechazo al poder estatal y su propuesta de una vida sencilla, basada en el trabajo y la fe, configuran un

pensamiento de alcance universal, cuya vigencia no ha hecho sino agudizarse en tiempos de crisis global y malestar civilizatorio. A este respecto, es interesante citar las palabras que Vladimir Lenin escribió sobre él en su artículo “León Tolstói como espejo de la revolución rusa” (1908):

En las obras, opiniones, doctrinas, en la escuela de Tolstói, se hallan, efectivamente, unas contradicciones agudas. Por un lado un artista genial que no sólo ha creado imágenes únicas de la vida rusa, sino también obras de la literatura mundial de primer orden. Por otro lado un propietario de una gran finca al que le gusta representar, de manera grotesca, a Cristo. Por un lado una protesta maravillosamente fuerte, directa y sincera contra la mentira e hipocresía social, por otro lado un ‘tolstoiano’, esto es, un quejica histérico en trapos, un llamado intelectual ruso, que se golpea en público el pecho diciendo: ‘Soy malo, soy asqueroso, pero tomo en serio la auto-perfección moral: ya no como carne y me alimento de filetes de arroz.’ Por un lado crítica despiadada de la explotación capitalista, desenmascaramiento de los actos de violencia del gobierno, de la comedia de la Justicia y la administración estatal, la revelación de toda la profundidad de las contradicciones entre el crecimiento de la riqueza y de los logros de la civilización y el aumento de la pobreza, el embrutecimiento y las torturas de las masas de trabajadores; por otro lado una predicación encantada de la ‘renuncia’ a la ‘resistencia’ violenta ‘contra el mal’. Por un lado el realismo más sobrio que arranca todas las máscaras; por otro lado predicación de una de las cosas más asquerosas que pueda haber en el mundo, es decir, de la religión, el deseo de sustituir a los curas con pensiones oficiales, esto es, cultivación del sacerdocio más sofisticado y por ello especialmente repugnante. (Lenin citado en: Rabe, 2010: 951)

Proponemos recuperar el núcleo ético, existencial y político del pensamiento tolstoiano, con especial atención al lugar central que en él ocupa el principio de *noviolencia*. En un contexto donde las estructuras de dominación se disfrazan de neutralidad institucional y progreso científico-técnico, la crítica de Tolstói al poder, a la ciencia legitimadora y a la religión oficial recobran su importancia. Nuestra intención es examinar las coordenadas morales de su propuesta y la raíz existencial de la misma, vinculada con la experiencia del sinsentido, la conciencia de la muerte y la necesidad de un sentido trascendente de la vida.

Muerte que, por otro lado, atormentaba profundamente a nuestro autor, hasta impedirle, en algunas ocasiones, gozar de la vida (Rabe, 2010: 948).

Desde una perspectiva hermenéutica y crítica, nuestro enfoque metodológico se basa en el análisis textual y conceptual de las tres obras indicadas, con especial atención a la articulación entre crisis de sentido, exigencia moral y crítica de la violencia estatal y estructural. El objetivo no es reconstruir exhaustivamente un panorama total de su pensamiento, sino precisar el estatuto filosófico de la *noviolencia* como principio de no-colaboración y su alcance político-social.

En las obras analizadas se condensan las principales intuiciones del Tolstói maduro, como su crítica al poder y la violencia, su concepción de la vida natural del campesinado como modelo de autenticidad, su apuesta por una fe vivida al margen de las instituciones religiosas y su comprensión de la existencia humana como apertura al sentido a través del reconocimiento del deber moral. Estas obras configuran una constelación de intuiciones ético-filosóficas que, al ser leídas en conjunto, revelan un proyecto transformador, anclado en la dignidad del ser humano como criatura finita llamada a atender al otro.

EL DIAGNÓSTICO TOLSTOIANO DEL ORDEN SOCIAL

En una de las obras consagradas a la crítica de su época, Tolstói escribe:

Independientemente de cómo nos hagamos llamar, de los atavíos que vistamos, de con qué nos unjamos ante un sacerdote, de los millones que tengamos [...] de los Estados que sean fundados, y de las fortalezas y torres que sean erigidas, ante nosotros siempre se alzarán dos condiciones de la vida ineludibles que destruyen todo su sentido: 1) la muerte, que nos puede alcanzar en cualquier momento, y 2) el carácter efímero de nuestra obra. (2010: 406)

Empezar nuestro examen a través de esta cita responde a la multiplicidad de frentes que abre. En primer lugar, observamos la alusión a prácticas y posiciones sociales pertenecientes a un orden determinado; en segundo lugar, la alusión a la indiferencia de tales prácticas y posiciones respecto a las situaciones que dilapidan el sentido de toda justificación que estas puedan tener; en tercer lugar, una alusión directa a la cuestión del sentido de la vida, del que

es deudor, como elemento constituyente del orden social y, por último, un juicio respecto a la dirección que toman tales prácticas en la historia.

La propuesta moral y social que atraviesa *El reino de Dios está en vosotros* está fundada en la doctrina del *Sermón de la montaña*, que entenderemos como el precepto de la no resistencia a la injusticia violenta. En líneas generales, podríamos considerarlo una constante de la propuesta moral y social tolstoiana. Esta no resistencia al mal o a la injusticia violenta constituye, según Tolstói, la esencia misma del cristianismo. El autor sitúa en el siglo iv el momento de corrupción de la Iglesia, cuando se unió al poder del Estado. Por ello, defiende que “las Iglesias han sido siempre y no pueden dejar de ser instituciones no solo ajenas a las enseñanzas de Cristo, sino incluso hostiles a ellas” (2010: 92).

Esta concepción de la *noviolencia* no debe confundirse con una actitud de pasividad o resignación; por el contrario, en el pensamiento de Tolstói, constituye un acto ético, activo y transformador. El rechazo de la violencia es, para él, el fundamento de toda acción moral verdaderamente cristiana y, al mismo tiempo, el principio para erigir una crítica radical del orden social existente. En la obra *En lo que creo*, escrita en 1883 y censurada el día antes de su publicación, Tolstói vincula el amor con esta *noviolencia*:

Las palabras: ofrece tu mejilla, ama a tus enemigos, expresan la esencia íntima del cristianismo [...]. No te opongas al mal quiere decir: no te opongas nunca al malo, esto es, no ejerzas ninguna violencia contra nadie, esto es, no hagas ninguna acción que contradiga el amor. (Tolstói, citado en: Rabe, 2010: 952)

El autor acompaña lo que entenderemos como sus *diagnósticos epocales* no de una alternativa al orden establecido en términos estrictos, ni de un bosquejo de la organización social que habría de erigirse, sino de un esquema del tipo de acción que ejercerá de palanca para derribar el orden social imperante. Por ello, Tolstói anticipa cierta clase de reproches que se pueden hacer a su planteamiento. Por ejemplo, en la *Esclavitud Moderna* leemos que:

[...] ‘estas ideas generales, justas o injustas son inaplicables.’ Esto me contestan los hombres que están acostumbrados a su posición y que no creen posible ni deseable cambiarla en lo más mínimo. ‘Deberais decir, añaden, lo que es preciso hacer, y cómo convendría organizar la sociedad’. (1901: 181)

El rechazo, mediante argumentos de este tipo, a su planteamiento, se enmarca en una serie de mecanismos de los que la llamada *esclavitud moderna* es deudora, así como todo el entramado de justificaciones del que depende su perpetuación.

La ética de la no-colaboración con la violencia institucional anticipa las formas de desobediencia civil que inspirarán movimientos políticos del siglo xx, como el liderado por Gandhi, quien reconoció expresamente su deuda con el autor ruso. Así, la fuerza de la *noviolencia* en Tolstói reside en su potencia desestabilizadora, pues ofrece una alternativa espiritual. Busca desactivar la lógica del Estado desde el plano más profundo de la conciencia:

[...] no hay más que un remedio: abstenernos de practicar la dolencia, causa de nuestro infortunio: renunciar a la violencia personal, a la enseñanza sistemática de la dolencia, a toda justificación de la violencia. Poco importa que para la liberación de los hombres no tengamos sino este único medio. Debemos emplearlo porque es conforme con la ley moral que habla dentro de cada uno de nosotros. (1901: 117)

En este sentido, la revolución es moral y pasa por el abandono voluntario de toda participación en el engranaje violento del orden establecido. La denuncia tolstoiana de la violencia institucional —ejemplificada en su “Carta a un hindú” (1909)— fue clave para que Gandhi cuestionara el colonialismo británico (Bera, 2025a: 187), lo que refuerza el argumento de que la *noviolencia* en Tolstói es una crítica al poder en sí mismo.

Como se hace evidente, la prescripción tolstoiana pretende ser el antídoto del veneno de la violencia, la cual será el núcleo del entramado de mecanismos señalados. Esta violencia mantiene el orden social que denuncia nuestro autor: “La causa de la desdichada condición de los obreros es la esclavitud. La causa de la esclavitud es la existencia de leyes. Las leyes se apoyan en la violencia organizada” (1901: 83).

La razón fundamental de quien aboga por su ejercicio es su presunta necesidad. Como ampliamente desarrolla en *El reino de Dios está en vosotros*, sus supuestos interlocutores apelarían a una suerte de carácter ineludible de la violencia, basado en la criminalidad de quienes no han abrazado un estilo de vida cristiano dentro y fuera de las fronteras estatales. Si no se ejerciese la violencia, según estos, *los malvados* se alzarían con el poder. Sin embargo,

añade nuestro autor, esto solo sería cierto en el caso que aceptásemos que los seres humanos que detentan ya el poder no son “los malvados” (Tolstói, 2010: 280 y ss.).

A esa presunción conjuntamos la idea de la cita anterior: la condescendencia para con el orden establecido impide contemplar una alternativa al orden social, pues hay una coincidencia entre el modo de vida de los individuos que detentan el poder y los privilegios del sistema económico y social, y los mecanismos del ejercicio de la opresión y de su legitimación.

En las dos obras citadas son frecuentes las denuncias al modo de vida de las clases más pudientes y al entramado de opresión que lo sustenta. Los “objetos inútiles y perniciosos”, las múltiples comodidades, el exceso y privilegios sociales son “fruto de los azotes, de las cárceles, de los trabajos forzados y de los asesinatos” (Tolstói, 2010: 330). Asimismo, la relación de justificación de la “necesidad” de la violencia se establece con su subrogación a las propias necesidades de las relaciones que mantienen el funcionamiento del sistema. Los puestos que configuran la sociedad legitiman el empleo de la violencia.

La remisión de responsabilidad al propio orden establecido exime de ella a aquellos cuyo medio de vida es, directa o indirectamente, el ejercicio de la violencia. Se trata, pues, de la autopercepción del individuo, no en términos de *simple ser humano*, sino en virtud de un *estatus convenido* (Tolstói, 2010: 365). Una autoimagen coherente con un sistema que, a causa de su tecnificación, racionalización y especialización, deja los crímenes que comete sin culpables: “unos exigen, otros deciden, los terceros ratifican, los cuartos proponen, los quintos informan, los sextos ordenan y los séptimos ejecutan. No existen nunca culpables, por más que se mate, ahorque, azote” (Tolstói, 2010: 360).

En unas ocasiones llama *ceguera* y en otras *hipnosis* al estado en el que los seres humanos se hallan con respecto de esa ausencia de responsabilidad, propiciada por la estructura circular en la que los subordinados son exonerados de culpa por solo cumplir órdenes, y los que las dan quedan exculpados por la percepción de que la sociedad les “exige” que la dirijan: “el poder que ordena y el poder que ejecuta las órdenes se sitúan en los dos extremos del orden estatal, y convergen en un círculo: uno condiciona y mantiene al otro, y a todos los eslabones de la cadena” (Tolstói, 2010: 361).

El mecanismo principal de justificación de la esclavitud goza de la plausibilidad que le otorga la propia estructura social y toma su fuerza de la obliteración de la responsabilidad operada por la racionalización (Sánchez, 2011: 78). La

autoimagen, que la estructura circular de opresión genera en los individuos, vincula la posición social, desde la que se llevan a cabo acciones que se tacharían de reprobables, hasta el resultado de un presunto *pacto* de toda la sociedad (Tolstói, 2010: 327). No es extraño, por consiguiente, que rechace las teorías contractualistas modernas: “Tolstói refuta con desdén a Rousseau cuando este pretende justificar el derecho de determinados hombres a ejercer autoridad sobre otros en nombre de una teoría de la transferencia del poder” (Berlin, 1998: 91). Su descreimiento respecto a una *teoría de la transferencia del poder* está cortado por el mismo patrón que su rechazo al empeño de la ciencia de su tiempo por legitimar la situación de dominio y opresión.

Ambos discursos tratan de reducir a argumentos presuntamente racionales y a leyes científicas la miseria de la mayor parte de los seres humanos y el dominio que ejerce una minoría privilegiada. La ciencia, por tanto, se constituye como elemento concomitante para la construcción de una “concepción general del mundo” (Tolstói, 1901: 280 y ss.) que cohoneste las acciones que, sin tal instrumento cegador, se revelarían moralmente reprobables. La ciencia, principalmente la economía política, hace depender lo que podría entenderse como tortura, explotación y expolio de las clases trabajadoras, de lo que considera “leyes económicas necesarias” (Tolstói, 1901: 38). Nuestro autor tilda de *tranquilizador* el efecto de la ciencia; esta clase de justificación racional *hipnotiza*, en el ser humano, todo lo que le haría repudiar la esclavitud.

LA NOVIOLENCIA COMO NÚCLEO ÉTICO Y POLÍTICO

Una de las razones de nuestro autor en detrimento de la economía política es que su basamento consta, principalmente, de datos del siglo XVIII en Inglaterra y, por consiguiente, no hace justicia a la cantidad ingente de datos que podrían derivarse de la historia universal. Esta concepción más tardía no amenaza a la del Tolstói de *Guerra y Paz*, escéptico de que la historia pueda ser una ciencia por la inabarcabilidad, por parte de las facultades humanas, de los hechos infinitesimales, constituyentes de lo que entendemos como historia. Otro reproche a esta en tanto que ciencia, es el uso de conceptos como *poder* para explicar las relaciones causales entre los hechos históricos sin llegar al fondo del significado de estos.

La consideración del poder, hasta sus últimas consecuencias, hace que caiga del lado de la miseria y la violencia: “basta con recordar la historia,

no la historia de las hazañas de las distintas dinastías de soberanos, sino la verdadera historia, la de la opresión de una minoría sobre una mayoría” (Tolstói, 2010: 330). Si bien la implicación poder-violencia ha acompañado tradicionalmente a las reflexiones filosófico-políticas, el autor exige analizar la concreción y cotidianidad que desvela la criminalidad del orden establecido en forma de las situaciones miserables que genera. De tal manera, si se examinan las consecuencias devastadoras del implícitamente violento ejercicio del poder, la actitud hacia este ha de ser de rechazo. En este punto, resulta coherente que Tolstói no se alinee con el discurso socialista o con el liberal, por las alianzas reformistas o revolucionarias con alguna forma de gobierno y, por ende, de violencia.

Las recetas del socialismo, advierte Tolstói, hacen depender los problemas de los obreros principalmente de la propiedad de los medios de producción y dejan de lado otras causas que hacen miserables las vidas de los individuos. El supuesto cambio en las relaciones de producción o la disminución de las horas de trabajo no privarían al trabajador medio de sus miserias, ya que su desgracia “no dimana de cobrar poco por un trabajo excesivo, sino de no poder vivir de un modo normal en plena naturaleza y de verse privado de su libertad, obligado a hacer para otros un trabajo invariable e impuesto” (1901: 50).

Esta idea se vincula directamente con la visión tolstoiana de la fe como “conciencia de la vida” (Guseinov, 1999: 90). Para Tolstói, la fe no es un credo abstracto, sino una afirmación de que la vida es un bien y, por tanto, cualquier acto violento contradice su esencia. La *noviolencia* es un acto de amor a Dios, expresado negativamente: “no resistas al mal” significa no usurpar el lugar de Dios como juez (Guseinov, 1999: 96). Esta perspectiva explica por qué Tolstói rechazaba también la violencia revolucionaria: toda coerción, incluso en nombre de la justicia, perpetúa la lógica del poder que denuncia.

LA VIDA NATURAL DEL CAMPESINADO COMO MODELO

En este punto observamos un núcleo del pensamiento tolstoiano, el cual considera la vida de las gentes sencillas, del campesinado, como la más cercana al modo ideal de vida por su relación con la naturaleza. Por una parte, el pueblo conserva una comprensión moral que la Iglesia ha perdido:

[...] el pueblo, a pesar de su fanatismo por los iconos, duendes, reliquias y fiestas de rusalcas con coronas de abedul, siempre ha presentado una comprensión profundamente moral y vital del cristianismo, comprensión que nunca ha demostrado la Iglesia en su conjunto. (Tolstoi, 2010 :101)

Por otra parte, en los textos hallamos la contraposición entre campesinos y terratenientes o grandes propietarios. Estos últimos, en cuyas posiciones actúan en contra de los campesinos, representarían un modo de vida alejado de la sencillez y el trabajo en común, ya que, como señala en un caso concreto:

[el terrateniente] se veía a sí mismo no como una simple persona que tiene el mismo derecho a la vida que los campesinos que viven a su alrededor, sino como un gran propietario miembro de la nobleza [...] como resultado del efecto embriagador del poder. (2010: 364)

Embriaguez que también atribuye a jueces, miembros de la jerarquía eclesiástica y militares:

[...] estas personas, a causa del atontamiento que les ha producido el poder, han perdido hasta tal punto la noción de lo que es el cristianismo —en cuyo nombre ocupan su puesto—, que todo lo que hay de cristiano en el cristianismo lo consideran sectario. (2010: 51)

El orden establecido —que sustenta comodidades, lujos y posiciones sociales elevadas, y que reposa, a su vez, en la violencia— hace olvidar el sentido del cristianismo. De ahí que, ante la crisis de sentido narrada en su *Confesión*, Tolstói deba cambiar su mirada hacia la gente humilde y alejarse de su clase social:

[...] renuncié a la vida de nuestra clase después de reconocer que aquello no era tal vida, sino solo una apariencia, y que las condiciones de lujo en las que habitábamos nos privaban de la posibilidad de comprender la vida, y que para entenderla debía comprender no la existencia de una minoría de nosotros, parásitos, sino la del sencillo pueblo trabajador, que la crea y le da sentido. (2008: 121)

Si el marxismo sitúa el problema en las relaciones de producción, las cuales son desenmascaradas en virtud del desarrollo de los medios productivos y, en consecuencia, establece su diagnóstico en alianza con los beneficios del aparato técnico-industrial, nuestro autor se ve alineado con pensadores posteriores como Herbert Marcuse, quien analizando un estadio ulterior de la sociedad industrial considera que la racionalidad técnica dispone mecanismos para una organización que perpetúa y oblitera la esclavitud. Este alineamiento se hace más evidente en tanto encontramos imágenes metafóricas paralelas para ilustrar ambos diagnósticos, a saber: la estructura circular que en Tolstói enmascara la responsabilidad moral, en Marcuse la hallamos a través del “círculo vicioso que encierra tanto al señor como al esclavo” (1993: 63). En la misma línea, si la estructura circular contribuye a lo que llamábamos *ceguera*, en *El hombre unidimensional* (1964) hallamos la imagen del *velo tecnológico* (Marcuse, 1993: 62).

Por tanto, el elemento de centralidad valorativa del que goza la llamada *vida natural* dota de sentido el haber tildado de *antinaturales* al cúmulo de acciones perpetradas por el orden establecido. En palabras de Tolstói: “[El trabajo de la tierra] ha sido considerado por todos los sabios y poetas del mundo como la primera condición de una vida idealmente dichosa” (1901: 35). Tomar, por tanto, como modelo la *vida natural* del campesinado lo sitúa en una filiación peculiar que lo acerca a los eslavófilos de la época, quienes enaltecen las formas de vida tradicionales y la figura del campesino, pero que lo aleja en tanto estos reivindican la Iglesia ortodoxa oficial y al pueblo ruso como pueblo elegido (Berlin, 1992: 456-457).

Quizá sea por la distancia que media entre los eslavófilos de la época y Tolstói que su reivindicación de la vida natural trasluzca una vocación de alcance universal como más adelante desarrollaremos. Esa universalidad se fundamenta en la idea de que todo ser humano puede reconectar con una forma de vida sencilla, coherente con su dignidad esencial y desvinculada de las estructuras de poder que lo alienan.

Este ideal campesino, además de una crítica al industrialismo y al capitalismo, es también una propuesta positiva. Una vida basada en la sencillez, la cooperación y el vínculo con la tierra es, para Tolstói, el fundamento de una verdadera regeneración moral. De ahí que su pensamiento, aunque crítico

con el socialismo, proponga una forma de *anarquismo espiritual*, donde el individuo, libre del aparato estatal y del sistema económico, pueda vivir conforme a su conciencia y a la ley divina. Frente al progreso entendido como desarrollo tecnológico y acumulación de bienes, Tolstói reivindica un progreso moral fundado en el retorno a lo esencial y encuentra en el campesinado una expresión viva de ese *ethos* alternativo.

LA ALIENACIÓN MORAL: HIPNOSIS, CEGUERA Y ESTATUS SOCIAL

Es un error, pues, cualquier programa que tenga como objeto acabar con la miseria en el ser humano y no contemple su alejamiento respecto a la vida en la naturaleza. Como el propio Tolstói indica, Marx apunta que el campesinado es arrancado de sus tierras y obligado a asumir una nueva vida fabril en la ciudad. El problema de Marx y de otros teóricos es que, aun identificando esta causa, no abundan en ella: “estas causas, la economía política nos las indica rápidamente pero no se ocupa de combatir las” (Tolstói, 1901: 52).

Hay dos elementos que se desprenden de extirpar al ser humano de la vida natural y a los que debemos atender, a saber: el modo en el que se lleva a cabo esta extirpación y la condición a la que se arroja al ser humano. El modo en que se lleva a cabo puede ser dispar, pero converge hacia un mismo fin: la perpetuación de la esclavitud. Un modo es a través de los desorbitados impuestos sobre los campesinos, los cuales, para afrontar los, tienen que vender sus tierras o su “trabajo y su libertad” (Tolstói, 1901: 100). Otro modo es a través de las necesidades en continua proliferación en una sociedad capitalista; de nuevo, campesinos y campesinas se ven obligados a abandonar la vida del campo. Así se entiende, por ejemplo, que la abolición de la esclavitud legal en Rusia y Estados Unidos no haya sido posible sino porque ya hay dispuesto otro mecanismo para perpetuarla, en otras palabras, “no se suprime un elemento de servidumbre hasta que no hay otro preparado” (1901: 95): el poder del dinero y la situación precaria de la mayoría de los individuos y, por otro lado, el aumento desorbitado de impuestos sobre los campesinos otrora “esclavos”. Así pues, con la injerencia de las necesidades del mundo de —los

que llamaríamos— opresores al de los oprimidos, asistimos a una convergencia de gustos, deseos y ambiciones interclasista.²

Este hecho constituye una de las formas más sofisticadas de alienación: los oprimidos, mientras padecen el sistema, también interiorizan sus valores y aspiraciones, reproduciendo sus lógicas en la vida cotidiana. Esta convergencia de gustos y aspiraciones, cuya perversión en el lado de las clases populares, acaba por traducirse en corrupción, vicio y violencia: “Tales costumbres [...] pasarán a la clase obrera, y entonces, nuevas necesidades se manifestarán entre los trabajadores que, para satisfacerlas, continuarán vendiendo su libertad” (Tolstói, 1901: 101-102).

Tolstói denuncia un fenómeno que hoy podríamos llamar *captura simbólica*: las clases dominantes no necesitan imponer su cultura por la fuerza, pues logran que los dominados la deseen como propia. La alienación moral no reside solo en el sometimiento externo, sino también en la distorsión del deseo. Teniendo en cuenta el factor de la convergencia del gusto y sus consecuencias se entiende mejor la desconfianza, en las propuestas pedagógicas orientadas a los campesinos, hacia la educación en la “alta cultura” desarrollada por las clases dominantes (Zweig, 1942: 23-24).

La violencia que puja por el desarraigo de los campesinos genera la violencia de la clase obrera. De ahí que Tolstói hable del empleo de la represión violenta, contra los presuntos crímenes de la clase trabajadora, como un tratar de curar a los enfermos con el mismo veneno que les enfermó (2010: 298) o el alcoholismo bebiendo alcohol (1901: 203-205). Esta imagen evidencia el carácter circular de la alienación moral: el sistema produce las condiciones del sufrimiento; luego, castiga sus síntomas como si fueran causas: “a los individuos que hemos corrompido los encerramos como bestias salvajes” (2010: 298). Así, el discurso punitivo actúa como coartada para mantener intactas las estructuras que generan la miseria.

² Sería interesante comparar esta perspectiva con la ya citada obra marcuseana, pues en esta hay también una permeabilidad entre deseos, gustos y aspiraciones entre clases sociales que ejerce de mecanismo de contención de las potenciales fuerzas subversivas en la sociedad industrial avanzada.

Con este sucinto esquema hemos examinado la reivindicación de la vida natural del campesinado, así como los factores concomitantes con su debilitamiento, corrupción y, en última instancia, desmoronamiento. Sin embargo, hasta ahora solo se consideró en su carácter antagonístico relativo a la posición que ocupa respecto al modo de vida por excelencia de las sociedades capitalistas. Ahora examinaremos cuál es el carácter que hace a nuestro autor dignificar este modo de vida y erigirlo a una suerte de modelo capaz de amenazar a la existencia de Estados, gobiernos y servidumbre de hombres y mujeres.

LA DIMENSIÓN EXISTENCIAL DEL PENSAMIENTO TOLSTOIANO: LA FE, LA ATENCIÓN Y LA VERDAD COMO VÍAS DE TRANSFORMACIÓN

Cabe situar la búsqueda de un modo de vida en la crisis vital que atraviesa a los cincuenta años nuestro autor, en la época de finalización de *Anna Karénina*, cuyo informe detallado hallamos en *Confesión*. En ella podemos observar cómo su llegada a la reivindicación de ese modo de vida está mediada por un proceso atravesado por la zozobra y el enfrentamiento al sinsentido de la propia vida que lo deja a las puertas del suicidio, lo cual ilustra con precisión al emplear la imagen de una fábula oriental. En ella un individuo se adentra en un pozo al huir de una bestia, queda colgado de una rama porque dentro del pozo hay otra bestia. El individuo lame unas pocas gotas de miel que se desprenden de la rama y, a su vez, observa cómo unos roedores carcomen la rama a la que está sujeto (2008: 35-36).

Lo que parece que es capaz de ofrecerle la vida a nuestro autor es como la miel para el personaje: un placer nimio en contraste con el mastodóntico e inexorable final devorador de todo sentido. Las preguntas que enfrenta en su crisis le empujan a un período intermitente de luces y sombras, de idas y venidas respecto a la fe y a la esperanza, donde únicamente en la fe y en la búsqueda de Dios se le reveló un sentido de la vida (Tolstói, 2008: 140).

No obstante, la fe que presuntamente profesan en la clase pudiente a la que pertenece no le sirve por considerarla sumida en apariencias y ser adoptada por esta misma razón. A este respecto, Carrero Eras (2018: 194) relata que:

Visitó en esa época, movido por sus inquietudes, el monasterio de Optina Pustyn y también la Troice Sergieva Lavra para hablar con los monjes y discutir sobre ciertos principios teológicos. Tolstói estaba convencido de que

era necesaria la separación entre la religión y los poderes eclesiásticos. Con la publicación en 1882 de su libro *Confesión*, al explicar lo que el autor entiende por cristianismo, queda claro su alejamiento de la iglesia ortodoxa.

De este modo, una verdad debió ser asumida y profesada por aquellos que no hacen sino vivir, por las gentes sencillas y trabajadoras de los que Tolstói anhela aprender, como hemos señalado en el apartado anterior. Por tanto, defendía un estilo de vida donde el trabajo intelectual era menos importante que el manual. Se trata, pues, de un modo de vida basado en el trabajo y en la entrega a la voluntad de Dios. Simone Weil emplea la imagen de una acción de *entrega* de un trabajador marítimo cuya legitimación es “había que hacerlo”:

Respuesta del grumete bretón al periodista que le preguntaba cómo había podido hacer aquello: “¡Había que hacerlo!”. El más puro heroísmo. Donde más se da es en el pueblo. La obediencia es el único móvil puro, el único que no encierra en grado alguno la recompensa por la acción y deja la recompensa en manos del Padre que está en lo oculto, y ve en lo oculto. (1994: 55-56)

Asimismo, su modelo de acción basado en lo que denomina la *atención* (Weil, 1994: 90-92) resulta interesante a la hora de entender la propuesta tolstoiana. La acción basada en la atención exige un *dejarse llevar* por lo que se atiende, por ejemplo, una melodía. Cuando atiendo a algo o alguien me hago cargo de ello —o de esa persona— en tanto me pliego a la exigencia de su necesidad de ser atendida. Podemos entender esa doble acepción de atender como cuidar o hacerse cargo, pero también como esa suerte de acto voluntario que, sin embargo, se pliega a la exigencia, al *ritmo* de lo atendido.

En este punto, y considerando la estructura de la *atención*, retomamos la cuestión de *la ceguera* y *la hipnosis* que impiden ver las atrocidades cometidas desde el orden establecido: “la gente de nuestro tiempo [...] mira y no ve, escucha y no oye ni comprende” (Tolstói, 2010: 393). Como ya vimos, la posición social, subrogada a las necesidades de un sistema, operaba un tapo-namiento respecto a la posibilidad de reconocer la responsabilidad moral en las atrocidades llevadas a cabo por la violencia sistémica.

Simone Weil llama *imaginación colmadora* a lo que colma los vacíos por los que podría entrar la voluntad divina. Podemos considerar esta imagen análoga a la estructura de la *atención*. Esta última trata de una voluntad de

“dejarse llevar”; y la imagen a la que recurrimos ahora a un “dejarse los vacíos por colmar” (1994: 39-40). Así, para la atención es preciso dejar huecos por donde pueda colarse lo atendido. Identificamos la imaginación colmadora con el taponamiento, que ejerce la propia imaginación al considerar al individuo “no como simple ser humano”, sino como “ungido” con el papel asignado necesariamente por el orden establecido (Tolstói, 2010: 364 y ss.).

Los mecanismos *hipnóticos* mencionados —ciencia, posición social, religión oficial, sistema económico— confluyen en el punto de obliteración del *simple ser humano*. En una crítica contra la hipocresía de los que profesan la religión oficial, Tolstói advierte que no basta con participar en sus ritos para, acabados estos, volver a enfundarse el velo del rol social o, como podemos decir ahora, para no *dejarse colmar los vacíos*. Asimismo, advierte que ninguna religión priva de los deberes que se tienen en tanto ser humano³ (2010: 367) y añadimos nosotros: en tanto que *simple ser humano*.

La fe auténtica, para Tolstói, consiste en el reconocimiento del deber incondicional hacia los demás, en tanto seres humanos. Esta fe no se enseña desde púlpitos ni se decreta desde las instituciones: se cultiva en la práctica de la *atención*, en la escucha humilde de lo que el otro —el pobre, el campesino, el oprimido— revela sin palabras.

Guseinov (1999) reflexiona sobre la concepción de fe de Tolstói y concluye que esta difiere de la aceptada comúnmente. Sin fe, la vida humana sería imposible, pues es la fuerza que impulsa a vivir, no es mística, se manifiesta no como un concepto abstracto, sino en las acciones, y no puede separarse de la existencia. Incluso decir “yo creo” es redundante, porque la fe define al “yo”. En esencia, creer es vivir según lo que se practica: “Faith as consciousness of life, its meaning, as the affirmation of life as good, precedes learned philosophical judgments about life” (Guseinov, 1999: 92). Esta fe no requiere dogmas ni milagros, sino una transformación interior que lleve al individuo a *despertar* de la *hipnosis social* y a actuar desde la *atención* al otro.

³ Esta idea atraviesa la conclusión de *El reino de Dios está en vosotros*, resumiéndola: las atrocidades del orden social se cometen en virtud de falsas situaciones que “nos pudieran eximir de nuestras obligaciones como seres humanos” (Tolstói, 2010: 367).

En último término, la propuesta de nuestro autor consiste en que el reconocimiento del deber en tanto ser humano hace imposible actuar mediante el ejercicio de la violencia y el dominio. En cierto punto, el individuo se ha “dejado los vacíos por *colmados*” y es capaz de que la atención a la voluntad divina se traduzca en la atención a las necesidades del resto de los seres humanos.

Es preciso subrayar la carga personal, a pesar de que el reconocimiento de la voluntad de Dios se canalice en una dirección colectiva. De este modo, tal y como se señala, la relación con la Verdad se juega en un acto de reconocimiento o rechazo, que podríamos entender como *decisión*. El que su relación con algunas verdades, según Tolstói, tenga que ver con su reconocimiento, las hace desprenderse de toda suerte de criterios de *decidibilidad*, si su aceptación fuese necesaria, por seguirse de una cadena justificatoria, no dependería de su reconocimiento o rechazo.

Este aspecto vincula la relación con esta clase de verdades al dinamismo de la relación con la verdad, lo cual remite a la paradójica relación contingente con la verdad, arraigada en la finitud del hombre. Si unas líneas antes hallábamos en la muerte y, por ende, en la finitud, un sinsentido que pone en marcha el movimiento hacia el sentido, ahora hallamos que la relación de reconocimiento de la verdad también se funda en la estructura finita de la existencia del hombre. La misma que, al no estar *colmada*, puede dejarse *colmar*, como se ponía de manifiesto en el modelo de acción de Weil.

De la verdad reconocida destacamos dos aspectos que, en mayor o menor medida, ya estaban implícitos en el desarrollo de nuestro examen. El primero responde a la no reversibilidad de ese reconocimiento,⁴ y el segundo refiere a una verdad que dista de inventariarse como científica y se incardina en el orden de la actitud frente a la vida, en la confianza respecto a un sentido. El desfase de esta verdad respecto a una que, por decirlo de algún modo, goce de una posición en una esfera de objetividad, se manifiesta en el hecho de que adolece a la hora de propiciar pronósticos. Es, por consiguiente, una verdad que atañe al nivel del *encontrarse* de cierta manera en el mundo, una verdad que quiebra la relación con la verdad en términos absolutos.

⁴ Tolstói emplea la imagen de los pollos que han salido del cascarón y ya no pueden volver adentro (2010: 276).

Como se señala en *Confesión*, no consiste en una verdad como la pretendida por Tolstói al inicio de su búsqueda y que se funda en una relación del tipo “A=A” (2008: 84). Más bien se resuelve en la finitud propia de la existencia y en el propio sinsentido al que parece abocarse esa finitud. Tolstói emplea una imagen sobrecogedora para definir la situación:

[...] piensa en tu condición y en tus deberes; no en tu condición de terrateniente, comerciante, juez [...], sino en tu auténtica y eterna condición de criatura que, por la voluntad de Alguien, tras toda una eternidad de inexistencia, saliste de la inconsciencia, y que, en cualquier momento, por la misma voluntad, puedes volver al lugar de donde saliste. (2010: 408)

La relación entre sinsentido y sentido en la apuesta por la fe de Tolstói se juega en la estructura finita de la existencia. Sin salirnos de lo mencionado de su obra y atendiendo a esa relación no estática con la verdad, hallamos que la propia finitud se funda en el movimiento, en el tránsito. El *no-estar-colmado* en el que tanto insistíamos parece inherente a la finitud, por lo que los vacíos parecen sucederla y precederla, en definitiva, constituirla, ya que en tanto movimiento y tránsito no parece ser otra cosa que no sea ese *ser ya*, y ese *poder ser* definido por el *ser ya*. En este punto podemos atender al sentido etimológico de existencia —ex (fuera de) sisto, sistere (estar) (Wahl, 1956: 55)— y entenderla como un *estar fuera de donde se está*. Si comprendemos así la existencia como movimiento de trascendencia, la relación no-estática con la verdad deviene relación extática.

CONCLUSIONES

Iniciamos nuestra investigación con una cita para proponer una lectura que vincula las posiciones sociales con la *imaginación colmadora* que no permite reconocer las obligaciones tenidas en tanto simple ser humano, la principal es el no ejercicio de la violencia con el resto de los seres humanos como *atención* a las necesidades de los semejantes. La vinculación de la estructura de la *atención* y del *dejarse los vacíos por colmar*, que descubrimos en el tipo de acción demandada por Tolstói con la muerte, tiene que ver con esta como sinsentido que deja sin valor alguno a las actividades mundanas, a cuya vida consagran

los integrantes de la clase alta, no solo con la centralidad de la muerte en la crisis en la biografía de nuestro autor.

Por otro lado, la muerte nos pone ante la finitud de la existencia, en cuya estructura arraiga ese movimiento trascendente y esa urdimbre de vacíos coherente con el modelo de la *atención*. Al considerar el sinsentido al que se pliega todo ejercicio del poder por mantener privilegios, se comprende que es *indiferente* quién ostente el poder por el ejercicio de la violencia que siempre implica. Por ello, considerar radicalmente el sentido de la radicalidad de la trascendencia es plegarse a esa *indiferencia* que es Voluntad de Dios, y cuyo sentido ha de desarrollarse al margen de los avatares de los acontecimientos que la cita del inicio consideraba como precederos.

Así, la apuesta tolstoiana se basa en la esperanza de que la transformación del ser humano —cuando se libere de su *hipnosis* y abrace su vocación moral— hará inevitable el colapso del orden violento. La fe, entonces, es una fuerza histórica silenciosa que actúa desde lo invisible y no se limita a ser consuelo ante el sinsentido.

Aunque carezcamos de razones científicas para afirmar un irreversible abandono de la violencia por parte del ser humano, la voluntad divina, por ser indiferente, tendrá tarde o temprano cumplimiento, y el ser humano no debe sino entregarse a ella. Tolstói advierte que esta actuará de espaldas a los seres humanos. Como si una suerte de mordaz Séneca del siglo XIX nos recordara el *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

BIBLIOGRAFÍA

- Bera, Debashish (2025a), “The path of peace: Gandhi, Tolstoy, and the power of non-violence”, *JHSR: Journal of Historical Studies and Research*, vol. 1, núm. 5, pp. 184-189.
- Bera, Debashish (2025b), “Leo Tolstoy: Gandhi’s inspiration for non-violence”, *The Academic*, vol. 3, núm. 2, pp. 1282-1288.
- Berlin, Isaiah (1998 [c. 1953]), *El erizo y la zorra. Tolstói y su visión de la historia*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Berlin, Isaiah (1992), “Tolstói y la Ilustración”, en Henry Hardy y Aileen Kelly (comps.), *Pensadores rusos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 429-440.

- Burgos, Germán (2017), “El monopolio de la violencia como construcción jurídica. Algunos desafíos globales”, *Análisis Político*, vol. 30, núm. 89, pp. 111-126.
- Carrero Eras, Pedro (2018), “Tolstoi y Gandhi: la resistencia pasiva y el reino de Dios”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 42, pp. 183-216.
- Guseinov, Abdusalam A. (1999), “Faith, God, and nonviolence in the teaching of Lev Tolstoy”, *Russian Studies in Philosophy*, vol. 38, núm. 2, pp. 89-103.
- López Martínez, Mario (2006), *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*, Bogotá, Uniminuto.
- Marcuse, Herbert (1993 [c. 1964]), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Editorial Planeta.
- Rabe, Ana María (2010), “‘La vida está fuera del tiempo’: León Tolstói entre la práctica vital y la predicación moral”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXVI, núm. 745, pp. 947-963.
- Sánchez Durá, Nicolás (2011), “León Tolstói. Divina anarquía”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 216, pp. 74-80.
- Schumann, Andrew (2025), “Who was the main thinker of the late nineteenth century in Russia? Count Leo Tolstoy vs Vladimir Solovyov”, *Studies in East European Thought*, vol. 77, núm. 4, pp. 1-38.
- Sharp, Gene (2014), *Cómo funciona la lucha noviolenta*, Boston, The Albert Einstein Institution.
- Tolstói, Lev (2010 [c. 1893]), *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Editorial Kairós.
- Tolstói, Lev (2008 [c. 1882]), *Confesión*, Barcelona, Acantilado.
- Tolstói, Lev (1901 [c. 1900]), *La esclavitud moderna*, Barcelona, Editorial Maucci.
- Wahl, Jean (1956), *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, Editorial Deucalión.
- Weber, Max (1998 [c. 1919]), *El político y el científico*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Weil, Simone (1994 [c. 1947]), *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta.
- Zweig, Stefan (1942), *El pensamiento vivo de Tolstoi*, Buenos Aires, Editorial Losada.

DIANA NASTASESCU: Doctora en Lenguas Aplicadas, Literatura y Traducción por la Universitat Jaume I, con la tesis *Nueva lectura crítica feminista de las novelas de adulterio: inmanencia y trascendencia del sujeto femenino*. Actualmente es profesora ayudante en la misma universidad, en el Departament de Pedagogia i Didàctica de les Ciències Socials, la Llengua i la Literatura. Sus líneas de investigación son: la didáctica de la lengua y la literatura, la literatura comparada, la tematología, la teoría del relato, el realismo/naturalismo español y catalán, y las novelas de adulterio europeas. Ha asistido a múltiples congresos nacionales e internacionales, y ha participado en diversas revistas y obras colectivas.

D. R. © Diana Nastasescu, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.

CRISTIAN V. PICÓ HERRAIZ: Graduado en filosofía por la Universitat de València y Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo por la misma institución con un Trabajo Final de Máster titulado *La impostura como problema filosófico: memoria, narración e identidad en los casos de Martin Guerre y Enric Marco*. Profesor de Lengua y literatura castellanas y valencianas, en secundaria en el centro educativo Asunción de Nuestra Señora de Riba-roja de Túria. Sus intereses de investigación son los discursos sobre la memoria y la identidad personal, la filosofía de la religión, la hermenéutica filosófica y la didáctica de la lengua y la literatura.

D. R. © Cristian V. Picó Herraiz, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.