

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía**

**LAS IDEAS ÉTICAS DE DOSTOIEVSKI FRENTE
AL SIGLO XXI.**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
CLAUDIA LARIOS PADILLA**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN**

MÉXICO D. F., 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres, por brindarme siempre su amor, apoyo y confianza de manera incondicional y por proporcionarme también las herramientas necesarias para lograr mis metas.

Al Dr. Mauricio Pilatowsky, por ser no sólo un excelente asesor sino también una persona maravillosa con quien ha sido un placer poder trabajar estos años.

Índice general

Introducción	v
1. Contexto sociopolítico e ideológico de la época de Dostoievski	1
1.1. La crisis social del siglo XIX	2
1.2. La religiosidad rusa	14
2. Contexto filosófico de la obra de Dostoievski	27
2.1. La Razón ilustrada y su decadencia	28
2.2. La libertad responsable de Kant	33
3. La marcha hacia el abismo: crítica de Dostoievski a los problemas de la modernidad	39
3.1. El Gran Inquisidor, defensor del determinismo	41
3.2. El «hombre del subsuelo» y la libertad sin límites	50
4. La esperanza de la fe: propuesta ética de Dostoievski	67
4.1. Ideas trascendentes: Dios y la inmortalidad del alma	70
4.2. La elección del bien: la libertad primaria	77
4.3. La doctrina cristiana del dolor: el sentido del sufrimiento	81
4.4. La doctrina del amor: el camino a la felicidad	86
4.5. La irracionalidad de la fe como respuesta	88
Conclusiones	93
Bibliografía	99

Introducción

En el prólogo a su obra *Los hermanos Karamázov*, el escritor ruso Fiódor Mijaílovich Dostoievski menciona que en una época como la suya - la cual se caracteriza por estar en constante transición - no se le puede exigir a los hombres que piensen con claridad¹ debido a que la situación tanto sociopolítica como ideológica se encuentra en crisis y, por lo mismo, es muy difícil para ellos ver más allá de la obscuridad en la que se encuentran sumergidos. Dada esta falta de claridad propia de su tiempo, el escritor ruso se empeña, a lo largo de sus obras, en aclarar un poco todo ese caos existente - el cual, en su opinión, le ha restado valor a la vida humana y la ha convertido en algo totalmente insignificante - para poder recuperar el valor de la vida humana y darle a los hombres fundamentos y, sobre todo, una guía que los lleve a salir de esa obscuridad y que puedan así edificar una existencia más armoniosa y provechosa, una vida con sentido.

A pesar de que las obras de Dostoievski son escritos literarios y no filosóficos, en ellas se abordan cuestiones que atañen al pensamiento filosófico debido a que no sólo describen muchos aspectos del alma humana sino que también brindan una imagen de la lucha que se da dentro de la misma para distinguir entre el bien y el mal y para que los hombres actúen correcta o incorrectamente. Las descripciones hechas por este novelista a lo largo de todas sus obras no narran tan sólo acontecimientos ficticios y carentes de bases reales sino que reflejan todas aquellas preocupaciones tanto éticas como fi-

¹Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 9.

losóficas que estaban presentes en su época y en su ambiente; Dostoievski, al analizar el pensamiento dominante en su tiempo y sus consecuencias pasadas, presentes o futuras, llega a varias conclusiones que pueden muy bien situarse dentro del ámbito filosófico - sobre todo dentro del campo de la ética - y que ayudan a esclarecer un poco algunas cuestiones que siempre han preocupado al pensamiento filosófico.

La presente investigación tiene como propósito realizar una revisión de la obra de Dostoievski desde una perspectiva filosófica para rescatar su propuesta ética y, asimismo, proponerla como alternativa para enfrentar los problemas éticos de la actualidad. La hipótesis que se utilizará en este trabajo será aquélla defendida por el escritor mismo, es decir, que los seres humanos necesitan de ciertos fundamentos y límites que rijan sus acciones para que así éstos puedan establecer por sí mismos - con base en esos límites - cuáles son las acciones que pueden considerarse como buenas y cuáles no. En opinión de Dostoievski, los fundamentos que deben regir la conducta de los hombres - fundamentos que también serán defendidos en esta investigación - son la idea de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma ya que sólo teniendo fe en estas ideas es como el hombre logra recuperar su espiritualidad y refrenar toda esa violencia que ha caracterizado a la humanidad a lo largo de su historia. Las ideas defendidas por el autor de *Crímen y castigo* se encuentran ancladas en la tradición religiosa propia de su contexto cultural - el cristianismo ortodoxo - y, por lo mismo, todo lo que sugiere para superar la crisis de su tiempo tiene también un carácter religioso que debe tomarse en cuenta si se quiere comprender cabalmente lo que Dostoievski expone y propone como alternativa para salir de la crisis. Debido a este carácter religioso propio de la propuesta de Dostoievski, el tema de la libertad es fundamental dentro de sus reflexiones para poder evadir el determinismo al que muchas veces conduce el postulado de la idea de la existencia de Dios; el escritor, a pesar de tener un pensamiento profundamente religioso, no se encierra en ese determinismo y, gracias a ello, logra hacer una propuesta ética que toma en

cuenta una de las características más definitorias de los hombres: su libertad.

Para poder exponer las ideas ética defendidas por Dostoievski, se hará, en primer lugar, un estudio del contexto tanto histórico como filosófico del escritor y, después, se expondrá la crítica que él mismo hace a las ideas que considera como nocivas y que se encuentran presentes en su época: las ideas nihilistas y todas aquéllas otras a las que éstas conducen. Finalmente, se expondrá la propuesta ética del novelista ruso y, con ella, se planteará también la solución que el escritor da para evitar el problema del determinismo, solución con la que logra darle fuerza a su propuesta ética puesto que no le resta a los hombres su libertad. En el primer capítulo se analizará el contexto socio-político e ideológico de la época y ambiente del escritor; se analizará la crisis social rusa del siglo XIX y las consecuencias que ésta tuvo dentro del ámbito ideológico. De esta manera, en este primer capítulo también se expondrán las bases del cristianismo ortodoxo para poder diferenciarlo del catolicismo, diferencia que resulta importante para comprender las ideas de Dostoievski. En el segundo capítulo se expondrá el contexto filosófico de los principales conceptos utilizados dentro de esta investigación: el racionalismo y la libertad. En este capítulo se retomarán sobre todo las ideas de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer - con respecto al racionalismo - y de Immanuel Kant - en lo que respecta a la libertad - por considerarse que éstas son las que se acercan más a las propias ideas del novelista ruso.

Más adelante, en el tercer capítulo, se expondrá toda la crítica hecha por Dostoievski a las ideas nihilistas que permean el ambiente ideológico de su época y que, en su opinión, tienen tan sólo consecuencias desastrosas para la sociedad y para la vida humana. Dentro de este capítulo, se analizará su crítica tanto al determinismo - defendido en sus obras por personajes como Shigaliiov y el Gran Inquisidor - como a la libertad sin límites - cuyos representantes más célebres en las obras de Dostoievski son Raskólnikov y el «hombre del subsuelo» - para poder así comprender cuáles son las bases de la propuesta que el escritor hace más tarde. Finalmente, en el cuarto y último

capítulo, se expondrá la propuesta ética de Dostoievski, propuesta en la que se recoge todo lo analizado en los capítulos anteriores. En este capítulo final se expondrán los elementos fundamentales para que la propuesta del novelista adquiera solidez. Uno de dichos elementos que resulta muy importante es la reflexión hecha por Dostoievski en torno a la libertad; en el cuarto capítulo se planteará su idea de la libertad para así poder observar cómo logra evadir tanto el determinismo como la libertad sin límites analizadas en el capítulo anterior.

Las principales fuentes bibliográficas que se utilizarán en esta investigación son las obras de Dostoievski. Debe puntualizarse que el acercamiento a las obras del escritor ruso se hará por medio de traducciones de las mismas a la lengua española debido a que comprender las ideas y propuestas filosóficas de Dostoievski al leer sus obras en el original ruso resulta muy complicado si no se tiene un dominio total del idioma. Además de las obras del escritor se utilizarán, dentro de la bibliografía secundaria, las obras de filósofos como Adorno, Horkheimer y Kant para darle solidez al contexto filosófico de la presente investigación. En cuanto a los intérpretes, se abordará principalmente a dos: Nikolái Aleksándrovich Berdiáiev y Luigi Pareyson, por tratarse de filósofos que han analizado la obra de Dostoievski principalmente desde la perspectiva ética. Aparte de dichos autores, también se utilizarán las obras de algunos otros filósofos o comentariastas literarios cuyas reflexiones puedan aportar algo a la discusión. Es también importante mencionar que, dado que se trabaja con traducciones de obras escritas en un idioma con un alfabeto diferente, para mantener la uniformidad en la escritura de los nombres rusos a lo largo de esta investigación, se utilizará la transliteración fonética al español del alfabeto cirílico y, por lo tanto, en algunos casos se cambiará la transliteración utilizada por los traductores e intérpretes.

Dostoievski vivió y reflexionó acerca de la condición humana hace ya más de siglo y medio, sin embargo, la sociedad en la que vivimos hoy en día y las bases sobre las cuales ésta se encuentra fundada no han podido evitar que

los seres humanos se destruyan a sí mismos cada vez en mayor medida. El hecho de actuar correctamente, de manera ética, parece ya no importar tanto. El decaimiento de los valores morales que el escritor ruso presenció es algo que continúa hasta nuestros días y que se hace cada vez más profundo. Los valores que rigen nuestra manera de comportarnos son simplemente valores materiales y, por lo mismo, actualmente ya no existe la preocupación por ser «buenas personas» o por actuar de acuerdo a ciertos criterios éticos. En este vacío ético y espiritual característico tanto del siglo XX como del XXI, las obras de Dostoievski nos recuerdan la importancia de tener algo en que creer, algo que de fundamento a nuestras vidas y que nos haga poner límites a nuestras acciones. Pese a que el escritor no es por sí mismo un filósofo, sí es considerado como un autor que tuvo una profunda influencia en las ideas filosóficas del siglo XX - los existencialistas, por mencionar sólo un ejemplo, retomarían muchas de sus propuestas - y, por lo mismo, sus escritos resultan relevantes al abordar el problema ético al cual nos enfrentamos todavía hoy en día.

Capítulo 1

Contexto sociopolítico e ideológico de la época de Dostoievski

El siglo XIX fue en Rusia el siglo del pensamiento y del verbo, y la estructura psíquica rusa tomó cuerpo por primera vez y encontró su expresión y su consciencia en él.

N. A. Berdiáiev

Para poder comprender las ideas éticas de Dostoievski es necesario situarlo dentro de su contexto tanto histórico como cultural. La vida de este escritor abarcó casi la totalidad del siglo XIX y, por lo tanto, se vio influenciada por las ideas políticas propias de esa centuria y por las diferentes transformaciones políticas y sociales que Rusia sufrió durante ese periodo histórico. Así mismo, su vida también estuvo influenciada en cierto momento por las grandes corrientes culturales y religiosas de la sociedad rusa de ese siglo: el ateísmo y la rebelión social que éste conllevaba jugaron un papel muy importante - llevándolo incluso a ser condenado a muerte por pertenecer a un grupo subversivo - en su juventud y, más tarde, en su vida adulta, la religiosidad exacerbada característica del pueblo ruso se hizo presente para

no abandonarlo nunca más.

En el presente capítulo se abordará, en primer lugar, la crisis social y política que tuvo lugar en Rusia durante el siglo XIX - acontecimiento que sirvió de base para la crítica social hecha por Dostoievski en casi todos sus escritos - y, más tarde, se explicarán algunas cuestiones de la tradición religiosa ortodoxa que resultan fundamentales para comprender las ideas propuestas por este escritor como respuesta a la crisis cultural y social que le tocó vivir.

1.1. La crisis social del siglo XIX

El siglo XIX fue en Rusia una época llena de cambios ideológicos y políticos que fueron de crucial importancia para la sociedad que se desarrollaría dentro de este país en esa época y también posteriormente. El escritor austriaco Stefan Zweig, en su libro sobre Dostoievski, al hablar del ambiente reinante en el país del escritor durante el siglo decimonónico, menciona que «esta Rusia de mediados del siglo XIX no sabe a dónde dirigir sus pasos, si a Oriente o a Occidente, a Europa o a Asia; si encaminarse a San Petersburgo, la “ciudad artificial”, la civilización, o retornar a la tierra aldeana, a la estepa»¹. Como bien lo describe este pensador, la tierra de los zares es, en la época de Dostoievski, un lugar llena de contrastes, un mundo en el que se encuentran frente a frente muchos opuestos que en otros lugares son inimaginables y que, además, mantienen vivo un conflicto que en los países europeos ya ha sido resuelto desde hace algún tiempo de manera más o menos satisfactoria y que, por lo tanto, ya no representa un problema tan latente en la sociedad de ese momento.

La Rusia contrastante descrita brevemente por Zweig es aquélla en la que le tocó vivir a Dostoievski: una en plena transición. Frente al mundo europeizante y «civilizado» creado apenas un siglo antes por Pedro el Grande

¹Stefan Zweig, *Dostoievski*, Editorial Juventud, Barcelona, 1968, pp. 79-80.

- un mundo lleno de nobles y gente educada a la europea -, se encuentra la centenaria Rusia campesina - a la cual corresponde cerca del ochenta por ciento de la población -, un país en el cual unos cuantos aún poseen el estatuto de «dueños» sobre su servidumbre; una tierra en la que casi toda la población es analfabeta y padece una pobreza y un retraso industrial atroces si se le compara con el resto de los países europeos. El gobierno ruso de este siglo todavía es «designado por Dios» y, debido a este designio divino aún presente, continúa teniendo ese carácter absolutista que la mayoría de las monarquías europeas - si no es que todas - han perdido ya; el país entero parece encontrarse aún en el periodo medieval que el resto de Europa ha dejado atrás desde hace ya algún tiempo². El pueblo ruso todavía no conoce los derechos del hombre defendidos por la Revolución Francesa ni, mucho menos, la libertad de ser dueño de sí mismo. La emancipación de los siervos llega a este lejano y extraño país a mediados de siglo - 1861 - pero con ella no terminan ni las injusticias ni las desigualdades sino que, muy al contrario, éstas se hacen más marcadas.

La emancipación - la cual constituyó el hecho más importante dentro de la historia rusa del siglo en cuestión - trajo consigo tan sólo mayor pobreza para los siervos ahora liberados y no modificó en mucho los privilegios de las clases altas. La opresión que las clases bajas continuaron recibiendo por parte de la nobleza - opresión que tenía como objetivo evitar más cambios de los que ya se habían producido - trajo como consecuencia que la marcada diferencia entre nobles y campesinos fuese incluso menos tolerable para éstos últimos de lo que lo había sido hasta ese momento. Esta disimilitud entre la situación de una

²Debe recordarse que en Rusia - al igual que en gran parte de la Europa Oriental - el proceso económico no siguió el mismo camino que en la Europa Occidental. La Revolución Industrial no llegó a esta zona al mismo tiempo que a los países occidentales y, por lo tanto, casi la totalidad de la economía de dichos países - Rusia incluida - continuó centrada aún durante largo tiempo en la agricultura, propiciando así desigualdades muy marcadas entre las clases sociales. Esta economía basada en la producción agrícola podría explicar también el hecho de que la emancipación de los siervos no tuviera lugar en Rusia sino hasta la segunda mitad del siglo XIX.

clase y la de la otra - contraste existente antes y después de la emancipación -, esta enorme desigualdad reinante en la sociedad rusa del siglo XIX, fue la raíz de una ruptura social que dio origen a la *intelligentsia*, un grupo social que no formaba parte ni de la nobleza - aunque muchos de sus miembros provinieran, en un principio, de ella - ni del campesinado sino que, más bien, se encontraba en un lugar intermedio entre ambas clases sociales. En un inicio, los miembros de este grupo eran principalmente hombres cultos y educados fuertemente influenciados por las ideas occidentales - sobre todo por aquéllas defendidas en la Revolución Francesa - y que, debido precisamente a esta influencia, habían generado dentro de sí mismos un resentimiento hacia la situación de desigualdad social propia de su país. Los miembros de este grupo se encargaron de pensar cómo disminuir dicha desigualdad y, al mismo tiempo, reflexionaron también acerca de cómo lograr hacer de su país un lugar menos privilegiado para las clases altas y más justo para la inmensa mayoría de ciudadanos oprimidos.

El surgimiento de la *intelligentsia* en Rusia fue posible tan sólo debido al desequilibrio que este país enfrentaba en su organización tanto política como social ya que esta inestabilidad logró filtrarse también al ambiente espiritual del país. El filósofo ruso Nikolái Berdiáiev, al hablar de esta crisis cultural y social que tuvo lugar durante el siglo XIX en su país natal, menciona, como origen de la misma, a la propia mentalidad y espiritualidad rusa ya que, en su opinión,

en la estructura psíquica de la capa cultivada del siglo XIX se van elaborando rasgos típicos que la caracterizarán: desapego, ruptura con el presente, consciencia del abismo que se abre entre esta clase intelectual y la del pueblo, por una parte, y, por otra, del poder, escatológico en cuanto se atribuye al alma independiente de la fe religiosa [...], espera de la catástrofe final, maximalismo, incomprensión, de la escala jerárquica y de la graduación histórica, tendencia a negar la importancia de lo relativo y, por consiguiente, de trocar lo negativo en absoluto, tendencias extremistas, una forma singular de ascetismo, el desprecio

de los bienes de este mundo y de las virtudes burguesas, en fin, el deseo de realizar la verdad en la vida y en primer lugar en la vida social [...]³

Según este filósofo, la *intelligentsia* - y todo lo que ésta significó y significa aún - sólo pudo haber surgido en Rusia debido a las características culturales propias de este país y de ese periodo histórico en particular; sólo en el siglo XIX Rusia alcanzó aquel desarrollo espiritual que le permitiría a algunos de sus ciudadanos - los miembros de la *intelligentsia* - rebelarse contra la opresión zarista, tanto material como espiritual, y buscar así esa liberación que les permitiera no sólo pensar de otra manera sino también vivir de una forma más libre y menos oprimida. Aquella rebelión contra el gobierno absolutista que surgió en Francia en el siglo XVIII no llegaría a Rusia sino hasta el siglo XX pero las ideas que darían origen a esta revuelta comenzaron a gestarse desde el siglo XIX - siglo en el cual ocurre este distanciamiento entre la fe religiosa⁴ y las condiciones de vida del grueso de la población mencionado por Berdiáiev - y, por lo tanto, tuvieron un papel fundamental en el desarrollo espiritual y cultural que la nación experimentó durante ese periodo histórico.

Al igual que Berdiáiev, el pensador inglés Isaiah Berlin también considera que la *intelligentsia* está fuertemente relacionada con las condiciones sociales y políticas del país que la vio nacer y que, por lo mismo, debe remitir siempre a dichas circunstancias y no entenderse meramente como un término para referirse a los intelectuales rusos de esta época⁵. Según este pensador, el mismo vocablo con el cual esta asociación de personas es conocida no sólo

³Nicolas Berdiaeff, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, Fomento de Cultura Ediciones, Valencia, 1958, p. 87.

⁴El distanciamiento que los miembros de la *intelligentsia* tuvieron con la religión puede deberse al hecho de que ésta estaba fuertemente ligada al Estado; no sólo era la religión oficial del imperio sino que el zar también era considerado como cabeza y defensor de la Iglesia ortodoxa rusa, incluso una de sus obligaciones era proteger el dogma aunque no poseía poderes para modificarlo. Cfr. Ronald Hingley, *Historia social de la literatura rusa, 1825-1904*, Ediciones Guadarrama S. L., Madrid, 1967, p. 143.

⁵Cfr. Isaiah Berlin, «Birth of the Russian Intelligentsia» en *Russian Thinkers*, Viking Press, New York, 1978, pp. 116-117.

hace referencia a la élite de los intelectuales - como a veces se piensa - sino que posee otra connotación propia tanto de la época como del ambiente ruso, connotación que hace de este término - y todo lo asociado con él - la aportación más grande hecha por los rusos a la lucha por el cambio social y político. Berdiáiev mismo hace hincapié en ese carácter particularmente nacional de dicho grupo social al mencionar que ésta

es una formación espiritual y social singular que existe solamente en Rusia [...] No es una clase social [...] ha sido una especie de clase idealista, un grupo de personas que se entregaron por completo a las ideas y estuvieron dispuestas a ser condenadas a la cárcel, a los trabajos forzados y a la ejecución por defender sus convicciones [...] representaba un fenómeno ruso y poseía rasgos típicamente rusos, pero se consideraba desarraigada.⁶

Podemos ver así que la *intelligentsia* fue un fenómeno propiamente ruso del siglo XIX que se definió, en un principio, por su carácter teórico e intelectual y, más tarde, se volvió algo práctico - que incluso llevó a muchos de sus seguidores a ser arrestados y deportados -, creando así a los primeros nihilistas y revolucionarios tan característicos de la tierra los zares a lo largo de esta centuria y, al mismo tiempo, tan desarraigados de ella.

Como se mencionó anteriormente, los miembros de este grupo no se concebían tan sólo como intelectuales⁷, sino que eran más bien aquéllos que consideraban como su misión el esparcimiento de ciertos conocimientos e ideas indispensables para generar un cambio en la sociedad y, de ser necesario, a veces fomentaban ellos mismos dicho cambio mediante el uso de la violencia. El deseo de realización de la verdad en este mundo, mencionado

⁶Nicolái Berdiáiev, «La idea rusa. Problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y de principios del siglo XX» en N. Karamzín, P. Chaadáev, et al., *Rusia y Occidente*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997, p. 244.

⁷Berdiáiev mismo menciona que no necesariamente todos sus miembros eran intelectuales sino que a veces tenían otras profesiones o formas de vida. *Cfr.* N. Berdiaeff, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, pp. 27-28.

por Berdiáiev con anterioridad, fue lo que llevó a la *intelligentsia* a tener la participación activa que condujo a sus miembros, años después, a realizar actos terroristas y revolucionarios. Debido a la actividad política que este grupo desarrolló, sus ideas tuvieron un papel fundamental en el ambiente cultural ruso del siglo XIX; así mismo, estas ideas también lograron inspirar una participación social más activa y, en consecuencia, consiguieron además, en ciertas ocasiones, realizar algunas de las transformaciones sociales teorizadas en los escritos o discursos de sus miembros. Fueron los miembros de dicho grupo los que atentaron contra la vida de casi todos los zares que reinaron durante ese siglo - aunque sólo cobraron la vida de uno de ellos - en su afán por exigir un cambio que ellos veían como necesario para el desarrollo social y político del país y fueron también algunos de sus miembros los que más tarde organizarían la revolución que modificaría para siempre la historia y el futuro de Rusia.

Este movimiento social, por la evolución de sus ideas y de su aplicación práctica, puede dividirse en dos generaciones. Podría considerarse como la primera generación a los hombres de los años cuarenta - quienes eran más intelectuales que revolucionarios - mientras que la segunda generación estaría representada por los hombres de los años sesenta - ya más revolucionarios que intelectuales. Así, podría decirse que la generación de 1840 era una más interesada por las teorías e idealismos filosóficos - sobre todo por las ramas francesa y alemana -; aún no eran hombres sin fundamentos y sin límites sino que mantenían un creciente interés por la buena educación y la cultura. Esta generación estaba formada por aquellos hombres educados provenientes de la clase alta que, influenciados por las ideas europeas, encontraban indignante el estado en el que se encontraba la sociedad en su país y querían llevar a cabo una especie de revolución intelectual que pudiese equipararse a revolución cultural creada en Francia por los enciclopedistas. Por otra parte, la segunda generación - una que ya se caracteriza por su falta de fe y fundamentos⁸ -

⁸Esta falta de fe se debe principalmente a la pérdida de la idea de Dios. Los nihilistas

era más bien violenta y buscaba tan sólo la utilidad de las cosas sin ponerse a pensar ya en las teorías idealistas y filosóficas que antaño tanto importaban a sus predecesores. Si los hombres de los años cuarenta buscaban parecerse a los pensadores franceses del siglo XVIII, los de los años sesenta tenían más como inspiración a aquellos revolucionarios franceses que utilizaron el terror para alcanzar los fines que se habían fijado.

Las ideas defendidas por ambas generaciones de los miembros de la *intelligentsia* fueron aquéllas que dieron origen al nihilismo dentro del pensamiento ruso. En sus inicios, el nihilismo desarrollado por los pensadores rusos tenía una connotación más práctica que teórica pero, más tarde, la filosofía retomaría algunos de sus elementos y los añadiría a la reflexión filosófica en torno a dicho concepto⁹. En general, el nihilismo puede ser descrito como «la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al “¿para qué?” y que como tales iluminaban el actuar del hombre»¹⁰. Fuera de Rusia - en Francia y Alemania, principalmente -

la expresión nihilista guardaba un contenido con nadaísmo o negación total, y por nihilista se designaba a una persona que no cree en nada. En Rusia la palabra fue primero utilizada por la crítica literaria

rusos estaban fuertemente influenciados por las ideas de Feuerbach, quien, en su obra *La esencia del cristianismo*, argüía que Dios era la imagen de los hombres y que para crear esa imagen éstos habían divinizado sus cualidades más sublimes y se las habían atribuido a seres sobrenaturales, alejándose así de su propia esencia. Este filósofo también menciona que la tarea de la época actual - su época - consistía en que la humanidad le reclamara a la divinidad esas cualidades que le pertenecían y las convirtiera así en una realidad sobre la Tierra para quitarles el carácter divino e incorporarlas a la vida social. Los nihilistas rusos buscaban hacer eso: devolverle su carácter divino al hombre y quitárselo a Dios. *Cfr.* Joseph Frank, *Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821-1849*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, p. 186.

⁹Es importante destacar que en la presente investigación nos limitaremos a analizar el nihilismo desde su perspectiva práctica y con base en la forma en la que éste se desarrolló en la sociedad rusa decimonónica. El análisis filosófico del nihilismo hecho con anterioridad o posterioridad - como por ejemplo, aquél realizado por Nietzsche - no será abordado en la presente investigación por encontrarse fuera de los límites de la misma.

¹⁰Franco Volpi, *El nihilismo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007, p. 14.

y designaba a los escritores considerados nulos. Pero todos estos antecedentes pronto fueron olvidados cuando Turguéniev puso de moda esta voz en su novela *Padres e hijos*, publicada en 1861, y en la que su principal protagonista, Bezarov, se define a sí mismo como nihilista.¹¹

El personaje de Turguéniev representa a un defensor de la individualidad que se rebela contra la autoridad y no acepta ninguna idea sin haberla criticado o analizado previamente. Después de la aparición de *Padres e hijos*, el nihilismo dejó de ser tan sólo un término de la crítica literaria y se convirtió en un concepto utilizado para designar a las personas que se enfrascaban en la lucha por la emancipación tanto material - como por ejemplo, la emancipación de los siervos - como espiritual. Así, el nihilismo ruso puede definirse como una especie de individualismo extremo ya que éste representaba una negación «en nombre de la libertad individual de todas las obligaciones impuestas por la sociedad, la religión y la familia. Fue una reacción apasionada, no sólo contra el despotismo político, sino contra la opresión moral que pesa sobre la vida íntima y privada del individuo»¹².

Al igual que la *intelligentsia*, el nihilismo - tal y como es entendido por los rusos de este siglo - es algo que, según Berdiáiev, sólo pudo surgir en el pueblo ruso, en un pueblo educado en la ortodoxia, ya que éste representa una negación ascética del mundo y de la cultura que puede derivarse únicamente del espíritu ortodoxo. El filósofo ruso menciona que «el nihilismo debe ser considerado como un fenómeno religioso. Salió del terreno espiritual de la ortodoxia, se apoderó de las almas formadas por la ortodoxia; él mismo es ascesis ortodoxa, ascesis desviada y si se puede decir, ascesis sin gracia»¹³. Berdiáiev explica más ampliamente esta reflexión sobre los orígenes del pensamiento nihilista de la siguiente manera:

¹¹Luis Pasamar, «Los antecedentes del nihilismo ruso» en *Revista de estudios políticos*, núm. 6, Nov-Dic, 1978, p. 149.

¹²*Ibid.* p. 150.

¹³N. Berdiaeff, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, pp. 63-64.

En sus fuentes profundas y bajo su forma más pura, el nihilismo viene a ser un ascetismo desprovisto de la Gracia, un ascetismo no en nombre de Dios, sino en nombre de la sociedad perfecta. Y este ascetismo sin la gracia y sin Dios incita a los hombres a cometer actos de heroísmo y hasta a sacrificar sus vidas [...] El nihilismo y su ascetismo sin la gracia está desgarrado por una contradicción fundamental: empieza por querer libertar al individuo de la esclavitud que le imponen el medio social y sus normas y sus leyes, sus tradiciones y sus prejuicios, y acaba por encadenarle enteramente a un fin de utilidad social, a los intereses de la sociedad, reniega del derecho del individuo a la vida, a la creación espiritual; rechaza la religión, la filosofía, el arte, la moral como contenidos calificativos de la vida del individuo, reniega de todos los valores que hacen resaltar la personalidad [...] ¹⁴

Este filósofo concluye además que la peligrosidad del nihilismo radica en no poder contrarrestar con nada esa negación total que crea. En su opinión, el pensamiento nihilista se queda en la mera negación y es incapaz de alcanzar las metas sociales que inicialmente se plantea - y por las cuales renuncia a Dios y a la gracia - y se vuelve así tan sólo un pensamiento destructivo y sin ningún fin u objetivo que cumplir.

Debido a ese carácter casi religioso típico del nihilismo, en un principio, éste no estaba asociado con la violencia que lo caracterizó más tarde ya que sus seguidores «eran enemigos de la violencia, y más que una ideología del tipo político, el nihilismo era una moral, una visión del mundo y del hombre cuyo puesto fundamental era la defensa del individuo, libre e independiente, y un rechazo a los valores de la sociedad establecida» ¹⁵. Los primeros nihilistas rusos del siglo XIX - aquellos hombres de la generación del cuarenta - son, así, hombres que luchan contra los valores establecidos y que, con base en sus ideas, pretenden crear una sociedad más justa y equitativa. En contraste, la inmensa mayoría de los nihilistas miembros de la generación de los años sesenta y sucesores de esta primera generación meramente teórica e idealista,

¹⁴Nikolai Berdiaev, *El cristianismo y el problema del comunismo*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1968, pp. 93-94.

¹⁵L. Pasamar, «Los antecedentes del nihilismo ruso», p. 149.

aquéllos que no se quedaron en la teoría y que sí tomaron acción, son hombres sin ideas precisas por defender; podría decirse que éstos buscan la violencia por la violencia misma y se alejan de ese pacifismo propio de sus percuores y, también, de ese anhelo por defender al individuo sin necesidad de utilizar medios violentos para lograrlo.

El cambio en la forma de actuar de los nihilistas y la nueva manera que adoptaron para defender sus ideas surgió a raíz de la presión que comenzaron a sentir por parte de las autoridades, resultado sobre todo del atentado perpetrado contra el zar Alejandro II en 1866. Antes de que la opresión imperial fuera tan aguda,

[...] el nihilismo permanecía dentro de los límites de una moda puramente intelectual. Sus seguidores simpatizaban con la tendencia socialista y radical del tiempo pero no tenían inclinaciones políticas. El cambio sobrevino cuando sus tentativas de actividad práctica chocaron con la actividad de la policía y cuando se les confrontó con las condiciones de la vida rusa en ese momento. El gobierno los miraba con sospecha y estorbaba sus esfuerzos.¹⁶

El ambiente rígido y hostil frente al gobierno propició que éste se volviera más autoritario, creando así un ambiente también bastante tenso y pleno de agitación política que no resultaba fácil evadir. Aquel cambio pacífico que los nihilistas de antaño anhelaban se transformó en uno violento y destructivo conforme el tiempo fue avanzando ya que los hombres que militaban en la *intelligentsia* dejaron de ser ellos también nobles - como antes lo eran casi todos - y comenzaron a ser cada vez más a menudo hombres de un origen menos privilegiado y que, por lo tanto, tenían mucho resentimiento contra la clase noble, resentimiento que los llevó a cometer los actos terroristas por los que el nihilismo ruso decimonónico es más recordado.

De esta manera, podemos ver cómo el siglo en el cual Dostoievski vivió fue uno lleno de conmoción política - por un lado, la opresión zarista

¹⁶Marc Slonim, *La literatura rusa*, F. C. E., México, 1962, p. 100.

para conservar el poder absoluto y, por el otro, la *intelligentsia* recién creada que buscaba liberar al pueblo de ese yugo autoritario - y también fue percusor de muchos de los cambios sociales que más tarde llevarían a su país a levantarse en armas contra el gobierno zarista. No resultaba sencillo vivir al margen de este ambiente político y social por lo que Dostoievski no fue la excepción a su época, él mismo también se comprometió, en su juventud, con la causa nihilista que buscaba derrocar a los zares. Debido a su constante contacto con los círculos literarios¹⁷ - lugar en el que las ideas nihilistas estaban en su pleno apogeo -, estas ideas revolucionarias también se gestaron en su mente y lograron introducirlo en un mundo de agitación política que, más tarde, estuvo a punto de costarle la vida. El escritor perteneció al círculo de Petrashevski, grupo de discusión formado por intelectuales progresistas que fue disuelto en 1849, año en el que sus miembros - Dostoievski incluido - fueron condenados a morir en el patíbulo debido al contenido subversivo de sus discusiones e ideas. Después de su condena, Dostoievski fue conducido al paredón y experimentó por breves instantes aquél «terror místico»¹⁸ que lo llevaría a cambiar su forma de percibir la vida y aquello que podía considerarse importante dentro de la misma. En una carta a su hermano Mijaíl escrita justo después de la puesta en escena de su ejecución y la posterior conmutación de la misma por el exilio siberiano y los trabajos forzados, Dostoievski menciona que una vez vivida esa experiencia de sentir que sólo le restaban cinco minutos antes de una muerte segura, en su alma no quedaba ningún rastro de resentimiento o rencor sino que más bien sentía una pode-

¹⁷La conversión de Dostoievski al ateísmo y el abandono de su religiosidad de infancia se debió en gran medida a la influencia que ejerció sobre él el crítico literario V. G. Belinski. Cfr. J. Frank, *Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821-1849*, pp. 182 y 191.

¹⁸El «terror místico» experimentado por el escritor cuando tan sólo lo separaban pocos minutos de la muerte fue similar a aquel terror que llegó a sentir con anterioridad durante sus ataques nerviosos y que lo acompañaría durante toda su vida. Esta sensación mística lo llevaría a buscar una respuesta al sentido de la vida más allá de la mera perspectiva social y material, perspectiva que hasta entonces había sido la única que había llamado su atención. Cfr. Joseph Frank, *Dostoevsky. The Years of Ordeal, 1850-1859*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, pp. 58-60.

rosa inclinación a abrazar a todos sus conocidos, incluso si éstos le habían infligido algún mal en determinado momento¹⁹. Este sentimiento de fraternidad, perdón y amor ya no lo abandonaría nunca y sería la base de todas las ideas que desarrollaría a lo largo de todas sus obras.

Esa experiencia vivida por Dostoievski después de su participación en las actividades subversivas realizadas por el círculo de Petrashevski y la consecuente condena que sufrió por ellas lo llevaron a cambiar radicalmente de ideas. Después de su contacto - primero en el círculo de Belinski y más tarde en el de Petrashevski - con aquellos defensores de las ideas nihilistas y de su inmersión en dicha ideología, el escritor ruso concluyó que las ideas defendidas por los que frecuentaban esos círculos no podían sostenerse y tan sólo conducirían a la anarquía total - con la violencia que la caracteriza incluida - y la falta de límites para el actuar humano. El escritor, como fiel representante de la generación de nihilistas de los años cuarenta, buscaba alcanzar cambios reales y positivos mediante su adhesión a la ideología en cuestión pero luego de su breve militancia en estos círculos descubrió que eso no sería posible y que, más bien, estos grupos a la larga sólo lograrían terminar con el respeto a la vida humana, cosa que él valoraba por encima de todas las demás cosas. Su experiencia de cercanía con la muerte llevó al escritor a percibir la fragilidad y fugacidad de la vida, percepción que lo hizo retornar a las enseñanzas religiosas de su infancia y retomar aquel mandamiento de amor al prójimo que hasta entonces había tenido tan abandonado.

Desde principios de los años cincuenta - cuando su periodo de militancia política con los grupos subversivos había llegado a su fin -, Dostoievski, al mirar a Occidente y todo lo que ahí sucedía, se convencía cada vez más que el nihilismo - ya fuera ruso u occidental - era algo que a la larga traería sólo cosas malas debido a la falta de límites inherente a éste. En su declaración para su juicio por el caso Petrashevski, al hablar de los acontecimientos que tenían lugar más allá de la frontera occidental de Rusia, menciona que todo el con-

¹⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 63.

tinente europeo «es teatro de un horrendo espectáculo. Se está representando un drama sin precedentes. El antiguo orden de cosas se está resquebrajando y cayendo en pedazos. Los principios más fundamentales de la sociedad pueden derrumbarse en cualquier momento [...]»²⁰. Debido a este resquebrajamiento que era consecuencia de la falta de principios que él percibía, el escritor se convenció por completo de abandonar las ideas nihilistas de los círculos culturales rusos - ideas fuertemente influenciadas por el socialismo utópico francés²¹ - y regresó a aquella religiosidad que sus padres le habían inculcado en la infancia, religiosidad que le dio no sólo la fuerza para soportar su exilio siberiano y reponerse de esa sensación de «terror místico» sino que también le permitió encontrar una solución para evitar aquel derrumbamiento de la sociedad que él veía como algo inmanente si no se abandonaban las ideas nihilistas y revolucionarias.

1.2. La religiosidad rusa

Dostoievski, al abandonar las ideas nihilistas que defendió en su juventud y por las cuales fue condenado a pasar muchos años en el exilio, abraza de nuevo aquella religiosidad exacerbada tan propia de su tradición y se vuelve un defensor acérrimo de las ideas cristianas como alternativa de salvación. Este apego a Dios como opción para resolver los problemas de este mundo es algo muy propio de los hombres de su tiempo y sociedad ya que éstos no creían que las bases de la vida burguesa en la que se encontraban inmersos estuvieran sólidamente fundadas y, por lo tanto, vivían siempre agitados por el presentimiento de una gran catástrofe. Al hablar de los escritores rusos

²⁰Citado en *Ibid.*, p. 37.

²¹Los representantes más sobresalientes de esta corriente del pensamiento fueron Charles Fourier (1772-1837) - quien criticó fuertemente a la nueva sociedad industrial capitalista y liberal -, y Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) - crítico de la Revolución Francesa y la violencia desatada por la misma, y defensor de un sistema socialista en el cual cada persona debía ser retribuída en función de sus capacidades -.

del siglo XIX, el crítico literario George Steiner menciona que éstos estaban obsesionados con la idea de Dios debido a que lo veían como un escape al declinante reino del hombre en el que se encontraban sumergidos. Estos escritores, entre ellos Dostoievski, «estaban poseídos por la idea de Dios y recorrían sus vidas como el camino de Damasco. El pensamiento de Dios, el enigma de su ser, se había apoderado de sus almas con cegadora e irresistible fuerza»²². Es justamente esta poderosa fuerza la que lleva a Dostoievski de regreso a sus antiguas creencias - las cuales nunca abandonó del todo²³ - y hace que el escritor les de desde entonces un papel fundamental para lograr la salvación del hombre no sólo en el más allá sino también en este mundo.

Para poder entender la obsesión religiosa propia de los literatos rusos decimonónicos debe comprenderse primero el mundo religioso en el que ésta se encontraba anclada: el cristianismo ortodoxo²⁴. La religión ortodoxa ha sido la religión oficial en Rusia desde el surgimiento de esta nación y ha ayudado a moldear la identidad nacional de la misma manera en que el catolicismo moldeó aquéllas de los países occidentales. Tras la división del Imperio Romano, la religión que se practicaba en cada una de sus capitales - Roma y Bizancio - continuó siendo la misma durante varios siglos hasta que, después de muchas disputas con respecto a los dogmas que la sostenían y a otras

²²George Steiner, *Tolstói o Dostoievski*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002, p. 246.

²³En sus apuntes para su obra *Los demonios*, el escritor menciona que la nación rusa es grande y poderosa porque cree y porque tiene ortodoxia. Dostoievski considera que los rusos aún no llegan a la decadencia porque la fe en la ortodoxia todavía no se quebranta, contrario a lo que ha sucedido, en su opinión, en los países de Occidente, los cuales ya no tienen fe en su religión. El nihilismo y los pensamientos de izquierda tan en boga en la Rusia de su tiempo, no habían llegado aún a resquebrajar del todo la fe ortodoxa de la nación, tal y como había sucedido en Occidente con el catolicismo. *Cfr.* Joseph Frank, *Dostoevsky. The Miraculous Years, 1865-1871*, Princeton University Press, New Jersey, 1997, p. 407.

²⁴Debe recordarse también que la doctrina de la Iglesia ortodoxa representaba la primera y prácticamente única fuente de inspiración filosófica para los pensadores rusos ya que su país y tradición carecían de la influencia del pensamiento grecorromano. Debido a esto, casi todas las ideas filosóficas - o las ideas expresadas en las obras literarias - se centran en la resurrección de Cristo, Dostoievski es un claro ejemplo de esta tendencia. *Cfr.* N. Karamzín, P. Chaadáev, et al., *Rusia y Occidente*, p. XIX.

cuestiones un tanto más políticas que religiosas, occidentales y orientales se separaron tras el Gran Cisma de 1054²⁵. Después de este acontecimiento, ambas tradiciones religiosas, pese a seguir caminos parecidos y apoyarse sobre muchos dogmas similares, se separaron por completo, alejando al mundo ortodoxo de Occidente casi totalmente. La religión ortodoxa, contrario a lo que sucedió con el catolicismo romano, pareció quedar petrificada en el tiempo ya que no abandonó nunca los dogmas originales que el cristianismo tuvo en un principio y tampoco conoció movimientos interiores que la obligaran a cambiar y a adaptarse a las circunstancias - como le ocurrió al catolicismo con los movimientos de Reforma y Contrarreforma, por ejemplo - debido al aislamiento geográfico en el cual se encontraba y, también, al poco desarrollo de ideas filosóficas ajenas a la religión que se dio en los países en los que se practicaba.

Aquellas características propias del cristianismo primitivo que la Iglesia católica reformó y dejó atrás continuaron latentes en la ortodoxia oriental. Esta Iglesia conservó un carácter más tradicional y místico que la romana²⁶; mientras que ésta última se concentró - incluso antes de la separación - más que nada en las definiciones dogmáticas y la unificación de todo el cristianismo que con éstas se obtendría y tuvo, por lo tanto, un carácter más activo, proselitista y social, la Iglesia oriental se centró sobre todo en los misterios de Dios y tuvo una actitud más contemplativa y mística, sin preocuparse

²⁵Una de las causas principales del Gran Cisma fue sobre todo política. Los Patriarcas de Oriente se negaron a reconocer la autoridad del Papa como obispo ecuménico, alegando que éste sólo podía considerarse como un «Primero entre sus iguales» y que, por lo tanto, no tenía mayor autoridad que los otros Patriarcas. Además de estas diferencias más políticas que religiosas, también existieron desacuerdos con respecto a los dogmas - los cuales se analizarán más adelante - que propiciaron una ruptura total que separaría a ambas Iglesias desde ese momento en adelante. *Cfr.* Jean Meyer, *La gran controversia. La iglesia católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*, Tusquets Editores, México, 2005, pp. 115-144.

²⁶Paul Evdokimov menciona incluso que la Iglesia ortodoxa, pese al progreso en su pensamiento teológico, sigue siendo idéntica a la Iglesia del VII Concilio Ecuménico (787), a la *Una Sancta* anterior al Gran Cisma. *Cfr.* Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, pp. 9-10.

mucho por alcanzar la uniformidad entre todas las confesiones cristianas²⁷. Además, el catolicismo tuvo también mucha influencia de las ideas filosóficas que siempre estuvieron presentes en el pensamiento Occidental, cosa que dio a esta confesión del cristianismo un carácter más racionalista²⁸, mientras que la ortodoxia, al no poseer esta influencia, nunca llegó a racionalizarse y continuó siendo siempre algo en lo que sólo se podía creer sin buscarle razones o demostraciones lógicas. Estas características propias de la ortodoxia son las que todos aquéllos educados en ella - como los grandes escritores rusos, por citar un ejemplo - siempre conservaron tanto en su personalidad como en su forma de ver y entender al mundo.

Al preguntarse por las diferencias entre ambos tipos de cristianismo, el historiador francés Jean Meyer, menciona las más notorias en el aspecto práctico:

pan ázimo, contra pan de levadura; reliquia en la piedra del altar, contra tela sobre el altar; celibato del clero, contra clero parroquial casado (pero monjes y obispos solteros); divorcio prohibido, contra divorcio permitido; «Filioque», contra nada o «per Filium»; purgatorio contra nada; primado jurídico de Roma, contra constitución sinodal, conciliar de la Iglesia; una Iglesia activista y proselitista, contra una contemplativa que celebra el esplendor litúrgico.²⁹

Sin embargo, estas diferencias, a pesar de ser más obvias que las disimilitudes dogmáticas, están menos relacionadas con la diferente cosmovisión que manejan ambas tradiciones cristianas que aquellas otras disparidades que resultan menos evidentes y algunas de las cuales también están incluidas en la lista de Meyer.

Entre las diferencias dogmáticas más importantes que separan a ambos cristianismos se encuentra la cuestión del *Filioque*. La palabra *Filioque* es un

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 371.

²⁸ Muchos de los teólogos occidentales llegaron incluso a dar argumentos para probar la existencia de Dios.

²⁹ J. Meyer, *La gran controversia*, pp. 225-226.

término latino propio de la liturgia que quiere decir «y del Hijo» y que se utiliza - en el catolicismo - para indicar la procedencia del Espíritu Santo. El telólogo ortodoxo Paul Evdokimov menciona, con respecto al *Filioque*, que

la Teología trinitaria latina, en cuanto método, *considera de entrada la naturaleza una*, para desembocar en las tres *personas: amans, amatus, amor*; una cierta metafísica de la esencia las hace aparecer como los modos de existencia de la única naturaleza. San Agustín hace ver la Trinidad en Dios antes que un Dios Trino. El Padre y el Hijo a una manifiestan la unidad que hace proceder al Espíritu Santo, y el *Filioque* separa a Occidente y Oriente. Los orientales *consideran primero las tres personas* e inmediatamente se remontan a la unidad de la naturaleza [...] ³⁰

Debido precisamente a esta concepción de las tres personas - el Dios Trino - como origen de la naturaleza, los orientales encuentran inaceptable la incorporación de la palabra *Filioque* a la liturgia, ya que esto significaría no sólo aceptar la palabra sino también el hecho de que la Trinidad ya no tiene un balance perfecto y, por lo tanto, sería también admitir que las obras del Espíritu Santo son inferiores a las del Padre y el Hijo.

Contrario a lo ocurrido con los orientales - quienes nunca han aceptado incorporar la palabra *Filioque* a la liturgia -, los católicos romanos agregaron esta palabra al símbolo de Nicea³¹, con lo cual quedó establecido - dentro del dogma de la Iglesia católica romana - que el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo. Los orientales no aceptaban que el Hijo pudiera también ser el origen del Espíritu Santo - para ellos, éste sólo podía provenir del Padre, de la divinidad misma, ya que así se seguía manteniendo el balance

³⁰P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 145.

³¹El símbolo niceno es una declaración dogmática en la cual se enlistan los contenidos de la fe cristiana. Debido a que el *Filioque* quedó incluido en esta lista, los ortodoxos - que no lo aceptaban - consideraron que los verdaderos dogmas del cristianismo habían sido traicionados, que la Iglesia romana era una hereje y, por lo tanto, comenzaron a distanciarse de ella, alejamiento que tuvo su culminación cuando la adición de la cláusula del *Filioque* fue impuesta por Roma a toda la cristiandad.

en la Trinidad - por lo que se negaron a aceptar este vocablo dentro del dogma y continuaron practicando la liturgia como lo habían hecho hasta entonces, es decir, sin agregar este término o, a lo mucho, agregando otro diferente - *per Filium* - para indicar que el Espíritu Santo procedía del Padre, a través del Hijo, pero nunca también del Hijo por sí mismo. Cuando finalmente la adición del *Filioque* fue aceptada por Roma - en el siglo XI - y su uso en la liturgia fue difundido a lo largo de todos los países en los cuales se practicaba la fe católica, los ortodoxos consideraron que eso constituía una herejía y se separaron mucho más - dogmáticamente - de la Iglesia romana³².

Además de esta cuestión del origen del Espíritu Santo, otra de las grandes diferencias dogmáticas entre católicos y ortodoxos es su percepción tanto de la idea de Dios como del hombre mismo. En cuanto a la idea de Dios, los occidentales lo perciben como esencia y existencia, por lo que

Dios *es lo que tiene*, lo que fluye lógicamente de la simplicidad absoluta del principio, prohíbe separar la esencia de las energías. Desde esta perspectiva, la finalidad de la vida cristiana no puede ser otra que la *visio Dei per essentiam*. Al excluir todo modo de compenetración de las esencias divina y humana, el *tertium non datur*, es decir, la deificación se declara imposible. El hombre está ordenado a la beatitud y todo tiende en él hacia la gracia de la *visio beata*.³³

Así pues, al no poder separar la esencia de Dios de sus energías, todo lo que tenga que ver con éstas últimas - como la gracia divina, por ejemplo - está inexorablemente ligado a la esencia. Toda comunión con las energías de Dios es también comunión con Él mismo. Los occidentales tienen como su máxima aspiración alcanzar a Dios - poder verlo - porque sólo así pueden comulgar con Él, participar de su gracia y, de esta manera, pueden también estar seguros de que han llegado a su Reino. Contraria a esta idea, los orientales consideran que esa *visio beata* a la que los católicos tanto aspiran, es

³²J. Meyer, *La gran controversia*, pp. 109-111.

³³P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 99.

algo que no puede suceder en este mundo ya que la esencia de Dios siempre permanece como algo trascendente y, por lo tanto, nadie puede conocerla - esta esencia, a Dios mismo - sin morir. Las energías divinas - la gracia, principalmente -, por otro lado, son para los ortodoxos una parte inmanente de la divinidad debido a que éstas pueden disociarse de la esencia - siempre trascendente - y, por lo mismo, los hombres pueden comulgar con ellas sin necesidad de la *visio beata* y, también, sin participar en la esencia de Dios³⁴.

De esta misma idea acerca de la compenetración de las esencias divina y humana surge la idea del hombre propia del cristianismo ortodoxo. Para el Oriente cristiano, Dios no es algo que esté por encima del hombre sino que, más bien,

Dios es sujeto, está dentro del hombre. Ahí Dios baja hacia el hombre, y éste recibe a Cristo en su interior. En la espiritualidad ortodoxa el hombre no se eleva hacia Dios, sino que se abre ante Él. [...] la actividad se dirige hacia adentro, hacia la iluminación y divinización de la naturaleza humana y no hacia el exterior [...]³⁵

Debido precisamente a que la deificación de la humanidad es algo posible para la tradición oriental cristiana, la teología ortodoxa no considera que la naturaleza del hombre se encuentra irremediablemente esclavizada por el mal - como lo considera la teología católica en la doctrina del pecado original -, por lo que el pecado se ve como algo nocivo y es considerado como una mácula en la imagen de Dios - el hombre - pero no puede por sí mismo privar a los seres humanos de su nobleza original, nobleza que poseen por el hecho de ser la imagen de Dios en el mundo³⁶.

³⁴*Ibid.*, p. 29.

³⁵Nikolay Berdiaev, «La cuestión de Oriente y Occidente en el pensamiento religioso de Vladimir Soloviev» en Marcelo López Cambronero y Artur Mrówczyński-Van Allen, *La idea rusa. Entre el anticristo y la Iglesia. Una antología introductoria*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009, pp. 208-209.

³⁶El teólogo ortodoxo Ernst Benz menciona que esta idea de el hombre como imagen de Dios tuvo tal poder en el mundo ortodoxo que la idea del pecado original nunca pudo

Evdokimov menciona, con respecto a la idea del hombre, que la diferencia entre el concepto de *imagen* que se maneja en el Oriente y Occidente cristianos es muy importante ya que ésta disimilitud es la que crea concepciones distintas del hombre. El teólogo ortodoxo menciona que

«la imagen» en cuanto es medio de conocimiento ofrece dos métodos posibles: uno ascendente y otro descendente. Cuando un san Agustín escudriña el alma humana y, de la imagen grabada en ella, se remonta a la concepción de Dios, reconstruye a Dios con lo que encuentra en el espejo de lo humano [...] En cambio, un san Gregorio de Nisa, afianzado en el principio de conformidad, parte de Dios, del *prototipo* para captar el *tipo* y definir la esencia del hombre en cuanto imagen del Existente. Con lo divino «estructura» al hombre.³⁷

Esta teología del hombre - como Evdokimov mismo la llama - propia de la tradición cristiana oriental hace casi imposible, como se mencionó anteriormente, la percepción del hombre como un ser hundido en el pecado. De esta manera, el Oriente ortodoxo - en contraste con el Occidente católico - no considera que el hombre haya caído a un pecado irredimible y que antes de esta caída se encontraba en un estado de perfección al que nunca podrá regresar; el hombre, por el contrario, no fue perfecto nunca sino que llegó a la vida terrenal aún imperfecto y sin terminarse de formar debido a que posee la imagen de Dios - de ahí sus características divinas -, pero no su semejanza. El hombre es así un ser que posee una divinidad de la cual ningún pecado puede privarlo pero que no es semejante a Dios, no ha sido ni será nunca un ser perfecto pero sí es perfectible, por lo que su vida en este mundo debe consistir en evadir el pecado y tratar de alcanzar siempre la perfección de la divinidad³⁸.

instituirse de forma tan categórica en Oriente como sucedió en Occidente. El hombre, pese a ser un pecador, no puede nunca perder esa imagen divina que hay en él. *Cfr.* J. Frank, *Dostoevsky. The Years of Ordeal 1850-1859*, pp. 147-148.

³⁷P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 61.

³⁸*Cfr.* Joseph Frank, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton University Press, New Jersey, 1988, p. 308.

Dado el carácter perfectible del ser humano y la misión de perfeccionamiento que éste tiene en el mundo, los ortodoxos no conciben, en su teología, un lugar como el purgatorio, lo cual representa otra gran diferencia dogmática con respecto a la religión católica. Evdokimov menciona que

según la enseñanza ortodoxa, aunque la existencia que media entre la muerte y el juicio final puede llamarse *purgatorio*, éste no es un *lugar*, sino un *estado* intermedio de purificación. [...] El sentido jurídico de la satisfacción en la Teología de la redención [...] siempre ha sido una cosa extraña para Oriente. Incluso el aspecto penal y satisfactorio del estado de penitencia (en el sacramento de la confesión ahora y después de la muerte) y la devoción al Sagrado Corazón (basada en el mismo aspecto expiatorio). Es una concepción completamente diferente de la soteriología.³⁹

Mientras que Occidente basa la salvación en una expiación de los pecados que se da en otro lugar diferente a este mundo, para Oriente dicha expiación debe darse en la vida misma - vida, que, como ya se mencionó, es siempre perfectible sin alcanzar nunca totalmente el estatuto de divinidad - o, incluso, en ese estado intermedio mencionado por Evdokimov que no necesariamente representa un lugar entre el cielo y el infierno y cuya superación depende de cada persona y no de los méritos o falta de ellos de los otros. En las obras de Dostoievski, como se observará más adelante, se percibe muy claramente esta idea de expiar los pecados en este mundo. Todos sus protagonistas, de una u otra manera, llegan siempre a ese estado de purificación en vida que los hace arrepentirse de sus pecados anteriormente cometidos y los libera de la carga que éstos han puesto sobre ellos; los protagonistas de sus grandes novelas alcanzan la salvación al volver a la ortodoxia y al limpiar así la mancha que han puesto sobre sí mismos.

La idea de la incompletud y perfectibilidad del hombre también lleva a la tradición ortodoxa a reconocer y aceptar la existencia del mal como algo

³⁹P. Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 360-361. La soteriología se refiere a la doctrina referente a la salvación en el sentido de la religión cristiana.

necesario para el mundo, algo sin lo cual el bien no puede tampoco existir, porque sólo gracias a la existencia de la maldad el hombre puede luchar - a través de la bondad - por vencer su propensión a ella. En Oriente - particularmente en Rusia - el problema del mal «siempre perteneció intrínsecamente a la visión universal y escatológica de la historia de la humanidad y, dentro de ésta, a la interpretación de la experiencia óptica de cada hombre como parte integral, central, del plan de salvación de todo el universo»⁴⁰. En sus enseñanzas, san Tijón de Zadonsk⁴¹ menciona que la humanidad debe agradecer la existencia del infortunio, la tentación y también el sufrimiento ya que sólo a través de ellos los hombres pueden llegar a percibir y conocer todo el mal que hay en sus almas y sólo luchando contra este mal interior los seres humanos pueden asimismo llegar a apreciar verdaderamente el valor y significado de su existencia. El bien, tan deseado por todos los hombres, sólo puede alcanzarse, según san Tijón y el mismo pensamiento ortodoxo, a través de una expiación que a su vez puede darse únicamente si se conoce el verdadero mal que habita dentro de cada persona. Dostoievski, hombre fervientemente religioso, vio en las enseñanzas de este hombre santo lo que él - como muchos otros pensadores rusos también lo hicieron - considero como «el punto de vista ortodoxo», el cual tiene que ver con el sufrimiento y el conocimiento del mal y el papel que éstos juegan dentro de la vida humana⁴².

Otro aspecto importante de la tradición ortodoxa es su reflexión acerca del tema de la libertad. Esta tradición - al estar privada de la reflexión filosófica en torno a la idea de Dios - no considera jamás a la divinidad como causa primera sino simplemente como Creador, cosa que deja a la libertad humana - tan importante para Dostoievski y para los demás pensadores rusos - fuera de cualquier principio de causalidad mecánica⁴³. Berdiáiev, al igual que Ev-

⁴⁰ Artur Mrówczyński-Van Allen, «La idea rusa y su interpretación» en M. López Cambronero y A. Mrówczyński-Van Allen, *La idea rusa*, p. 272.

⁴¹ Santo de la Iglesia ortodoxa cuyas ideas influyeron mucho en las de Dostoievski.

⁴² Cfr. J. Frank, *Dostoevsky. The Miraculous Years, 1865-1871*, p. 377.

⁴³ Cfr. P. Evdokimov, *Orthodoxia*, p. 296.

dokimov, considera que la formación religiosa del pueblo ruso le otorga a éste mayor libertad de espíritu de la que pueden poseer los pueblos occidentales educados bajo la tradición cristiana ya que, cómo él mismo lo menciona,

el racionalismo, el pecado mortal de Occidente, ya está presente en el catolicismo; en la escolástica católica se puede encontrar el mismo racionalismo y el mismo poder de la necesidad que en el racionalismo europeo de los tiempos modernos, en la filosofía de Hegel y en el materialismo. Rusia, que desfallece con el régimen despótico de Nicolás I, debe descubrir a Occidente el misterio de la libertad, ya que está libre del pecado de racionalismo que pone las cadenas de la necesidad [...]. En el fondo del alma del pueblo ruso se haya una libertad de espíritu mayor que la de los más libres e ilustrados pueblos occidentales.⁴⁴

Esta mayor libertad de espíritu se debe precisamente al hecho de que en Oriente, como ya ha sido mencionado anteriormente, la tradición filosófica no se alejó nunca de la idea de Dios ni buscó secularizarse o explicarse lógicamente. En el Oriente cristiano, contrario a lo que sucedió en Occidente, la Razón nunca tuvo un papel tan importante y, por lo tanto, fue innecesaria para darle validez a la tradición religiosa. El hecho de que ni la tradición religiosa ni la concepción del hombre se encuentren supeditados al poder de la Razón y la deducción lógica le otorgó al hombre cristiano oriental una mayor libertad de espíritu y evitó que las cadenas de la necesidad tan presentes en Occidente lo alcanzaran y sometieran. El hombre, en la teología oriental, se erige así como imagen no sólo de la divinidad sino también de la libertad divina - libertad que no se encuentra subyugada a nada externo - y que depende totalmente de la propia voluntad de los hombres⁴⁵.

Además de las diferencias religiosas ya mencionadas, la ortodoxia rusa, en particular, posee otro rasgo que la distingue no sólo de las demás confesiones

⁴⁴ Cfr. N. Berdiáiev, «La idea rusa», pp. 267-268.

⁴⁵ Cfr. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, pp. 77-79. Esta idea de la libertad en el contexto del cristianismo ortodoxo será retomada en los capítulos siguientes, sobre todo en aquél en el que será descrita la propuesta ética de Dostoievski.

cristianas sino también de la misma ortodoxia en otros países: su carácter mesiánico nacional. Este mesianismo nacional propio de los rusos siempre estuvo presente en la mentalidad de este pueblo pero tuvo su expresión más acertada durante el siglo XV, época en la que el monje Filoteo elaboró su teoría de Moscú como Tercera Roma. Según esta teoría, después de la caída de Bizancio, Rusia había quedado como único imperio que aún conservaba el verdadero cristianismo, la ortodoxia, por lo que este pueblo tenía la misión de conservar viva, por sí mismo, la auténtica fe ortodoxa, cuya pureza el resto del mundo había traicionado desde hacía mucho tiempo. Esta idea mesiánica, según Berdiáiev, «ha quedado impresa en el pueblo ruso en el curso de los tiempos, a través de las metamorfosis, y, en particular, durante la terrible crisis que produjo el cisma del siglo XVII»⁴⁶; así mismo, dicha idea de Rusia como salvadora del verdadero cristianismo también puede verse presente de nuevo, en el siglo XIX, en las ideas de los escritores y pensadores de esta nación. A causa de este carácter mesiánico con el que el pueblo ruso se percibía a sí mismo, la ortodoxia en este país tuvo una influencia mucho más marcada en la vida social de la que tuvo en el resto de los países con el mismo credo religioso.

Las diferencias entre católicos y ortodoxos - así como algunas entre los mismos ortodoxos - descritas anteriormente son las que dan forma a la tradición en la que Dostoievski se encuentra inmerso. Desde su surgimiento como nación, los rusos abrazaron a la ortodoxia como su fe y construyeron su existencia y pensamiento alrededor de ella, incluso aquel pensamiento - como el nihilismo, por dar un ejemplo - que parecía alejarse de la tradición religiosa está, para los rusos, siempre fuertemente influenciado por ella. Berdiáiev menciona que la forma religiosa particular de dicho pueblo

lo ha marcado con rasgos muy particulares: ascetismo, dogmatismo, facultad de soportar el sufrimiento y el sacrificio en nombre de una

⁴⁶ Cfr. N. Berdiaev, *El cristianismo y el problema del comunismo*, p. 73.

fe, cualquiera que sea; en fin, la inclinación a lo trascendente, que tan pronto se expresa en la creencia en la eternidad, en el otro mundo, como también en un porvenir realizado en este mundo [...] Pero en razón de su formación dogmático-religiosa, los rusos no cesan jamás de ser ortodoxos, ortodoxos heréticos, o apocalípticos o nihilistas. Ortodoxos lo son hasta en el siglo XVII, cuando se hacen cismáticos, viejos creyentes, o en el XIX, cuando se convierten en revolucionarios.⁴⁷

Esos rasgos de carácter tan propiamente rusos y, según Berdiáiev, siempre relacionados con la fe religiosa son los que pueden verse reflejados tanto en la crítica de Dostoievski a su sociedad como en la propuesta que él hace para superar la crisis que le tocó vivir. Los personajes emblemáticos de este escritor tampoco cesan nunca de ser ortodoxos; algunos de ellos - los nihilistas, a quienes Dostoievski utilizará para describir las ideas que criticará tenazmente - serán siempre los que buscan alejarse de Dios, liberarse de Él para poder darle un lugar más privilegiado a la vida material o racional; por otro lado, el resto de sus personajes - aquéllos a los que el escritor utilizará para darle voz a sus ideas sobre la salvación - serán los que nos inviten siempre a volver a Dios para así, mediante su gracia, poder alcanzar la salvación que todos anhelamos y que parece alejarse cada vez más de nosotros.

⁴⁷N. Berdiaeff, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, p. 12.

Capítulo 2

Contexto filosófico de la obra de Dostoievski

Hija mía, decía la Razón a la Verdad, creo que éste es nuestro reino que bien podría comenzar después de nuestra larga prisión. [...] Ya veis que todas las cosas tardan: había que pasar por las tinieblas de la ignorancia y de la mentira antes de volver a vuestro palacio de luz, del que fuisteis expulsada conmigo durante tantos siglos.

Voltaire

Además del contexto sociopolítico e ideológico de la Rusia del siglo XIX, para comprender la obra de Dostoievski - y sobre todo poder abordarla desde una perspectiva filosófica - también es importante definir algunos conceptos filosóficos a los que el escritor alude constantemente a lo largo de todos sus escritos. Los conceptos más significativos a los que Dostoievski hace alusión - ya sea de manera directa o indirecta - son el de *racionalismo* y el de *libertad*. Estos dos conceptos resultan fundamentales para comprender, en primer lugar, aquello que el escritor critica tan tenazmente y, más adelante, son también una parte clave para entender la propuesta que hace para salir de la crisis social y cultural en la que la sociedad de su tiempo se sumerge ca-

da vez más. En el presente capítulo se definirán brevemente estos conceptos para más tarde poder comprender cabalmente las ideas del escritor ruso que se relacionan con ellos.

2.1. La Razón ilustrada y su decadencia

En un inicio, la Ilustración fue concebida, tal y como el filósofo alemán Immanuel Kant la describe, como «la salida del hombre de su culpable minoría de edad»¹, como el movimiento que ayudaría a alcanzar aquel momento en el cual los hombres comenzarían a hacer uso de su propio entendimiento de manera independiente y, en consecuencia, podrían dejar atrás a la ignorancia - y sobre todo a la barbarie que, según los ilustrados, era una consecuencia de esa incomprensión del mundo - que había caracterizado a la humanidad a lo largo de tantas épocas. Durante todo el tiempo que la humanidad se encontró sumida en la ignorancia y la destrucción, «la Razón se escondía en un pozo junto con la Verdad, su hija. Nadie sabía dónde estaba ese pozo; y de haberlo sospechado, habrían bajado a él para degollar a la hija y a la madre»². Después de siglos de huir y esconderse, la Razón vuelve a instaurarse en el mundo de los hombres - durante la Ilustración - para erigir su reino, reino que pretende poner fin a todo el sinsentido y la destrucción que habían caracterizado a la humanidad. El advenimiento del reino de la Razón representó, para los hombres del siglo XVIII, la llegada de una nueva época que se distinguiría por ser iluminadora, civilizada y, principalmente, humana; atrás quedarían todos esos años - e incluso siglos - de exterminio desmedido y de dominación violenta, el hombre sería finalmente humanizado gracias al poder y la fuerza de su entendimiento ya que éste haría posible la convivencia

¹Immanuel Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?» en *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 63.

²Voltaire, «Eloge historique de la Raison» en *Romans et comptes*, Bibliothèque de la Pléiade, Burges, 1930, p. 512. La traducción es nuestra responsabilidad.

armoniosa entre los hombres y también propiciaría el respeto por el orden establecido³.

Debido a ese afán por sacar al hombre de la barbarie y convertirlo en un ser ilustrado - es decir, en un ser completamente emancipado -, el gran objetivo de la Ilustración, desde sus inicios en el siglo XVIII, siempre fue «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia»⁴. Para poder alcanzar esa meta, los ilustrados instauraron a la Razón como soberana, la sacaron de aquel pozo en el que había estado escondida, y le otorgaron la tarea de describir al mundo de una manera lógica con el fin de quitarle ese lado mítico, divino e inexplicable y poder también así hacerlo comprensible para los hombres, convertirlo en algo humano⁵. La fe en la Razón como aquello que salvaría a los seres humanos de su propia crueldad y barbarie era, para los ilustrados, algo casi incuestionable; Kant mismo consideraba que su época era una de ilustración - más que una ya ilustrada - y que a pesar de que aún faltaba mucho para llegar a ese periodo en el cual el entendimiento sería el único conductor y rector de los hombres, este momento sería alcanzado sin lugar a dudas debido a que «los obstáculos para una ilustración general, o para la salida del hombre de su culpable minoría de edad son cada vez menos»⁶.

Kant estimaba - al igual que muchos otros filósofos ilustrados - que la

³En el prólogo escrito en 1967 a su obra *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer describe las características que los ilustrados pretendían que la Razón tuviera así como las funciones que ésta tendría dentro de la vida humana. Cfr. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 39.

⁴Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 59.

⁵Este intento por desencantar y humanizar a la naturaleza también tenía como objetivo, según Horkheimer y Adorno, ponerla al servicio del hombre - contrario a lo que sucedía en periodos anteriores al de la Ilustración en los cuales el hombre estaba completamente a merced de la naturaleza - para que así éste se convirtiera en el dominador del mundo y pudiera no sólo entenderlo sino también disponer de él. Cfr. *Ibid.*, p. 60.

⁶I. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», pp. 69-70.

Ilustración traería a los hombres tan sólo cosas buenas y alejaría de ellos ese aspecto bárbaro, mítico y supersticioso pero, pese a esta confianza, las consecuencias reales de este proceso distaron mucho de ser lo que los pensadores del siglo XVIII tenían en mente. Menos de dos siglos después de que los filósofos ilustrados instauraran a la Razón como soberana del mundo y como guía de los hombres, «la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una total calamidad»⁷. La calamidad de la que hablan los filósofos alemanes Max Horkheimer y Theodor W. Adorno consiste principalmente en el fracaso de la función humanizadora del proyecto ilustrado y también en el hecho de que éste se instituyera, casi desde sus inicios, como una nueva forma de dominio y opresión. En su obra *Dialéctica de la Ilustración*, estos dos pensadores mencionan que la falsedad de la Ilustración

no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. [...] La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico.⁸

De esta forma, en su afán por hacer al ser humano invulnerable ante el incomprensible misticismo, la Ilustración se traiciona a sí misma al instaurar un orden en el cual todo está ya decidido y al cual deben ajustarse tanto la naturaleza como los hombres mismos para poder aspirar a esa convivencia armoniosa tan anhelada por Kant y los demás filósofos del siglo XVIII⁹.

⁷M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

⁸*Ibid.*, p. 78.

⁹Horkheimer y Adorno consideran que esta reducción del mundo a un mero orden matemático trae también como consecuencia la eliminación del proceso independiente del pensamiento que los ilustrados pretendían defender - y ahí es donde radica la traición de la Ilustración a sí misma - porque éste se vuelve tan sólo un proceso automático más. La

No obstante, a pesar de esa aparente seguridad que la Ilustración brinda - y por la cual ha renunciado a su propia realización, como lo sostienen Horkheimer y Adorno¹⁰ -, ésta no logra alejarse del todo del misticismo y la superstición que pretende dejar atrás ya que «toda idea filosófica, ética y política tiene, cortado el nudo que la vinculaba a sus orígenes históricos, una tendencia a convertirse en el núcleo de una nueva mitología»¹¹; así, la Ilustración se convierte ella misma en un mito fundador para una nueva forma de opresión y dominio y la Razón ilustrada se transforma en «un nuevo dios, [...] una fuerza llamada a oponer resistencia a cuanto no se manifieste como conforme»¹², es decir, a todo aquello que no se ajuste a ese nuevo orden que ella misma impone y que a la larga llevará a los hombres a una nueva época de barbarie y destrucción.

Aquella libertad del pensamiento que Kant consideraba como característica definitoria de la Ilustración se vio anulada en la práctica debido a que este proceso histórico - contrario a lo que el filósofo de Königsberg pensaba - se deshizo de los mitos sobre los que el mundo se encontraba establecido sólo para colocarse como la base de otra mitología, la cual - al igual que la que erradicó - tampoco permitiría que el hombre pensara libremente y que además lo conduciría poco a poco a un mundo de dominación científica y, sobre todo, totalitaria¹³. La razón se vuelve así un mero instrumento más - el instrumento de la era moderna -, se convierte en razón instrumental. Esta razón instrumental - descrita sobre todo por Horkheimer - es una que no

idea kantiana de que la Ilustración significaría no requerir de ningún guía externo para utilizar el propio entendimiento no llega a realizarse. *Cfr. Ibid.*, p. 79.

¹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 94. Horkheimer sostiene además que la intención propia y originaria de la razón se ha visto frustrada desde su instauración como herramienta de dominio del hombre sobre la naturaleza. *Cfr. M. Horkheimer, Crítica de la razón instrumental*, p. 179.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² *Idem.*

¹³ Horkheimer y Adorno mencionan que la Ilustración es totalitaria debido precisamente al hecho de que busca encuadrar todo dentro del mundo científico y, además, por ser ella misma la poseedora de la verdad, no permite que nada se salga de sus reglas o le ofrezca resistencia. *Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, Dialéctica de la Ilustración*, p. 62.

tiene límites y que, por lo mismo, se encuentra presente en todos los ámbitos de la vida humana. La Razón ilustrada, al devenir instrumental, se vuelve una herramienta de dominio - como antaño lo había sido la fe - y, como ya se mencionó, le quita a los hombres la libertad y espontaneidad que había resultado tan importante para los primeros filósofos ilustrados.

Siglo y medio después del inicio de la Ilustración - con la Razón ilustrada como su guía -, al observar las funestas consecuencias que ésta ha tenido, Horkheimer y Adorno concluyen que este movimiento, contrario al objetivo humanizante que Kant le atribuyó, sólo ha tenido como consecuencia el establecimiento de una era de destrucción y regresión que afecta a todos los ámbitos de la vida de los hombres y que hunde a la humanidad de nuevo en la barbarie¹⁴. Esta regresión de la sociedad a estados primitivos que entrañan violencia y opresión llega a Europa, sin lugar a dudas, a principios del siglo XX, pero, como se mostrará más adelante¹⁵, en la Rusia descrita por Dostoievski pueden encontrarse ya indicios del decaimiento de la civilización¹⁶, decadencia que más tarde llevará al país del escritor a una violenta revolución y al régimen opresor que ésta tuvo como consecuencia. Al hacer el análisis de su época y de las ideas que se encuentran en mayor apogeo en la sociedad, el escritor ruso, como se verá en el siguiente capítulo, llega a algunas conclusiones similares - aunque no del todo idénticas puesto que no es él mismo un filósofo y, además, no cuenta tampoco con todos los elementos teóricos necesarios todavía - a las que serán planteadas más adelante tanto por Adorno y Horkheimer como por algunos otros filósofos críticos de la Ilustración y del proceso de construcción del mundo moderno que ésta significó.

¹⁴*Ibid.*, pp. 88-90.

¹⁵La crítica de Dostoievski al racionalismo será discutida en el siguiente capítulo.

¹⁶En su obra sobre Dostoievski, Berdiáiev menciona que ya desde su época, el escritor comprendió el movimiento espiritual que se estaba desarrollando en Rusia y las consecuencias prácticas que éste traería más tarde, como por ejemplo la revolución socialista. *Cfr.* Nikolay Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2008, pp. 143-144.

2.2. La libertad responsable de Kant

Al inicio de su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant menciona que el objetivo de la misma es elaborar una filosofía moral pura que esté libre de consideraciones empíricas ya que ésta es la única forma en que pueden postularse leyes morales que resulten válidas para todos los seres racionales. El filósofo alemán menciona que

todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta [...] que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura [...]¹⁷

Es en esta búsqueda de leyes universales que regulen la conducta moral de los hombres que el filósofo de Königsberg llega no sólo al postulado del imperativo categórico sino también al de la autonomía de la razón y, por ende, al de la libertad.

Para poder llegar a hablar de la autonomía de la razón y de la libertad, Kant distingue en primer lugar las acciones humanas de aquello que es determinado por la naturaleza. Para establecer esta distinción, comienza hablando de la razón y del objetivo de la vida racional: la felicidad. Según él, las acciones de los hombres no pueden ser consideradas como determinadas por las leyes naturales¹⁸ porque éstos están dotados de razón y es ella la que

¹⁷Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, p. 109.

¹⁸Es precisamente por esta falta de determinación natural de las acciones humanas que Kant busca encontrar leyes morales que puedan regir el comportamiento de los hombres bajo cualquier circunstancia y no meramente por la utilidad que ciertas acciones puedan reportar a quien las realiza. Las leyes naturales no pueden gobernar sobre las acciones humanas - porque si lo hicieran todo estaría determinado y el hombre no podría ser considerado como libre y autónomo - pero es necesario encontrar leyes que sí puedan hacerlo - y que tomen en cuenta a la voluntad de los hombres - para no caer ni en el determinismo ni en un relativismo moral en el que todas las acciones sean válidas según la utilidad que se pueda alcanzar mediante ellas. *Cfr. Ibid.*, pp. 125-127.

funge como rectora de sus acciones; debido a esto, considera que

si en un ser que tiene razón y una voluntad su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto [...] y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza [...], pero no para someter su facultad de desear a aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente en el propósito de la naturaleza [...], la naturaleza misma habría asumido no sólo la elección de los fines, sino también de los medios, y habría confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al instinto.¹⁹

Kant concluye así que la naturaleza y la necesidad que ésta impone con sus leyes no pueden ser las rectoras de las acciones humanas - porque entonces la existencia de la razón no tendría ningún sentido - y que, por lo tanto, el hecho de alcanzar la felicidad depende enteramente de la razón y de las elecciones que los seres humanos realicen con ella, es decir, de la voluntad.

La voluntad es, para el filósofo alemán, algo propio de los seres racionales y, cuando es buena, es además la única cosa que puede ser tenida por buena sin restricción debido a que es ella la que da su carácter - bueno o malo - a los demás talentos del espíritu²⁰ y es también la única que puede llevar a los hombres a alcanzar la felicidad. Kant sostiene además que la buena voluntad debe considerarse siempre como buena en sí misma, es decir, «no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto sino únicamente por el querer [...] la utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor»²¹. De esta manera, la buena voluntad se erige - en la

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 117.

²¹ *Ibid.*, p. 119.

búsqueda kantiana de leyes morales aplicables para todos los seres racionales - como el bien sumo y como el único camino que puede llevar a los hombres a alcanzar la felicidad. Sin embargo, para que la voluntad pueda ser buena - y pueda por lo tanto llevar a los hombres a la plena felicidad - es necesario introducir el concepto de *deber*²², concepto que contiene dentro de sí el de la buena voluntad y el cual es expresado en el imperativo categórico²³.

Después de definir al imperativo categórico, Kant continúa su disquisición sobre la ética y la forma en la que pueden establecerse leyes morales que sean válidas para todos los seres racionales. Este filósofo considera que el fundamento de dicho imperativo - y, por lo mismo, la base para que la voluntad pueda ser considerada como buena - reside en la idea de que exista un fin considerado siempre sólo como fin en sí mismo y no únicamente como medio para alcanzar algún otro fin ya que los fines son los que sirven a la voluntad para autodeterminarse, para decidir qué camino debe tomar y, en consecuencia, son los que la llevan a actuar de una u otra manera. Aquellos fines que pueden ser utilizados también como medios - es decir, los fines relativos - no pueden servir de base al imperativo categórico debido a que no poseen un valor absoluto, el valor que se les da depende siempre del fin último que se pretende alcanzar mediante ellos²⁴. No obstante, hay un fin en sí mismo que siempre debe ser considerado como tal: el hombre. Kant menciona que

el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella

²²Kant describe al deber como «la necesidad de una acción por respeto a la ley», es decir, considera que se actúa por deber y conforme a éste si se realizan las acciones que manda la ley a pesar de que nuestra inclinación nos lleve a desear actuar de otra forma. *Cfr. Ibid.*, p. 131.

²³Para Kant, el imperativo categórico es aquél sobre el cual deben estar basadas las leyes morales si éstas pretenden ser válidas para todos los seres racionales y bajo todas las condiciones. Este imperativo dice lo siguiente: «obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal». *Cfr. Ibid.*, p. 173.

²⁴Kant considera que estos fines relativos sólo sirven de base para los imperativos hipotéticos. *Cfr. Ibid.*, p. 185.

voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*.²⁵

Este hecho de considerar al hombre - o la naturaleza racional, en general - como fin en sí mismo es no sólo el fundamento de una ley práctica universal sino que también le da a la voluntad su carácter autónomo, condición que resulta necesaria para poder considerar la existencia de la libertad de las acciones humanas.

La autolegislación de la voluntad - es decir, su autonomía - es lo que permite que los seres humanos sean por sí mismos los creadores de leyes - las leyes prácticas universales que rigen las acciones de los seres racionales - y, por lo tanto, evita también que éstos se encuentren atados a la necesidad propia de la naturaleza; pero al mismo tiempo, debido al imperativo categórico y a la idea de los fines en sí mismos, les proporciona una ley moral universal que no permite caer en un relativismo en el cual todas las acciones están permitidas. Kant menciona que, anteriormente,

se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora.²⁶

Es este sometimiento únicamente a su legislación propia lo que permite que los hombres - a pesar de sí estar atados a ciertas leyes que deben regir sus acciones y su conducta moral - sean libres, elemento que resulta fundamental no sólo para poder separar a las acciones humanas del reino de la naturaleza y su necesidad sino también para que sea posible establecer un principio universal de la moralidad²⁷ que permita que los hombres asuman la responsabilidad de

²⁵ *Ibid.*, p. 187.

²⁶ *Ibid.*, p. 195.

²⁷ *Cfr. Ibid.*, pp. 235-237.

sus propias acciones y que también haga posible evadir el relativismo ético en el que cae el utilitarismo, el cual permite relizar cualquier acción - sin importar sus consecuencias o su costo -, ya sea buena o mala, siempre y cuando se obtenga un beneficio de la misma²⁸.

Kant concluye, casi al final de su estudio sobre las leyes morales, que la libertad es «la idependencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos»²⁹ y es, asimismo, un tipo de causalidad, es la causalidad propia de los seres racionales y, por lo tanto, éstos no pueden pensarse a sí mismos como carentes de ella. No obstante, según el filósofo alemán, a pesar de que la libertad permite que los seres racionales salgan del reino de la necesidad natural, ésta, al ser ella misma también causalidad, debe asimismo pensarse como sometida a ciertas leyes - las leyes morales - y, por lo tanto, no debe entenderse como aquella característica humana que les permite realizar cualquier acción, sin pensar en las consecuencias o en los costos de la misma, con tal de alcanzar un fin determinado. La libertad que Kant describe y defiende es una libertad responsable en la que los hombres mismos deben medir el alcance y las consecuencias de sus acciones para poder determinar si es válido - éticamente hablando - que las realicen o no.

La libertad kantiana sirve de base para comprender la reflexión hecha por Dostoievski con respecto a ese mismo tema ya que el escritor ruso comparte con el filósofo muchas de sus percepciones acerca de dicho concepto. Como se verá más adelante, para Dostoievski, la libertad es también algo que no se le puede arrebatar a los hombres - porque forma parte de su naturaleza - pero que debe regularse de cierta manera para evitar que los seres humanos caigan en un relativismo total que, en su opinión, siempre resulta destructivo. El escritor sostenía, al igual que Kant, que los hombres deben ser libres de

²⁸Este relativismo ético es precisamente el que lleva a Raskólnikov a cometer un asesinato: el personaje sólo está pensando en las buenas acciones que podrá realizar con el dinero que obtenga del crimen, no se detiene a pensar en que el asesinato es una acción reprochable sin importar si tiene buenas o malas consecuencias. Más adelante se analizará el caso de Raskólnikov con más detalle.

²⁹*Ibid.*, p. 235.

elegir la forma en la que desean actuar pero sin llegar al extremo de permitirse realizar cualquier acción nociva sólo para afirmarse como libres y creadores de leyes de conducta. En los capítulos posteriores se analizará tanto el concepto de libertad que Dostoievski criticó tan acérrimamente, como aquél que él mismo defendía y consideraba fundamental para que los hombres pudieran mantener su humanidad.

Capítulo 3

La marcha hacia el abismo: crítica de Dostoievski a los problemas de la modernidad

[...] soy un hijo del siglo, hijo de la incredulidad y de la duda: lo soy ahora y lo seré hasta la tumba. [...] En materia de duda ninguno me vence. No es como un niño que yo profeso a Cristo. ¡Mi *hosanna* ha pasado a través del crisol de la duda!

F. M. Dostoievski

El tema principal de las obras de Dostoievski es el hombre mismo. La naturaleza humana era un misterio para el escritor, misterio al que dedicó toda su vida e investigaciones. A lo largo de sus obras pueden observarse varios temas - sociales, religiosos, políticos, a veces también amorosos, etc. -, pero aquél que verdaderamente le interesaba era el del hombre y su naturaleza. Dostoievski se consideraba a sí mismo como un realista e incluso en una de sus cartas le menciona a su destinatario que a pesar de que algunos lo llaman psicólogo, ése no es un término correcto para referirse a él ya que más bien es un realista en el sentido superior porque lo que muestra son las hondu-

ras del alma humana¹. De igual forma, en una carta dirigida a su hermano Mijaíl, Dostoievski le menciona que, para él, «el hombre es un enigma [...] este misterio debe ser resuelto, y si dedicas toda tu vida a él, no digas que has desperdiciado tu tiempo; yo me ocupo de este enigma, porque deseo ser un hombre»². Es justamente ese deseo por ser un hombre y comprender cabalmente a sus congéneres lo que lo lleva a analizar la conducta humana y todo lo que ésta representa. Dostoievski realiza esta investigación con el fin de comprender por qué los hombres de su tiempo se encaminan cada día más hacia las tinieblas y, así, después de haber entendido el motivo de esta marcha hacia la nada y la destrucción, también poder ofrecerle a la humanidad una salida de esa obscuridad que el hombre mismo parece atraer cada vez más hacia sí mismo.

A lo largo de sus obras, Dostoievski critica principalmente dos corrientes de pensamiento - las cuales, en su opinión, son las responsables de la marcha del hombre hacia el abismo - que rigen la conducta humana presentes en la sociedad de su tiempo: el racionalismo y el nihilismo³. En este capítulo se describirá la crítica que el escritor hace de estas dos corrientes, siempre presentes en sus escritos. Para mostrar las implicaciones de dichas ideas que Dostoievski considera como sumamente nocivas para el hombre, nos valdremos de los personajes en los que el escritor describió acertadamente los peligros que estas dos maneras de entender el mundo representan para la preservación de la convivencia armónica entre los hombres. En primer lugar, analizaremos las ideas racionalistas que Dostoievski ataca y que están a favor de una total subordinación de los hombres a una instancia superior - como el Gran Inquisidor, por ejemplo - con tal de que éstos puedan evadir

¹ Cfr. F. M. Dostoyevski, *Obras Completas. Tomo III*, Editorial Aguilar, Madrid, 1975, p. 1627.

² Citado en J. Frank, *Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821-1849*, pp. 90-91. La traducción es nuestra responsabilidad.

³ Debe recordarse que el nihilismo que Dostoievski critica es más que nada el movimiento político y social que se desarrolló en Rusia en la época del escritor, el cual ya ha sido explicado en el primer capítulo de la presente investigación.

la terrible responsabilidad que les trae su propia libertad y así, sin ese peso, puedan finalmente llegar a ser felices. Estas ideas, como el escritor mismo lo menciona, son las que llevan al hombre a intentar afirmar su libertad a toda costa, es decir, a caer en las ideas nihilistas, las cuales, en las páginas de Dostoievski, llevaron a algunos de sus personajes más célebres a realizar actos criminales. El autor ruso nos demuestra, en una obra tras otra, que ni el racionalismo - el cual, en su opinión, cae en el determinismo muchas veces - ni la solución que se le ha dado en su tiempo al problema que éste genera - es decir, el pensamiento nihilista - resultan muy eficaces como formas de pensar para conducir la conducta humana ya que ninguno de ellos ha logrado sacar a la humanidad de la crisis en la que se encuentra sino que, por el contrario, sólo han logrado hundirla cada vez más en ella.

3.1. El Gran Inquisidor, defensor del determinismo

Desde el surgimiento del racionalismo, la confianza en la Razón como poseedora de la verdad y como guía para alcanzar la estabilidad, tranquilidad y armonía parecía ser casi infalible; la humanidad, aparentemente, se alejaba cada vez más de aquel salvajismo que otrora la había caracterizado y, al mismo tiempo, se acercaba también a grandes pasos a ese estado perfecto y armonioso que siempre había anhelado. No obstante, este avance se reveló más tarde como algo meramente ilusorio. Como se mencionó en el capítulo anterior, desde la instauración de la Razón como regente de las acciones humanas y responsable del avance de la humanidad, ésta ha demostrado que, contrario a lo que se creía, su reino - el reino del racionalismo - no es uno que se encuentre libre ni de misticismo y superstición ni tampoco de destrucción.

Ya desde la época de Dostoievski el racionalismo que ha guiado a la huma-

nidad es uno que está en progresiva decadencia y que se ha alejado bastante de su objetivo original, el cual consistía en explicar al mundo científicamente, desencantarlo, para que los hombres pudieran tener dominio sobre éste y así liberarlos del miedo - miedo a todo aquello que no podían ni controlar ni explicar - y convertirlos en los regentes del mundo⁴. A pesar de las buenas intenciones con las que originalmente se inició el proceso de racionalización del mundo, los resultados obtenidos no fueron nunca tan positivos como se esperaba ya que,

una vez que la utopía que dio la esperanza a la revolución francesa pasó, poderosa e impotente a la vez, a la música y filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionalizado por completo a la razón. Ésta se ha convertido en la funcionalidad sin finalidad, que justamente por ello se deja acomodar a cualquier fin. [...]⁵

Es precisamente esta falta de finalidad propia del racionalismo lo que hace tan sencillo que éste devenga en un totalitarismo cuyo único objetivo certero es la manipulación de los hombres de acuerdo a los objetivos que se busca alcanzar, sin importar si éstos resultan positivos o negativos para la humanidad en su conjunto⁶. En sus obras, Dostoievski da cuenta de cómo la sociedad racionalista - tal y como más tarde lo sostendrán Horkheimer y Adorno⁷ - tan sólo demostró que el camino trazado hacia el tan anhelado progreso, hacia la felicidad futura, no estaba exento de sacrificios ni de cierta dosis de barbarie. El escritor narra en la ficción aquello que observa en la realidad: el avance de una sociedad cuyos principios rectores la llevan únicamente a la infelicidad y el sufrimiento de muchas personas.

⁴ Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 132.

⁷ Estos filósofos mencionan que la sociedad regida por el racionalismo se volvió ella misma un principio destructor que busca terminar con todo aquello que no encaje en su concepción del mundo. Cfr. *Ibid.*, pp. 137-138.

Dentro de sus obras, Dostoievski ejemplifica sobre todo en dos personajes a aquellos hombres que defienden fervientemente el camino seguido por el racionalismo y que, por lo tanto, apoyan la subordinación de los hombres a una instancia superior para así poder liberarlos del peso de la libertad y permitirles alcanzar la felicidad: Shigaliov y el Gran Inquisidor. Shigaliov representa, en *Los demonios*, a un revolucionario en ciernes que tiene una teoría para lograr que la humanidad sea enteramente feliz. Su teoría, como él mismo lo menciona, parte de la libertad sin límites para culminar en el despotismo ilimitado⁸. Dicha teoría consiste en dividir a la humanidad en dos partes desiguales. De estas dos partes,

una décima parte recibe libertad personal y un derecho ilimitado sobre las nueve décimas partes restantes. Éstas últimas deberán perder toda individualidad y convertirse en una especie de rebaño y, mediante su absoluta sumisión, alcanzarán, tras una serie de regeneraciones, la inocencia original, algo así como el Paraíso Terrenal.⁹

Este afán del joven revolucionario por alcanzar el paraíso terrestre parte tanto de la negación de la existencia de Dios y la inmortalidad¹⁰ como del supuesto amor a la humanidad que el personaje profesa ya que ésta, según él, no puede aspirar a otra clase de paraíso o de felicidad y, por lo tanto, debe otorgársele esa felicidad única aunque el alcanzarla quiera decir que nueve décimas partes de la humanidad deban subordinarse a unos pocos. En la novela, la forma de organización del mundo propuesta por Shigaliov es descartada por ser considerada - por los otros revolucionarios - como demasiado incompatible con la realidad; sin embargo, esta teoría es recuperada más tarde en las ideas

⁸ Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los demonios*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 501.

⁹ *Ibid.*, p. 502. Horkheimer y Adorno consideran que la sumisión de los hombres a sus gobernantes - o a todo aquél que pretenda guiarlos al progreso - es uno de los mayores engaños de la Ilustración, del racionalismo. Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 98.

¹⁰ Más tarde, al analizar las ideas nihilistas que Dostoievski critica, se hará alusión más detalladamente a la idea de la inexistencia de Dios.

del Gran Inquisidor, quien buscará también alcanzar, de manera bastante similar a la descrita por el joven revolucionario, ese paraíso terrenal tan anhelado por Shigalióv y que, en opinión de estos dos personajes, parece totalmente incompatible con la libertad humana.

La teoría de Shigalióv y su idea de arrebatarle a la humanidad su libertad en aras de la felicidad presente o futura es retomada y defendida con más vehemencia por el Gran Inquisidor. Dostoievski pone en boca de este personaje - surgido de la mente de Iván Fiódorovich Karamázov, un nihilista - todos aquellos argumentos que él mismo criticó durante toda su vida acerca del progreso, el determinismo y su relación con la felicidad humana. Antes de contar su leyenda sobre el Gran Inquisidor, Iván tiene una conversación con su hermano Aliosha en la que le habla de sus ideas sobre la existencia de Dios. Según Iván, él ya ha dejado de preocuparse por el problema de la existencia de Dios y de la inmortalidad debido a que considera que éstos son temas que están fuera de su alcance y de su comprensión¹¹. No obstante, a pesar de que ya no le preocupa la existencia de Dios - y, por lo tanto, ya no está interesado en negarla e incluso está dispuesto a aceptarla de buen grado¹² -, Iván encuentra imposible aceptar el mundo que Dios ha creado, un mundo sin armonía y lleno de sufrimientos. Durante esta misma charla, le menciona a Aliosha que es el mundo del Creador lo que no puede aceptar porque

estoy convencido como un crío de que los sufrimientos desaparecerán sin dejar huella [...] estoy convencido de que, por último, en el fin del mundo, en el momento de la armonía eterna, se dará y aparecerá algo tan valioso que bastará a todos los corazones para calmar todas las indignaciones, para redimir todos los crímenes de los hombres, toda la sangre vertida; será suficiente no sólo para que resulte posible perdonar, sino, además, justificar todo lo que ha sucedido a los hombres.¹³

¹¹ *Cfr.* F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 358-359.

¹² *Cfr. Ibid.*, p. 359.

¹³ *Ibid.*, pp. 359-360.

Iván no puede aceptar un mundo en el que existe tanta maldad; un mundo en el que, además, el sufrimiento pueda ser olvidado fácilmente y los daños pueden ser considerados tan sólo como el precio a pagar por el avance y progreso de la humanidad¹⁴. El joven considera que el precio de la armonía es demasiado alto como para que alguien pueda desear pagarlo; él, por lo menos, no está dispuesto a aceptarlo y, por lo tanto, decide devolver su billete de entrada al paraíso¹⁵- un paraíso que él considera como el mero fruto del sufrimiento ajeno -, no sin antes preguntar a su hermano si él sí está dispuesto a pagar esa felicidad futura con las lágrimas de víctimas inocentes.

Una vez que ha introducido su tema, Iván se propone probarle a su hermano - a través de su *Leyenda del Gran Inquisidor* - como el mundo determinista - junto con el paraíso terrenal de Shigaliiov - al que la Razón pretende llevarnos, regido por personas como el Gran Inquisidor, es uno que sí está dispuesto no sólo a privar a la gente de su libertad sino también a sacrificar a gente inocente en aras de la felicidad futura y el progreso. El mundo que el racionalismo crea es, según el joven nihilista, uno que está edificado justamente sobre las lágrimas de personas inocentes y que, sin embargo, aun sabiendo esto, todos sus habitantes han aceptado de buena gana.

La *Leyenda* que Iván relata tiene lugar en Sevilla, en los tiempos más oscuros de la Inquisición española. Es en ese lugar, durante ese periodo tan aciago, cuando Cristo decide regresar al mundo. Después de arrestar a Cristo debido al pánico que su regreso le genera, el Gran Inquisidor lo visita en la prisión y tiene una charla con él. En esta charla - que es más bien una especie de soliloquio - el Gran Inquisidor le echa en cara a Cristo su regreso

¹⁴Más tarde, el filósofo alemán Walter Benjamin dedicará sus investigaciones justamente a analizar cómo el progreso deja a su paso mucha destrucción y también muchas víctimas inocentes. En su novena tesis sobre el concepto de historia, este filósofo menciona que el progreso, en su afán de avanzar hacia la armonía futura prometida, hacía una vida mejor, no se preocupa por todo el sufrimiento que deja atrás. *Cfr. Cfr.* Reyes Mate, *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 155-167.

¹⁵*Cfr.* F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 374-375.

ya que, en su opinión, su prisionero sólo a venido al mundo a estorbar la misión de la Iglesia¹⁶. En el discurso que hace frente a su atento prisionero, el cardenal le relata lo que los hombres como él - hombres que sirven de guía a los demás - han tenido que hacer para acabar con el legado que el cautivo, Cristo, dejó a su paso. Según el viejo religioso, aquello que Cristo legó a la humanidad resultó tan sólo nocivo ya que su regalo más grande - la libertad tanto de fe como de acción - es algo que los hombres no pueden soportar y que, por lo tanto, los hace inmensamente infelices. El Gran Inquisidor procede a explicarle a su prisionero por qué la libertad no es tan buena para los hombres como éste último creyó. Es a través del monólogo del viejo cardenal que Dostoievski nos muestra cómo el racionalismo - defendido por el Gran Inquisidor - está en contra de la libertad de los hombres y, por lo tanto, si se le sigue, tan sólo se logrará alcanzar el mismo despotismo ilimitado del que hablaba Shigalióv y que reduce a los seres humanos a seguir instrucciones - ya sea de la naturaleza, de la décima parte de la humanidad o de personas como el Gran Inquisidor - o pautas de conducta - como del entorno social, por ejemplo - y a nunca poder decidir por ellos mismos cómo actuar.

La libertad, según el Gran Inquisidor, es algo que los hombres no desean porque sólo hace sus vidas más infelices debido a que la humanidad es bastante débil y baja, mucho más de lo que Cristo imaginó cuando les obsequió la responsabilidad de ser libres. En opinión del cardenal, Cristo tuvo a los hombres en una estima demasiado alta y fue por eso que decidió hacerles ese regalo que éstos no saben cómo sobrellevar y, debido a ello, están siempre deseosos de regalar a alguien más¹⁷. El Gran Inquisidor menciona después que ellos - los clérigos - luego de quince siglos de atormentarse con el pro-

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, p. 382. Debe recordarse que Dostoievski era también un gran crítico del catolicismo, ya que consideraba que esta religión era corrupta y no hacía más que alejar al hombre de Dios. Para Dostoievski, el catolicismo era en gran parte responsable de la crisis en la que Occidente se encontraba sumido y que arrastraba también a Rusia cada vez más. No es nuestra intención centrarnos aquí en su crítica al catolicismo sino, más bien, resaltar la crítica que hace a las ideas racionalistas.

¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 391.

blema de la libertad que Cristo les legó, por fin han logrado darle solución ya que «[...] ahora, precisamente hoy, estos hombres están más plenamente convencidos que nunca de que son libres por completo, pese a que ellos mismos nos han traído su libertad y la han depositado sumisamente a nuestros pies»¹⁸. El Gran Inquisidor continúa explicándole a su prisionero por qué los hombres están tan ansiosos de otorgarle la responsabilidad de elegir por ellos a alguien más, es decir, de depositar su libertad en manos de otras personas. El cardenal le explica a Cristo que aquel regalo que les hizo a los hombres - su libertad - es la cosa que más los atormenta ya que el peso de este obsequio es insoportable para ellos y, debido a esto, «no existe para los hombres preocupación más atormentadora que la de encontrar a quien hacer ofrenda, cuanto antes, del don de la libertad con que este desgraciado ser nace»¹⁹. El Gran Inquisidor afirma que los hombres repudian la libertad ya que ésta, a pesar de ser muy seductora para ellos, también les causa grandes tormentos. Debido al sufrimiento que la libertad conlleva para sus portadores, el cardenal le recrimina a su prisionero que les haya hecho ese regalo tan desafortunado ya que, el haberlo hecho, demuestra, contrario a lo que debería ser, que no siente ningún amor por la humanidad. Así, después de presentarle a Cristo los problemas que éste dejó a los seres humanos, el Gran Inquisidor y el determinismo que defiende se erigen, en el propio discurso del cardenal, como los grandes salvadores de los hombres ya que sólo ellos han logrado comprender las limitaciones de la condición humana - limitaciones que Cristo no vio - y, basándose en ellas, han logrado hacer del hombre un ser feliz y que no vive atormentado por su libertad.

En su fábula, Dostoievski ejemplifica al racionalismo - y el determinismo que éste conlleva - con el personaje del Gran Inquisidor, un cardenal de la iglesia católica, porque percibía a la fe católica como inevitablemente ligada al racionalismo²⁰. El escritor representa con este personaje no sólo a un miembro

¹⁸*Ibid.*, pp. 383-384.

¹⁹*Ibid.*, p. 388.

²⁰Debe recordarse que, como ya ha sido mencionado en el primer capítulo de esta inves-

de una confesión religiosa que él considera como corrupta sino también a un hombre completamente racionalista que en aras del progreso está dispuesto a pagar cualquier precio²¹. El Gran Inquisidor se erige en la *Leyenda* como aquél en quien los hombres depositan su confianza y que - al igual que la Razón que más tarde Horkheimer y Adorno criticarán - busca lograr el avance de la humanidad hacia el fin que él considera conveniente, quiere sacar a los seres humanos de la barbarie y la destrucción pero, al hacerlo, no se preocupa mucho si el camino que debe seguir es uno en el cual los hombres deben renunciar a su libertad y en el cual inevitablemente también habrá víctimas inocentes ya que, en opinión del clérigo, ese sufrimiento que los seres humanos todavía tienen que experimentar es lo que los llevará hacia el objetivo final²².

De esta manera, con su Gran Inquisidor, Dostoievski nos muestra cómo el racionalismo ha logrado aligerar la carga que la libertad produce sobre la humanidad y, con ello, los hombres «se han puesto muy contentos al verse conducidos otra vez como un rebaño y al darse cuenta de que, por fin, se les ha retirado de los corazones aquel espantoso don, que tantos sufrimientos les había acarreado»²³. El Gran Inquisidor menciona además que, al seguir los designios del racionalismo,

todos serán felices y no volverán a rebelarse ni a matarse unos a otros,

tigación, en el Oriente cristiano nunca se buscó explicar la fe de manera lógica ni racional y nunca se creó ningún tipo de lazo entre la necesidad - el determinismo - y la fe. Contrario a esto, en el Occidente católico sí se buscó generar una unión entre la fe religiosa y la necesidad por lo que Dostoievski - quien profesaba la fe ortodoxa y era un hombre profundamente piadoso - percibía a ambas como cosas muy cercanas y utiliza a un clérigo católico para ejemplificar todas aquellas ideas que él critica, tanto de la fe católica como del racionalismo.

²¹Con este personaje puede verse ejemplificado aquello que Horkheimer sostendrá más tarde con respecto a la razón subjetiva: el Gran Inquisidor utiliza, en su manipulación de los hombres, aquella razón subjetiva que, según el filósofo alemán, se adapta a todo y ofrece sus servicios a cualquier persona, ya sea a un defensor de valores humanitarios o a alguien que busca reprimirlos. *Cfr.* M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 62.

²²*Cfr.* F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 393.

²³*Ibid.*, p. 392.

como están haciendo hoy en todas partes gracias a la libertad que les has concedido. Oh, les persuadiremos de que únicamente serán felices cuando renuncien a su libertad en favor nuestro y se nos sometan a nosotros. [...] Ellos mismos se convencerán de que tenemos razón, pues recordarán los horrores de esclavitud y angustia a los que los ha llevado tu libertad.²⁴

Es de esta manera que el cardenal de Sevilla concluye su diatriba contra Cristo y, además, le muestra a su prisionero que los hombres prefieren siempre tener una existencia regida por ciertas reglas ajenas a ellos - es decir, regida por un determinismo - a tener que enfrentar el gran compromiso que conlleva la libertad de elegir²⁵.

Dostoievski, a través de su Gran Inquisidor, nos muestra la posibilidad de un mundo totalmente racionalista, un mundo en el que «ya no habrá tantos sufrimientos ni responsabilidades, pero tampoco habrá libertad»²⁶ ni de fe ni de acción y, por lo tanto, es también un mundo que permite ser edificado sobre las lágrimas de los inocentes; porque éste es el precio razonable que los hombres deben pagar para poder alejar el sufrimiento de ellos mismos. El cardenal imaginado por Iván se alza así, en la obra de Dostoievski, como el gran defensor de las ideas racionalistas, ideas que, como el mismo Shigaliiov lo reconoce, terminan por crear un despotismo ilimitado debido a que, como Berdiáiev lo menciona, «la aspiración a la igualdad, a la felicidad y a la saciedad igual, tiene que llegar a una enorme desigualdad, al dominio de una minoría sobre la mayoría»²⁷. Es justamente ese despotismo, esa enorme

²⁴*Ibid.*, p. 395.

²⁵Horkheimer también mencionará más tarde que los verdaderos héroes son justamente aquellos hombres que han opuesto resistencia al sometimiento y a la opresión, aquéllos que han defendido su libertad - ya sea de acción o de fe - y han intentado hacer una diferencia en vez de tan sólo seguir a hombres que - como el Gran Inquisidor - han buscado llevarlos hacia un progreso aparente. *Cfr.* M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 168.

²⁶N. Berdiáiev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 208. Este mundo sin sufrimientos - por lo menos en el plano material - y también sin libertad es el que más tarde la revolución rusa creará en el país de Dostoievski: un mundo en el que aparentemente todos tienen los mismos recursos y, por lo tanto, no hay pobreza ni sufrimiento, pero en el cual tampoco existe ningún tipo de libertad.

²⁷*Ibid.* p. 218. Cosa que sucederá más tarde en todos los estados totalitarios, en los

desigualdad, aquél contra el que se levanta no sólo Iván - quien responde a dicho determinismo con sus ideas nihilistas, que serán analizadas en el siguiente apartado - sino también el mismo Dostoievski, quien, con su propuesta, busca no sólo evadir el determinismo sino también la solución nihilista que se le ha dado a éste y que será descrita a continuación.

3.2. El «hombre del subsuelo» y la libertad sin límites

A pesar de que no en todas sus obras son expuestas de manera tan explícita, las ideas racionalistas y deterministas expresadas por Shigalióv y el Gran Inquisidor siempre están presentes en el pensamiento de Dostoievski como parte de aquello que busca refutar con su propia propuesta. El escritor dedica muchos pasajes de sus obras a ir en contra de dichas ideas debido a que él es un gran defensor no sólo de la libertad de los hombres sino también de su dignidad²⁸. Para mostrarnos el carácter nocivo de las ideas racionalistas, Dostoievski crea a su «hombre del subsuelo», quien es, al igual que todos sus herederos, el rebelde por antonomasia, aquel personaje que nos permite apreciar plenamente el fracaso del racionalismo como regente de la vida humana. A través de su «hombre del subsuelo», el escritor critica las ideas de aquellos pensadores de su época que defienden el determinismo y también nos muestra cómo su imposición sólo termina creando el efecto contrario a aquél con el que sueñan Shigalióv y el Gran Inquisidor: una sociedad llena de hombres que quieren afirmar su libertad sin límites y están dispuestos a realizar cualquier acto - incluso criminal - para probarlo. Asimismo, el escritor

cuales la inmensa mayoría de la población estará sometida a la minoría dominante.

²⁸Recuérdese que, el Gran Inquisidor, al exponer el determinismo al que ha sido sometida la humanidad, menciona que una de las grandes razones por las cuales los hombres no pueden lidiar con la libertad es porque son más débiles y viles de lo que Cristo pensó cuando les otorgó la libertad de fe y de acción. El Gran Inquisidor tiene una idea de los hombres bastante negativa, ha perdido la fe tanto en Dios como en el hombre mismo. *Cfr. Ibid.*, p. 207.

utiliza a su hombre subterráneo para mostrarnos cómo el extremo contrario al determinismo - este hombre es el prototipo de todos aquellos personajes dostoiévskianos que buscan poseer de una libertad ilimitada - es también bastante perjudicial para los hombres.

El «hombre del subsuelo», tal y como el escritor mismo lo menciona en la advertencia que escribe al inicio de la obra, es «un personaje de nuestro pasado reciente, representativo de la generación que aún pervive»²⁹ y, por lo tanto, representa las ideas que, a través de él mismo, el escritor critica muy fuertemente. Desde el inicio de la obra, el «hombre del subsuelo» se presenta a sí mismo como un hombre despechado, antipático y enfermo, quien, además, se niega a ponerse en tratamiento para aliviar sus dolencias físicas - reales o imaginarias - precisamente por el desprecio que siente hacia todos los demás hombres, médicos incluidos³⁰, y que lo hace permanecer en su rincón, aislado de la sociedad porque, en su opinión, eso es lo único que un hombre inteligente puede hacer³¹. Tal y como su propio discurso lo hace notar, este hombre se describe a sí mismo como una persona educada del siglo XIX a quien la educación y la cultura - en suma, la civilización - no han hecho una persona más buena o más consciente de la diferencia entre el bien y el mal sino que, más bien, tan sólo lo han transformado en un ser insensible que no se siente limitado por nada. Este personaje - al igual que muchos de los defensores de las ideas nihilistas - se siente siempre superior a todos y a todo, es alguien que se ve a sí mismo como la medida de las cosas y que, en consecuencia, se considera a sí mismo prácticamente un dios³².

²⁹F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 13. Al escribir este libro, Dostoiévski tenía en mente, principalmente, a N. G. Chernishevski, quien era un intelectual de los años 40 que había escrito, en 1863, una obra llamada *¿Qué hacer?*, la cual sirvió como base para las ideas que desarrollaría la generación de los años 60. Cfr. J. Frank, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, pp. 312-316.

³⁰Cfr. F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, p. 17.

³¹Cfr. *Ibid.*, p. 19.

³²Lo mismo sucederá con Raskólnikov, el protagonista de la obra *Crimen y castigo*, quien también se siente superior al resto de los hombres. Las ideas de este otro personaje serán analizadas más adelante.

El «hombre del subsuelo», al considerarse a sí mismo como un hombre culto y poseedor de una consciencia hipersensible³³ está en contra del determinismo al que la racionalidad empuja al hombre necesariamente. En un inicio, podría decirse que dicho personaje refleja las ideas mismas de Dostoievski, quien, como ya se mencionó, era un enemigo radical del racionalismo³⁴ y, por lo mismo,

rechazaba el pensar metódico, la reglamentación racionalista y la iguación; la ilusión de un paraíso terrenal forjado a base de razón y de ciencia, la ilusión del palacio de cristal, del universo racionalista, del individuo autónomo o del burgués capitalista y liberal; de la torre de Babel socialista y comunista con sus edénicas promesas. Se rebeló contra la ciega mecánica de las leyes naturales de la indiferente *grande dame* Naturaleza [...] Se rebeló contra la totalidad de la ciencia positivista, que aspiraba a resolver todos los problemas, y contra el dominio de las evidencias racionalistas.³⁵

El personaje creado por Dostoievski expone la crítica hecha por el mismo escritor a las ideas racionalistas al sostener que, contrario a lo que se cree, el hecho de que el hombre sea un ser consciente y racional no lo hace elegir siempre el camino del bien ni tampoco lo hace perseguir siempre intereses que sean benéficos para él mismo. Como prueba de su argumento, dicho personaje nos remite a la historia de la humanidad, la cual ha mostrado en innumerables ocasiones que el hombre, a veces, «*con conocimiento de causa*, esto es, sabiendo plenamente cuáles son sus verdaderos intereses, los ha desdeñado y se ha metido por otro camino en pos del riesgo, de la suerte, sin que nada ni nadie lo obligue a ello [...]»³⁶. Al continuar con su argumentación en contra

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 20-22.

³⁴ Dostoievski se vale del «hombre del subsuelo» para criticar las ideas de Chernishevski y sus seguidores pero tampoco está de acuerdo con todo lo que su personaje sostiene, tal y como el resto de sus obras nos demostrarán.

³⁵ Josef Matl, «Dostoievski y la crisis de nuestro tiempo» en *Revista de estudios políticos*, núm. 57, Mayo-Junio, 1951, p. 52.

³⁶ F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, p. 35.

del egoísmo racional³⁷, el «hombre del subsuelo» sostiene asimismo que los seres humanos, además de no siempre actuar de acuerdo a su propio interés o beneficio, también se han vuelto cada vez más sanguinarios e insensibles como consecuencia de la civilización ya que ésta, en su opinión, no hace más que

desarrollar en el hombre la variedad y multiplicidad de sus sensaciones... eso es absolutamente todo. Y a través del desarrollo de esa variedad y multiplicidad quizá el hombre pueda llegar a tomarle gusto a la sangre [...] Sea como fuere, si la civilización no ha hecho más sanguinario al hombre al menos lo ha hecho más vilmente sanguinario de lo que antes era. Antes veía justicia en el derramamiento de sangre, y con la consciencia tranquila exterminaba a quien necesitaba exterminar; ahora, por el contrario, aunque juzgamos abominable el derramamiento de sangre, lo practicamos mucho más a menudo que antes [...]³⁸

Así, este personaje, basándose en ejemplos propios de la historia, niega contundentemente dos de las principales premisas de los defensores del egoísmo racional: que el hombre actúa siempre en su propio beneficio y que, además, un mundo de perfectos egoístas tiene que ser, necesariamente, un mundo en el que reinen la armonía y la bondad puesto que el hombre es un ser bueno por naturaleza que nunca desea conscientemente el mal³⁹.

Dostoievski consideraba, tal y como lo ejemplifica con la crítica hecha por el «hombre del subsuelo» a la civilización, que el racionalismo había fracasado

³⁷En su obra anteriormente mencionada, Chernishevski defiende la teoría del egoísmo racional, la cual niega el libre albedrío arguyendo que los seres humanos están costreñidos por su propia naturaleza a obrar de cierta manera y que sus elecciones están siempre gobernadas por sus propios intereses. Además, esta teoría asume que los intereses de todas las personas son armoniosos y que, por lo tanto, una sociedad de perfectos egoístas no tiene el porqué acabar en el anarquismo o en el derramamiento de sangre. Dostoievski reduce al absurdo este argumento al sostener que si el hombre debe actuar de acuerdo a sus mejores intereses, éste debe actuar siguiendo su libre albedrío y, por lo mismo, no es un ser determinado, cosa que va en contra de la misma teoría del egoísmo racional. *Cfr.* James P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, Ithaca, 2002, pp. 65-72.

³⁸F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, pp. 37-38.

³⁹*Cfr.* J. Frank, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, p. 312.

en su intento por conducir al hombre por el camino del bien y de la armonía. No obstante, a través del mismo personaje, el escritor nos muestra también cómo el otro extremo - la rebelión contra el racionalismo que culmina en el nihilismo y la libertad sin límites - tampoco es muy recomendable puesto que, contrario a lo que piensan los defensores del egoísmo racional, en ocasiones el hombre también puede desear el mal e incluso lo hace frecuentemente tan sólo para poder sentir que es libre y que no está constreñido a actuar siempre de determinada manera. El hombre subterráneo, al estar en contra del egoísmo racional, es un fuerte defensor del libre albedrío. Este personaje considera que si al hombre le es negada la libertad de elegir - como sucede en la teoría que él tanto critica -, éste

llegaría hasta el extremo de arriesgar sus bizcochos y buscaría de propósito la más repugnante basura, el absurdo más antieconómico, con el único fin de inyectar su propia perniciosa fantasía en esa positiva sensatez. Son cabalmente sus propios sueños, fantásticos, su estupidez más vulgar, lo deseará por encima de todo lo demás, sólo para probarse a sí mismo [...] que los hombres son todavía hombres y no teclados de piano en los que las leyes de la naturaleza tocan la tonadilla que les viene en gana [...]⁴⁰

Este afán por sentirse libres y no tan sólo una pieza más dentro del engranaje de la naturaleza hace que los hombres terminen actuando como si fuesen seres superiores, casi dioses - como le ocurre no sólo al mismo «hombre del subsuelo», sino también a muchos de los personajes posteriores de Dostoievski -, sin límites, a los que les está permitido todo para así poder probarse que, efectivamente, su voluntad y libre albedrío están por encima de cualquier determinismo que quiera imponérseles. El «hombre del subsuelo» concluye su soliloquio diciendo que, si bien la consciencia es una desgracia para los hombres - como él mismo sostuvo anteriormente y como el Gran Inquisidor también afirma -, éstos nunca renunciarán a ella debido a que ésta también

⁴⁰F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, pp. 44-45.

constituye el único medio que los hace sentirse en control de la situación, lo único que les da esa afirmación de la libertad sin límites que tanto necesitan para sentirse algo más que simples piezas dentro de un juego que la naturaleza manipula a su antojo⁴¹.

El «hombre del subsuelo» nos demuestra que ese deseo de racionalizar al hombre para llevarlo al camino del bien y de la felicidad sólo puede culminar en el extremo contrario: en un mundo en el que los hombres, en su afán de sentir que controlan su propia vida, eligen incluso realizar acciones malvadas para poder sentirse poseedores de una libertad fuera de cualquier límite que la razón quiera imponerles⁴². Con su hombre subterráneo, Dostoievski nos muestra la verdadera naturaleza del hombre, quien dista mucho del ser racional y armonioso que el racionalismo tiene en mente⁴³. El escritor está convencido de que

hay en el hombre una atracción invencible hacia la irracionalidad, hacia la libertad desenfrenada, hacia el sufrimiento. El hombre no tiende necesariamente hacia su comodidad. En todo momento su arbitrariedad le hace preferir el sufrimiento. No se acomoda a una organización racional de la vida, coloca la libertad por encima de su felicidad. Pero la libertad no es la primacía de la razón sobre el elemento anímico, no; es una libertad irracional en su más alto grado, insensata, que lleva al hombre más allá de los límites que le son asignados. Esta libertad ilimitada lo tortura, lo lleva a la perdición. Una tortura y una perdición

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 49. Esto va, naturalmente, en contra de las ideas que más tarde defenderá el Gran Inquisidor y según las cuales los hombres sí son capaces de renunciar a su libertad de conciencia - por muy tentadora que ésta sea para ellos - con tal de alcanzar la felicidad. Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 389.

⁴² Cfr. J. Frank, *Dostoevsky. The miraculous years, 1865-1871*, pp. 68-69. Esto es lo que más tarde sucederá con el personaje de Iván, quien se rebela contra el orden impuesto por el racionalismo al devolver a Dios su billete de entrada al paraíso. Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 375.

⁴³ Dostoievski sostenía, contrario a Kant, que la *buena voluntad* que el filósofo alemán considera como necesaria para que los hombres sigan en camino del bien y lleguen a la felicidad es algo que no proviene de la razón sino de la fe. En el siguiente capítulo se expondrá la propuesta hecha por el escritor para que los hombres logren alcanzar la felicidad y la armonía.

que el hombre desea.⁴⁴

Este sufrimiento deseado del que nos habla Berdiáiev es aquél que el «hombre del subsuelo» también menciona. A pesar de que en la misma obra no queda muy claro todo aquello de lo que este hombre subterráneo es capaz al poner en práctica esa idea de la libertad sin límites⁴⁵, Dostoievski continua esta reflexión acerca de la falta de límites y de fundamentos propia de los hombres de su tiempo - y al leerlo hoy en día podemos decir que también es una característica de los del nuestro - a lo largo de todas sus obras posteriores. En el resto de sus escritos, el autor nos muestra la completud catastrófica a la que son llevadas estas ideas tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción, permitiéndonos también observar así el relativismo extremo en el que dicha forma de pensar puede culminar.

Dostoievski consideraba que las ideas nihilistas, a pesar de tener en un inicio aspiraciones altruistas y humanitarias⁴⁶, terminaban siempre en un egoísmo irracional - tal y como lo demuestra el «hombre del subsuelo» - tan extremo que llevaba a los hombres a cometer los crímenes más abyectos tan sólo porque les era posible elegir entre hacerlo o no. Al igual que el hombre subterráneo, otro de los personajes dostoievskianos que da cuenta de este egoísmo irracional es Rodión Románovich Raskólnikov, protagonista de la novela *Crimen y castigo*. Este personaje es un estudiante pobre que, durante su estancia en San Petersburgo, entra en contacto con las ideas nihilistas que fluyen a su alrededor y termina por convertirse él mismo no sólo en un

⁴⁴N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, pp. 47-48.

⁴⁵El «hombre del subsuelo» dedica la segunda parte de la obra a narrar brevemente una de sus aventuras pasadas, aventura que explica en gran medida por qué al escribir sus *Apuntes del subsuelo*, el personaje se encuentra aislado: aquel sentimiento de superioridad que tiene frente a todos los hombres lo llevó, a lo largo de su vida, a realizar las acciones más ridículas y viles, las cuales con el paso del tiempo lograron aislarlo por completo de la sociedad. Cfr. F. M. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, pp. 59-148.

⁴⁶Hay que recordar que, como se mencionó en el primer capítulo de esta investigación, las ideas nihilistas surgieron en estratos cultivados de la sociedad rusa y que en un principio tenían como objetivo lograr la emancipación del pueblo ruso, el cual había vivido siempre bajo la opresión de los zares y del resto de la nobleza.

fiel defensor teórico de dicha forma de pensar, sino que también lleva estas ideas a la práctica. Raskólnikov está convencido de que un egoísmo supremo podría tener consecuencias positivas para la sociedad. En un artículo que escribe para una revista describe su teoría de las personas «extraordinarias», aquéllas que tienen permitido llevar el egoísmo extremo a la práctica; según él,

la persona «extraordinaria» tiene derecho [...] a permitirse en su conciencia la infracción de ciertos obstáculos y sólo cuando lo exige la realización de su idea... idea de la que en algún caso puede depender la salvación de la humanidad entera [...] A mí modo de ver, si por los motivos que fuesen los descubrimientos de Kepler y Newton hubieran podido darse a conocer sólo mediante el sacrificio de una persona, o de una docena o de un centenar de personas o de cuantas usted quiera que impidiesen tales descubrimientos u obstruyesen la vía que conduce a ellos, Newton tendría el derecho, más aún, la obligación de... *eliminar* a esa docena o ese centenar de personas para dar a conocer sus descubrimientos a la humanidad entera. Pero de ahí no se deduce que Newton tuviera el derecho de matar a diestro y siniestro o robar a diario en el mercado.⁴⁷

Así, según lo sostiene este personaje, hay personas a las que, por sus características especiales, no sólo les está permitido matar sino que hacerlo es casi una obligación para permitir el avance y progreso de la sociedad.

Según Raskólnikov, a esas personas «extraordinarias» les está permitido cometer los crímenes necesarios para lograr sus intereses debido a que son ellas las que empujan al mundo hacia adelante y lo guían hacia un mejor futuro. Continuando con su reflexión acerca de dicha división de la humanidad, el estudiante menciona también que estos individuos dotados de talentos y cualidades excepcionales

infringen todos la ley: son destructores o se inclinan a la destrucción, según sus diversas aptitudes. Los delitos de éstos son, por supuesto,

⁴⁷F. M. Dostoyevski, *Crímen y castigo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 334-335.

tan relativos como variados: la mayoría de ellos exigen [...] la destrucción de lo presente en nombre de algo mejor. Pero si tal individuo necesita, en pro de su idea, pasar por encima de un cadáver o de un charco de sangre, creo yo que puede hallar en su fuero interno, en su consciencia, autorización para pasar por encima de un charco de sangre, por supuesto y entiéndase bien según la índole y el alcance de su idea.⁴⁸

Es esta justificación de los crímenes «necesarios» para el avance de la sociedad la que lleva a Raskólnikov a matar a la vieja usurera - una explotadora de todos sus deudores - en favor de la sociedad, de todos esas pobres personas que sufren de su explotación. Al realizar el asesinato, este personaje lo hace pensando en aquella charla entre otros dos estudiantes - defensores también de las ideas nihilistas - que alguna vez escuchó en una taberna: «¿No te parece que miles de buenas acciones pueden borrar un crimen insignificante? ¡A cambio de una vida, miles de vidas se salvarían de la ruina y la corrupción! Una muerte a cambio de cien vidas!, ¿qué te parece esa aritmética?»⁴⁹ Para Raskólnikov, la aritmética mencionada por ese otro estudiante parece en teoría muy beneficiosa, aunque la práctica hace más tarde evidente que no lo es tanto. Al igual que el «hombre del subsuelo», este estudiante empobrecido nos demuestra cómo la libertad sin límites, el creerse un dios y actuar como tal, no tiene beneficios ni personales ni para la sociedad en conjunto; Raskólnikov enferma justo después de matar a la vieja usurera⁵⁰ y, en cuanto a la sociedad, el asesinato de la explotadora tampoco logra realmente un beneficio para el resto de sus congéneres empobrecidos.

Según Dostoievski, esta idea de la libertad sin límites en la que el «hombre del subsuelo» cae para salir del determinismo racional causa muchos estragos en la sociedad debido a que todos los hombres se sienten personas «extraordinarias» y consideran que es su derecho cometer cualquier crimen -

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 335-336.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁰ Raskólnikov sólo logrará salir de esta enfermedad que la culpa le genera una vez que ha aceptado que no es un dios y que por lo tanto no puede asumir ese papel. La forma en la que logra esta regeneración se verá en el siguiente capítulo.

menor o mayor - para poder afirmar su libertad. Raskólnikov mismo, a pesar de defender que sólo las personas sobresalientes tienen derecho a infringir la ley, considera también que «no solamente los grandes hombres, sino también los que apenas descuellan por encima de los demás, los que tienen algo nuevo que decir, por poco que sea, han de ser por su índole misma delincuentes [...]»⁵¹; este estudiante es él mismo tan sólo una de esas personas que apenas sobresalen - o ni siquiera eso - y que, sin embargo, se da a sí mismo el derecho a matar por su «idea», en aras de un gran beneficio para la sociedad. En la misma novela, una vez que Raskólnikov expone su teoría frente a algunos conocidos, un de ellos - Porfiri Petróvich, el magistrado encargado de la investigación del asesinato de la vieja usurera - le menciona que, lo que le parece sorprendente de dicha teoría es que «lo *original* en todo eso [...] es permitir el derramamiento de sangre *en nombre de la consciencia*; [...] y ese permiso a derramar sangre *por consciencia*... me parece más horroroso que el derramarla por sanción oficial, legal...»⁵² Dostoievski, al igual que el personaje de Porfiri Petróvich en la novela, también encontraba muy alarmante el hecho de que el número de asesinatos cometidos por estudiantes - es decir, por gente educada y que, por lo tanto, los planeaba con premeditación - se incrementara cada día más; el escritor consideraba esta alza en los crímenes como algo significativo y que indicaba que los límites antaño respetados habían dejado de tener efecto en la sociedad⁵³.

Otro ejemplo muy claro que nos da Dostoievski acerca de esta pretensión de ser personas superiores que buscan mejorar a la sociedad al eliminar a los elementos nocivos dentro de ella es el caso de Smerdiákov en *Los hermanos*

⁵¹ *Ibid.*, p. 335.

⁵² *Ibid.*, p. 339. Berdiáiev, en su obra sobre Dostoievski, menciona que cuando el hombre traspasa los límites de lo permitido por la naturaleza humana y aspira a convertirse en un dios - como Raskólnikov -, tan sólo se convence de que está muy lejos de ser ese hombre-dios que pretende y descubre, por el contrario, que tan sólo posee una impotencia absoluta, impotencia para darle completud a su «ideal elevado» por el cual se dio el permiso de traspasar los límites. *Cfr.*, N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 102.

⁵³ *Cfr.* J. Frank, *Dostoyevsky. The miraculous years, 1865-1871*, p. 66.

Karamázov. Smerdiákov, contrario a Raskólnikov, tiene como fundamento original para el asesinato tan sólo fines personales: busca robar el dinero que Fiódor Pávlovich Karamázov guarda con tanto celo para su amada y, además, siente hacia el viejo un rencor inmenso. Sin embargo, a pesar de que sus motivos originales distan mucho de ser aquéllos que Raskólnikov consideraba como plena justificación de los crímenes que las personas «extraordinarias» cometen, Smerdiákov sí considera que le está haciendo un favor a la sociedad.

El viejo Karamázov es una persona despreciable y su muerte es deseada por más de una persona, incluso por sus propios hijos. Debido a esto, Smerdiákov, al planear el asesinato, considera que al matarlo le hará un favor a todos en general y a Iván en particular ya que éste último, con su padre muerto, podrá no sólo cobrar una herencia que le corresponde sino también se quitará de encima a un hombre a quien ha despreciado toda su vida. Cuando el asesino confiesa su crimen a Iván, le echa en cara que fue éste último el que, con sus largos discursos nihilistas, le hizo pensar que estaba permitido matar al viejo en aras de un fin superior⁵⁴. Dicho fin noble que le sirve al asesino como justificación nunca llega a consumarse - tal y como sucede con Raskólnikov - porque el asesino práctico - Smerdiákov - termina suicidándose y el teórico - Iván - cae en la obscuridad de la locura.

Al igual que Raskólnikov y Smerdiákov, los demás personajes de Dostoievski nos muestran las consecuencias cada vez más nocivas del desarrollo de las ideas nihilistas y su aplicación en la sociedad⁵⁵. En su obra *El idiota*, el escritor, a través de uno de sus personajes, menciona que los causantes de los violentos disturbios cada vez más frecuentes en la sociedad

⁵⁴Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 942. En este caso, puede verse a Iván como el intelectual de los años 40: nihilista, educado y hasta cierto punto pasivo; y Smerdiákov puede considerarse como el representante de la generación de los años 60: violento, sin educación y que sigue las ideas heredadas de la generación anterior de intelectuales sin realmente comprenderlas del todo.

⁵⁵Debe recordarse que los que llevaron a la práctica las ideas nihilistas de aquellos primeros intelectuales pacifistas y educados fueron los revolucionarios, muchos de los cuales ni siquiera conocían bien el objetivo original que las ideas nihilistas tuvieron en un inicio. Cfr. L. Pasamar, «Los antecedentes del nihilismo ruso», p. 152.

«[...] no son exactamente nihilistas [...] éstos son muy diferentes... un género muy especial. [...] van más allá que los nihilistas, [...] los nihilistas son a veces personas bien informadas, incluso ilustradas, pero éstos van más lejos porque son ante todo hombres de acción. Esto, [...] es una especie de continuación del nihilismo [...] Si quieren algo lo exigen como un derecho, sin pararse en barras, aunque tengan que matar a un montón de gente [...]»⁵⁶

Además, estos continuadores del nihilismo, a pesar de cometer actos delictivos a diestro y siniestro, no se consideran a sí mismos como criminales ni consideran que han obrado mal sino que, muy por el contrario, «creen que tenían derecho a hacer lo que hicieron... más aún, creen que obraron bien, o casi siempre algo por el estilo»⁵⁷ y, por lo tanto, no muestran ningún arrepentimiento por las acciones cometidas. Esos personajes sin escrúpulos que se creen merecedores de todo aquello que desean son también los que más tarde, en la novela *Los demonios*, terminan asesinando a cualquier persona que se interpone entre sus ideas y la realización de las mismas y, además, también acaban por llevar a la ciudad entera a la anarquía y destrucción. Dostoievski, al hablar de *Los demonios*, menciona que en esta obra busca exponer los diversos motivos por los cuales cualquier hombre - incluso el más puro y sencillo - puede llegar a cometer crímenes monstruosos sin ser necesariamente una persona malévola. Según el escritor, esto sucede sobre todo «en los periodos de transición, en los tiempos de conmociones en la vida del hombre, en las épocas de duda y negación, de escepticismo y titubeo [...]»⁵⁸. Son esas épocas de duda y negación las que permiten que cualquier idea nociva sea introducida en las mentes de los hombres y los lleve a cometer acciones que tal vez nunca hubiesen pasado por su mente. En la novela mencionada, aquél que se encarga de introducir todas las ideas perniciosas en las mentes de sus contemporáneos es Nikolái Vsévolodovich Stavroguin. A pesar de no ser él

⁵⁶F. M. Dostoyevski, *El idiota*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 368.

⁵⁷*Ibid.* p. 482.

⁵⁸Citado en Enrique Tierno Galván, «Concepción del mundo e ideas políticas en la obra de Dostoievski» en *Revista de estudios políticos*, núm. 70, Julio-Agosto, 1953, p. 94.

mismo protagonista de muchos de los disturbios que ocurren en la novela, Stavroguin es siempre el autor intelectual ya que es él quien ha sembrado en sus contemporáneos - Verjovenski, Kirílov, Shátov y algunos otros - las ideas que llevarán a cada uno de ellos a la desgracia.

De todos los casos de los personajes de *Los demonios* que terminan en la desgracia debido a la influencia de Stavroguin, quizá sea el de Kirílov el más emblemático. Este personaje - convencido por Stavroguin - es un fiel defensor del ateísmo y de la libre voluntad del hombre y está convencido de que una vez que los hombres acepten que Dios no existe, surgirá una «nueva era» y también un «nuevo hombre» que ocupará el lugar de Dios⁵⁹. Este nuevo hombre-dios tiene como atributo divino precisamente su voluntad porque, según Kirílov, «si Dios existe, todo es Su Voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su Voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad»⁶⁰. Con este argumento, Kirílov se convence de que la única forma de probar que Dios no existe y que el hombre es, en consecuencia, dueño de su propio destino es matándose, ya que alguien tiene que empezar a probar que de hecho Dios es sólo una idea creada por los hombres mismos y la única forma de hacerlo es mediante el suicidio. El suicidio representa, según él, la forma de rebelarse contra Dios y de probar que Éste no tiene autoridad sobre las vidas humanas. Al matarse, Kirílov hará evidente - para los demás - aquel atributo divino presente en todos los hombres: su real voluntad y mostrará así la «nueva y terrible libertad»⁶¹ que todas las personas poseen y que hasta el momento no han utilizado. Kirílov considera que rechazar a Dios - o más bien, la idea que de Éste se han hecho los hombres - liberará a la humanidad de la opresión de aquél ante quien se encuentran subyugados y, al devolverles a éstos su libertad, hará de ellos hombres mejores y que tendrán un nuevo ideal más elevado⁶². Al igual que

⁵⁹ Cfr. F. M. Dostoyevski, *Los demonios*, p. 151.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 760.

⁶¹ *Ibid.*, p. 763.

⁶² Puede verse aquí cómo Kirílov tiene al hombre en una estima muy elevada, cosa

Kirílov, Iván Karamázov defiende también esta idea de liberarse del yugo que la idea de Dios representa sobre los hombres para que éstos últimos puedan poseer esa libertad ilimitada que la idea de Dios les quita y, así, sea posible que ellos mismos rijan su vida y se conviertan en hombre-dios. En su delirio, Iván está convencido de que,

cuando la humanidad rechace a Dios [...], sin necesidad de antropofagia se derrumbará por sí misma toda la antigua ideología y, sobre todo, toda la antigua moral, todo se renovará. Los seres humanos se unirán para exprimir de la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo. El hombre se encumbrará con un espíritu divino, con un orgullo titánico y aparecerá el hombre-dios. [...] Es más, aunque nunca llegue el periodo indicado, como quiera que no existen ni Dios ni la inmortalidad, nada impide al nuevo hombre hacerse hombre-dios, aunque sea él solo en todo el mundo, y ya, desde luego, en su nuevo rango, saltarse con alegre corazón todos los obstáculos morales del anterior hombre-esclavo, si es preciso.⁶³

En opinión de Dostoievski, esta idea del hombre-dios defendida por los personajes de Kirílov y de Iván no traerá a los hombres la liberación - tal y como estos personajes sostienen fervientemente - sino tan sólo les acarreará infelicidad y destrucción.

Siguiendo su idea de la inexistencia de Dios y de que el hombre es un ser divino y el creador de sus propios límites, Kirílov se quita la vida. Este personaje termina matándose incitado por su idea nihilista - inyectada en él por Stavroguin - sin que su muerte tenga las notables repercusiones que él pretendía. Con este ejemplo - entre muchos otros dentro de la misma novela - Dostoievski nos muestra las destructivas consecuencias de la influencia de las ideas nihilistas, representadas por Stavroguin, en los miembros de su sociedad. Asimismo, el escritor nos enseña, a través de este personaje, que el

totalmente contraria a las ideas de Shigalióv y el Gran Inquisidor.

⁶³F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 976-977.

mal es algo que se encuentra presente en el hombre mismo y que si no se le contrarresta, puede llegar a adueñarse completamente de nuestra vida⁶⁴; Stavroguin es un claro ejemplo de cómo la duda y la negación pueden terminar con los fundamentos y los límites que los seres humanos poseemos⁶⁵: la vida de este joven carece de sentido; sus acciones se vuelven cada vez más viles hasta que, finalmente, termina por quitarse la vida él mismo, no sin antes admitir en una carta que de él «no ha salido más que negación, sin fuerza ni magnanimidad. Ni siquiera negación. Todo ha sido siempre mezquino y lánguido»⁶⁶. Esa mezquinidad y languidez - esa falta de interés tanto por el mundo como por su vida misma - son precisamente unas de las características que, en opinión de Dostoievski, caracterizan al hombre sin límites, a aquél que realiza cualquier acción - incluso criminal - por probarse y demostrarle a los demás que no es parte de las nueve décimas partes de la humanidad que Shigaliiov condena al sometimiento absoluto.

Stavroguin representa, para el escritor, un claro ejemplo del nihilismo en todo su esplendor; este personaje da a la discusión iniciada por el «hombre del subsuelo» sus argumentos finales y, de esta manera, nos demuestra cómo aquel hombre subterráneo tenía razón al afirmar que los hombres son incapaces de renunciar a su libertad y, por lo tanto, son también capaces de realizar cualquier acción con tal de probarse a sí mismos que son seres libres y no determinados por la naturaleza. En este hombre, Dostoievski nos muestra cómo ese egoísmo extremo que hace a los hombres sentirse libres puede llegar a adueñarse de la vida de las personas y hacerlas elegir siempre - conscientemente - el camino del mal, camino que en muchas ocasiones resulta

⁶⁴Cfr. Luigi Pareyson, *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, pp. 53-56.

⁶⁵Cfr. J. Frank, *Dostoevsky. The miraculous years, 1865-1871*, p. 456. Sobre la novela *Los demonios*, Berdiáiev menciona que ésta trata sobre todo del porvenir y no tanto del presente que le tocó vivir a Dostoievski ya que los personajes de esta obra aparecerían sólo en el siglo XX, una vez que el alma humana se hubiese hecho más compleja y los límites del ser humano ya no fueran considerados de ninguna manera como algo que no se podía traspasar. Cfr. N. Berdiáiev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 144.

⁶⁶F. M. Dostoyevski, *Los demonios*, p. 826.

más atractivo que aquél del bien. A lo largo de toda la novela de la que es protagonista, Stavroguin elige siempre actuar de una manera reprobable sin tener ninguna justificación real para hacerlo. El escritor ejemplifica con este personaje aquello que observa en los nihilistas de su tiempo: que la libertad extrema que éstos defienden es una muy relativa que no puede fundamentarse de ninguna forma y que, por lo tanto, tampoco puede limitarse de ninguna manera.

Esta libertad sin límites, contrario a aquélla defendida por Kant, es una libertad irresponsable que conduce a los hombres a la destrucción de los otros y de sí mismos - como bien lo ejemplifica Stavroguin - porque nunca puede establecerse un límite que la regule. En la libertad sin límites, ningún imperativo es respetado, los mismos hombres son tratados como meros medios para alcanzar diversos fines y, debido a ello, el mal no parece algo tan reprobable sino que es visto no sólo como un paso más hacia la realización de un fin determinado sino también como el camino más adecuado para lograr dicho objetivo⁶⁷. La sociedad en la que Stavroguin se desenvuelve termina en la total destrucción, así como también toda aquella persona que se haya dejado influenciar por las ideas de este joven. Stavroguin culmina también aquello que Raskólnikov dejó a medias y nos muestra que «el reinado universal de ese egoísmo sólo podía conducir al desplome de la sociedad. Que todos supongan ser “hombres extraordinarios” y el resultado será el mundo hobbesiano de la febril pesadilla de Raskólnikov, la guerra de todos contra todos»⁶⁸; y es esta guerra eterna la que, como el escritor lo nota, ha regido la vida del hombre moderno y continuará haciéndolo a menos que se le encare y se logre la liberación, liberación que permitirá al hombre salir de las tinieblas y encontrar la luz.

⁶⁷Esto puede observarse claramente en el caso de Raskólnikov, quien realiza un mal - el asesinato - en aras de un bien que él considera como superior y también como justificación de todas las acciones que se lleven a cabo para lograr realizarlo.

⁶⁸J. Frank, *Dostoevsky. The miraculous years, 1865-1871*, pp. 145-146. La traducción es nuestra responsabilidad.

Capítulo 4

La esperanza de la fe: propuesta ética de Dostoievski

La consciencia sin Dios es algo repulsivo y puede conducir a la mayor inmoralidad. Es insuficiente definir la moral como la fidelidad a las convicciones. Debemos preguntarnos sin cesar: ¿Serán justas mis convicciones? Pero su piedra de toque es... Cristo. Aquí no se trata ya, por tanto, de filosofía sino de fe.

F. M. Dostoievski

Después de pasar por el crisol de la duda¹, Dostoievski emerge del mismo con una respuesta a todas esas cuestiones planteadas en su crítica a aquellas ideas modernas que, en su opinión, sólo han contribuido a que el hombre - o la humanidad, en general - se hunda cada vez más en una crisis que parece no tener salida. El análisis hecho por el escritor a las ideas nihilistas de su tiempo y a las consecuencias que éstas mismas tienen o pueden llegar a tener en la vida humana lo lleva a concluir que «si la vida en el mundo no tiene un Sentido superior, si no existen Dios ni la inmortalidad, entonces sólo queda la organización de la humanidad terrenal según Shigaliiov y el Gran

¹ Cfr. L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pp. 178-179.

Inquisidor»². Como no quiere admitir esa salida a la crisis, el escritor sólo puede aceptar la otra conclusión a la que llega: para que sea posible que los hombres tengan una convivencia armónica - sin necesidad de llegar al despotismo propuesto por los personajes anteriormente mencionados - y, además, para poder encontrarle sentido a todo el sufrimiento existente en el mundo³, es necesario postular ciertas ideas trascendentes que le den al ser humano determinados límites y, además, le proporcionen también ciertos valores morales. Las ideas trascendentes cuya existencia Dostoievski considera necesaria para la buena convivencia entre los seres humanos son la idea de Dios y la de la inmortalidad del alma ya que, en su opinión, «el amor a la humanidad es [...] impensable, incomprensible y completamente imposible sin la colectiva fe en la inmortalidad del alma humana»⁴. El escritor ruso estima - y en sus obras lo ejemplifica claramente - que sin la existencia de estas ideas, la convivencia armoniosa resulta difícilmente alcanzable debido a que los hombres no tienen razones que los constriñan a respetar la vida de los otros o a querer obrar de buena manera. Además, Dostoievski sostiene que la aceptación de la existencia de esas ideas trascendentes también ayuda a esclarecer otro tema que se encuentra en el centro de sus reflexiones y que le preocupa bastante: el sufrimiento, sobre todo aquél de todos los seres inocentes que no han hecho nada para merecerlo⁵. Sin la existencia de Dios y la inmortalidad - ideas que siempre se encuentran entrelazadas - el sufrimiento, el cual está presente de manera inevitable en el mundo, es algo que no tiene mayor importancia, que

²N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, pp. 208-209.

³Es importante resaltar que Dostoievski no busca justificar la barbarie o el sufrimiento de los inocentes; lo que el escritor pretende es que dicho sufrimiento - cuya existencia es imposible negar - no sea inútil sino que al final éste pueda ser explicado como algo propio y casi inevitable del mundo terrenal pero que no quedará impune al final de los tiempos. Más adelante se analizará esta idea del sufrimiento con más detalle.

⁴F. M. Dostoievski, *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, críticas y apuntes*, Editorial Páginas de Espuma, México, 2010, p. 975.

⁵Ésta es la principal preocupación de Iván Karamázov - un hombre ilustrado que ha perdido toda la fe en Dios -, preocupación que lo hace rechazar tanto al mundo como al Dios creador del mismo. *Cfr.* F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 372-375.

no debe ser tomado en cuenta y, sobre todo, que quedará impune, conclusiones que al escritor le resultan inaceptables y que, por lo tanto, pretende también contrarrestar con su propuesta ética.

En el presente capítulo se analizará la propuesta ética de Dostoievski. Dicha propuesta es principalmente de carácter religioso y está basada en la fe que el escritor profesaba - el cristianismo ortodoxo - y a la que él mismo llega después de haber puesto a prueba su fe y convicciones⁶. Debido a que es una propuesta que tiene como base al cristianismo, el pilar principal de la misma es, justamente, Cristo. Dostoievski estima que Cristo es aquella figura en la que puede apreciarse la existencia de las dos ideas trascendentes que él considera necesario postular para poder establecer ciertos límites y valores morales que rijan la existencia humana. Así mismo, Cristo es también el personaje que le da sentido al sufrimiento para que éste no sea tan sólo algo inútil y tenga, por el contrario, un fin que si bien no lo justifica, sí lo hace más llevadero. Sin embargo, como se verá más adelante, el cristianismo que el autor ruso defiende es uno entendido de una manera particular y no necesariamente se ajusta del todo a la ortodoxia tradicional, a pesar de que sí recoge muchas de sus ideas principales.

⁶Dostoievski, como todo hombre ilustrado de su época, pasa por un momento en el cual abandona la fe que le fue inculcada en su infancia en aras de ciertas ideas revolucionarias que no iban acordes con dicha fe. El retorno del escritor a la religiosidad es motivado por su arresto y la confrontación con la muerte que su fingida ejecución significó. El «terror místico» que la muerte casi segura despertó en él hizo que el autor ruso cambiara totalmente su visión de la vida humana y de las cosas que la sustentan. Asimismo, su posterior destierro a Siberia y la convivencia con el pueblo - de carácter fundamentalmente creyente - que éste supuso le dieron también elementos para retomar su propia fe que había abandonado en la juventud. *Cfr.* Joseph Frank, *Dostoevsky. The Years of Ordeal, 1850-1859*, pp. 58-60.

4.1. Ideas trascendentes: Dios y la inmortalidad del alma

En su obra *El idiota*, Dostoievski narra la siguiente historia: un hombre del siglo XII, a quien el hambre y la carencia de los medios para saciarla inclinaron al asesinato de varios clérigos para después devorarlos, acude voluntariamente a denunciar sus crímenes - crímenes que nadie más conocía y, por lo tanto, por los cuales nadie más podía haberlo denunciado - y entregarse a las autoridades para que le apliquen el castigo merecido, aun sabiendo que éste será bastante severo. La razón por la que ese hombre se arrepiente de sus crímenes y confiesa su culpa es simplemente por respeto a aquella idea que es «más fuerte que todas las calamidades, hambre, tortura, plaga, lepra, y que todo ese infierno que esta humanidad no hubiera podido sobrellevar jamás sin esta idea para unir a los hombres, orientar los corazones y fecundar los manantiales de la vida»⁷, es decir, a la idea de la existencia de Dios.

Después de terminar de contar la historia, el narrador de la misma menciona que en la actualidad - él habla de la Rusia del siglo XIX, pero bien podría estar refiriéndose también a nuestra época - ya no hay ninguna idea que lleve a los hombres a arrepentirse de sus crímenes o que una a la humanidad con la misma fuerza que tenía la idea de la existencia de Dios y que, por lo mismo, «ya no hay idea unificante; todo se ha reblandecido, todo es flojo, endeble, y todo el mundo es endeble»⁸. Esa debilidad propia de los tiempos actuales se debe a que los hombres continúan aún en un periodo de aislamiento humano; no han llegado a ese nuevo camino que les permita dejar el egoísmo atrás y amarse los unos a los otros, es decir, crear un sentimiento de fraternidad que les permita convivir de una manera pacífica y solidaria⁹.

Justo como lo ejemplifica esta historia narrada por Dostoievski, lo que el escritor considera como un serio peligro en su época es que

⁷F. M. Dostoyevski, *El idiota*, p. 539.

⁸*Idem.*

⁹*Cfr.* F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 461-462.

no se conserva una idea común, es decir, un patrimonio de ideales y principios indiscutibles [...] que de cohesión y valor a todo el orden social, de manera que quede así refrenada la necesidad de respetarlos. [...] la falta de orden, que procede en definitiva de la negación de valores absolutos vinculantes, engendra a la postre tal desolación que conduce a la experiencia de la falta de sentido de la propia vida. Si no se *crea* en algo no se puede infundir *fe* en la vida. Si ningún valor es absoluto no se puede fundamentar un orden moral vinculante.¹⁰

Para salir de esta debilidad y falta de unión entre los hombres que caracterizan a los tiempos modernos y poder así volver a instaurar un mundo en el cual exista algo que vincule los corazones, oriente a los hombres a actuar de cierta manera y les infunda de nuevo fe en la vida misma, Dostoievski pretende regresar a aquella religiosidad profesada por ese criminal del siglo XII que lo hace tener consciencia de sus crímenes y buscar la expiación de los mismos¹¹, religiosidad que él considera como necesaria para superar la crisis de su tiempo debido a que «en esta época pecadora [...], la fe en el Altísimo es el único refugio del género humano en todos los pesares y tribulaciones de la vida, a la vez que su esperanza en esa vida eterna prometida al justo»¹². Tal y como Steiner lo menciona, los «grandes pecadores» descritos por Dostoievski sólo encuentran la paz y la salvación en el reino de Dios¹³, reino que los hombres logran alcanzar únicamente si conducen su vida basándose en ciertos preceptos provenientes de la tradición religiosa, los cuales el escritor ruso busca rescatar de aquel exilio al que el racionalismo llegado de Occidente los ha enviado. Dostoievski expone a lo largo de sus obras la importancia de la existencia de Dios - y de Cristo, quien es visto en el cristianismo como la encarnación de Dios, de la bondad suprema¹⁴ - y de esa vida eterna

¹⁰Mónica Codina, *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 1997, p. 100.

¹¹En su obra *Crimen y castigo*, el escritor describe justamente el proceso de aceptación de la culpa por el que pasa Raskólnikov para poder expiar el crimen que cometió y poder así comenzar una nueva vida libre de culpa y lo que ésta representa.

¹²F. M. Dostoievski, *Los demonios*, p. 811.

¹³Cfr. G. Steiner, *Tolstói o Dostoievski*, p. 102.

¹⁴Eugenia Smotki menciona, en su artículo sobre la leyenda del Gran Inquisidor, que

prometida al justo, es decir, de la inmortalidad del alma.

La postulación de la idea de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma hecha por el escritor ruso no tiene como objetivo demostrar dichas ideas de manera lógica y racional. Dostoievski está consciente de que esos postulados no pueden demostrarse racionalmente y de que, además, tampoco resultan del todo compatibles con el mismo racionalismo¹⁵. Esta falta de compatibilidad entre fe y razón que el escritor percibe es lo que lo lleva a darse cuenta de que aquello que él sugiere en su propuesta ética sólo puede alcanzarse mediante un «salto de fe» - similar al planteado por el filósofo danés Soren Kierkegaard -, el cual es la única fuente de certidumbre religiosa ya que «la esencia del sentimiento religioso no tiene nada que ver con el razonamiento»¹⁶. Dostoievski menciona que las ideas morales nacen del sentimiento religioso - de la fe en Cristo - pero «jamás se les justificará por medio de la lógica sola. [...] En el terreno en el que ustedes se batían [el del racionalismo], siempre saldrán derrotados. No será así cuando reconozcan que hay ideas morales (que proceden del sentimiento, de Cristo), pero que es imposible demostrar [...]»¹⁷; y como la demostración lógica es imposible, para comprender sus ideas es necesario asumir la racionalidad paradójica propia

el núcleo de la filosofía humanista del escritor ruso - que podría considerarse, en cierta medida, como una filosofía neokantiana - se encuentra en la incesante búsqueda de un punto de apoyo para sostener el postulado de la bondad del ser humano y que toda su obra es un desesperado intento por fundamentar que los hombres son capaces de obrar de manera noble. *Cfr.* Eugenia Smotki, «La sed de creer produce herejía: reflexiones sobre la “leyenda del gran inquisidor” de F. M. Dostoievski» en *Revista de la Inquisición*, núm. 10, 2001, p. 280.

¹⁵Precisamente por esta incompatibilidad entre ambos ámbitos - el de la fe y el racional - es que Dostoievski sostenía que si no se podían mantener ambos, él elegía quedarse del lado de Cristo y no del lado de la Verdad; tal era la profundidad religiosa del escritor. Elegir la Verdad significaba escogerla incluso sobre el hombre mismo - cosa que más tarde sucedería en el mundo occidental, tal y como lo describen Horkheimer y Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración* - algo que Dostoievski no estaba dispuesto a aceptar. *Cfr.* N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoievski*, pp. 229-230.

¹⁶F. M. Dostoyevski, *El idiota*, p. 317.

¹⁷F. M. Dostoyevski, *Obras completas. Volumen III*, p. 1627.

de la fe¹⁸ y no tratar de explicarlas de manera totalmente racional¹⁹, ya que «la fe es la respuesta paradójica - paradójica en confrontación al movimiento de la razón abstracta - a la “paradoja absoluta” que es Cristo, como Dios encarnado, entrando en el tiempo»²⁰.

Una vez que el escritor ha observado las funestas consecuencias de las ideas nihilistas, deja atrás las ideas revolucionarias y racionalistas de su juventud y regresa a aquella religiosidad que dejó atrás en sus años de juventud. Este retorno a la religiosidad que antaño se le había inculcado lo lleva a buscar explicar la necesidad de las ideas trascendentes cuya existencia él considera importante si se quiere mantener una vida armoniosa. Con respecto a la inmortalidad del alma, Dostoievski estima que ésta es la idea fundamental de la existencia humana y es también la fuente principal para despertar la bondad en los hombres y que éstos alcancen la buena consciencia. En una carta a un admirador, el escritor expone cuáles son las razones prácticas por las cuales es un ferviente defensor de dicha idea:

[...] imagine que no existe ni Dios ni la inmortalidad del alma [...] Dígame, ¿por qué debo entonces vivir propiamente, hacer el bien, si moriré del todo en la tierra? Sin la inmortalidad, seguramente el objetivo sería únicamente completar mi periodo, y entonces todo puede irse al infierno. Y si es así, entonces, ¿por qué no [...] podría matar a alguien, robar... vivir a expensas de otros, sólo para satisfacer mi propia barriga? Después de todo, moriré, todo morirá, ¡no habrá nada!²¹

¹⁸ Cfr. M. Codina, *El sigilo de la memoria*, p. 264.

¹⁹ En este punto Dostoievski difiere totalmente de Kant quien, como hombre ilustrado, siempre buscó darle un fundamento racional a las acciones humanas y a la obligación de actuar correctamente.

²⁰ Giuseppe Cristaldi, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, p. 59. La traducción es nuestra responsabilidad.

²¹ Citado en J. P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, pp. 29-30. La traducción es nuestra responsabilidad. La idea de que la inmortalidad es necesaria para poder postular la existencia del bien supremo es también defendida por Kant, quien menciona que si se quiere defender la bondad suprema - la plena adecuación con la ley moral - se requiere aceptar la inmortalidad porque sólo a través de un progreso infinito se puede llegar a alcanzar el bien supremo. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, F. C. E. / U. A. M. / U.

De acuerdo con su visión, los seres humanos, para comportarse adecuadamente, amar al prójimo y poder convivir de manera armoniosa, necesitan forzosamente creer en la idea de que la vida no acaba con la muerte ya que, de no ser así, si no hay inmortalidad, «se secará en él [el hombre] enseguida no sólo el amor, sino, además, toda fuerza viva para continuar la existencia terrena. Más aún: entonces ya nada será inmoral, todo estará permitido [...]»²², y, debido a esa falta de amor a los otros, no puede crearse en la sociedad esa unión tan necesaria para que los hombres puedan convivir de manera pacífica, impongan ciertos límites a sus acciones y, sobre todo, puedan alejarse de la barbarie.

Además de las razones prácticas ya mencionadas - razones que facilitan la vida en sociedad -, Dostoievski también tiene motivos más profundos para defender la idea del alma inmortal. Para él, negar la inmortalidad del alma significa la negación del hombre mismo ya que

el hombre es o bien un espíritu inmortal, que tiene un destino eterno, o bien un fenómeno empírico pasajero, producto pasivo de un ambiente natural y social. En el segundo caso, el hombre no tiene un valor absoluto. [...] El alma inmortal significa también un alma libre, que tiene un valor absoluto eterno. Pero también es un alma responsable. La afirmación de la existencia del mal interior y la responsabilidad por los crímenes significan el reconocimiento de la verdadera existencia de la persona. [...] Pero la existencia personal es una existencia inmortal. [...] La negación de la inmortalidad es la negación de que existen el bien y el mal. [...] La vida y el destino de hasta la última de las personas tiene un significado absoluto de cara a la eternidad. Una vida eterna y un destino eterno. Y por eso no se puede aplastar impunemente ni siquiera a un solo ser humano. En cada ser humano se tiene que

N. A. M., México, 2005, p. 146.

²²F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 110. Sin la existencia de la vida inmortal, el hombre no tendría motivos para abstenerse del asesinato u otros crímenes, sobre todo si sabe que no será descubierto. Lo que sucede con el criminal del siglo XII que acude a confesar sus crímenes por propia voluntad, aun sabiendo que nadie lo acusará nunca, sería imposible. *Cfr.* J. P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, p. 34.

respetar la imagen y semejanza de Dios²³.

El hecho de que el hombre sea justamente la imagen de la divinidad lo hace compartir con ella ciertas características fundamentales, una de las cuales es la inmortalidad²⁴. Berdiáiev también menciona que para comprender la fuerza que esta idea tiene en el pensamiento de Dostoievski, debe recordarse que en el mundo ortodoxo, Dios se encuentra dentro del hombre - precisamente por el hecho de que éste es imagen divina²⁵ - y, por lo tanto, para alcanzar a la divinidad el hombre no debe elevarse hacia ella sino que más bien debe abrirse y dejar que lo luminoso y divino que hay dentro de él se exteriorice y rija todos los ámbitos de su vida²⁶.

Continuando con sus reflexiones acerca de la idea del alma inmortal, Dostoievski menciona que, debido al carácter divino del alma humana, esa idea está fuertemente ligada a la de la existencia de Dios y aquél que lo representa en el mundo: Cristo. Según Berdiáiev, la idea de Dios es la única idea trascendente que no destruye al hombre ya que «Dios se revela a través de su Hijo, pues su Hijo es el Dios perfecto y el hombre perfecto. Dios-Hombre, en el que se une la perfección divina y lo humano»²⁷. Gracias a esta unión

²³N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, pp. 111-112.

²⁴En la obra *Los hermanos Karamázov*, el monje Zosima - personaje que Dostoievski utiliza para exponer sus propias ideas - hace alusión justamente a la idea de la inmortalidad del alma cuando menciona que «muchas son las cosas que se nos mantienen ocultas; en cambio, se nos ha concedido el don, misterioso y secreto de percibir nuestro nexo vivo con el mundo del más allá, con un mundo superior y mejor». F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, p. 488.

²⁵Evdokimov sostiene también que, en el pensamiento ortodoxo, el elemento divino de la naturaleza humana - la *imago Dei* - es lo que sirve de cimiento a la antropología por lo que ésta es construida sin tomar en cuenta al pecado original, el cual sí define la antropología del pensamiento cristiano occidental. *Cfr.* P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 63.

²⁶*Cfr.* Nikolay Berdiaev, «La cuestión de Oriente y Occidente en el pensamiento religioso de Vladimir Soloviev» en M. López Cambrero y A. Mrówczyński-Van Allen, *La idea rusa*, pp. 208-209. En la obra *Los hermanos Karamázov*, puede verse un ejemplo de esta exteriorización de lo divino en el hombre cuando el stárets Zosima manda a Aliosha - personaje de la obra en el que Dostoievski representa la bondad y que, por lo mismo, tiene más desarrollada esa apertura a su lado divino - a que deje el monasterio y salga a vivir al exterior. *Cfr.* F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, p. 433.

²⁷N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 104. Berdiáiev continúa su idea y menciona

de lo divino y lo humano encarnada en la figura de Cristo, este personaje se erige como el ideal de la bondad suprema encarnada, es decir, el ideal que todos los hombres pueden y deben buscar alcanzar. De esta manera, cada vida humana «no es otra cosa que evolución, pugna y anhelo de ese fin y su consecución definitiva»²⁸, la cual sólo será alcanzada por los hombres una vez que se logre ese reconocimiento y exteriorización de lo divino dentro de ellos. Cristo representa así el contenido concreto de la fe propuesta por Dostoievski para lograr salir de las tinieblas²⁹, representa una imagen familiar, fraterna y, hasta cierto punto, tangible de la palabra de Dios y de su ley³⁰.

Para Dostoievski,

el respeto a la dignidad de la persona se funda, en última instancia, en la dignidad espiritual del hombre, es decir, en su inmortalidad. Para ser moral no es suficiente ser fiel a las propias convicciones o pactar unas normas de convivencia, sino que hay que salvaguardar la verdadera imagen del hombre³¹;

imagen que en su opinión es claramente ejemplificada por Cristo. Con la figura de Cristo como el ideal de la bondad suprema y, al mismo tiempo, como un ser fraterno y cercano a los hombres, el escritor recupera no sólo la fe del

también que las otras ideas trascendentes - el ejemplo que menciona es la idea del hombre-dios - sí conducen a la muerte del hombre debido a que lo transforman tan sólo en un medio, un instrumento.

²⁸F. M. Dostoyevski, «Meditación sobre Cristo» en *Obras Completas. Volumen III*, p. 1628.

²⁹Cfr. M. Codina, *El sigilo de la memoria*, p. 187. En *Los hermanos Karamázov*, el monje Zosima menciona que el Estado - o el castigo que éste impone - no es capaz de lograr que los criminales comprendan su culpa. La única que puede hacerlos aceptar dicha culpa es la Ley de Cristo; sin ésta no existiría nada que le pusiera un freno a los criminales ya que sólo la Ley de Cristo - la cual se manifiesta en la voz de la propia consciencia - es capaz de frenar las acciones brutales de los seres humanos. Cfr. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 102-103. Esto que describe Zosima es justamente lo que sucede con Raskólnikov, quien sólo acepta su culpa hasta que abraza de nuevo la fe.

³⁰Cfr. Alberto Carrara, *La epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Vita e Pensiero, Milano, 1990, p. 75.

³¹M. Codina, *El sigilo de la memoria*, p. 155.

hombre en la vida y en la bondad sino también la fe en el hombre mismo como un ser profundamente espiritual que alcanza la completud ya no en la vida terrestre sino en la inmortal y que es, además, un ser fundamentalmente libre. Al rescatar el carácter divino del alma humana que la Ilustración le había arrebatado³², Dostoievski saca al hombre de la dinámica del determinismo natural - porque lo sitúa en el ámbito de los seres divinos³³, los cuales no están sujetos a ningún determinismo -, le otorga una libertad responsable y le devuelve también aquella profundidad espiritual que él considera necesaria para poder fundar valores morales sólidos, poder hacer del hombre un ser consciente y responsable de sus acciones y evitar que éste, en el ejercicio de su libertad, acabe destruyéndose a sí mismo³⁴.

4.2. La elección del bien: la libertad primaria

No debe olvidarse que Dostoievski era un férreo defensor de la libertad humana; al igual que Kant, el escritor ruso busca defender una libertad responsable que permita que los hombres sean capaces de medir las consecuencias de sus actos para que ellos mismos puedan regular su conducta sin necesidad de supeditarse a una instancia reguladora externa³⁵. Debido a que la libertad - tanto de acción como de fe - es para el escritor uno de los atribu-

³²Debe recordarse lo mencionado en capítulos anteriores acerca del objetivo de la Ilustración: este movimiento tenía como fin desmitificar al mundo y explicarlo únicamente con términos y métodos científicos; la idea del carácter divino del alma humana es algo que la Ilustración echa por tierra. *Cfr.* M. Horkheimer y Adorno Th. W., *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

³³*Cfr.* P. Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 87.

³⁴Como ya ha sido analizado en el capítulo anterior, un claro ejemplo de lo que puede llegar a sucederle a los hombres que carecen de fundamentos morales es lo que le sucede a la mayoría de los personajes en la obra *Los demonios*. Ni siquiera aquellos personajes - como Kirílov en la obra mencionada o Iván en *Los hermanos Karamázov* - que se alzan como grandes defensores del racionalismo logran salvarse de la destrucción.

³⁵El análisis hecho por Kant acerca de la libertad ya ha sido analizado en el segundo capítulo de esta investigación.

tos más definitorios de los seres humanos, él considera que los valores morales que la idea de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma le otorgan al hombre no son valores obligatorios que la humanidad deba respetar porque no tiene otra alternativa; el Dios que defiende, aquél del que el hombre es imagen, no es una divinidad autoritaria que le dicta a los seres humanos cómo actuar o que les da ciertas reglas inquebrantables. Berdiáiev menciona que la religiosidad propuesta por el escritor dista mucho de la tradicional debido a que

se opone al tipo de religiosidad autoritario-trascendental. Es la religión más libre que ha visto el mundo, una religión que respira el entusiasmo de la libertad. En su consciencia religiosa, Dostoievski nunca alcanzó la integridad definitiva, nunca superó las contradicciones del todo, siempre estuvo en camino. Su *pathos* fundamental se encontraba en una religión de libertad sin precedentes y en el amor libre³⁶.

El filósofo ruso sostiene asimismo que el escritor busca recuperar el contenido de la verdadera fe cristiana, el cual es el reconocimiento de una libertad que no es destruida ni por el mal ni por la obligatoriedad del bien³⁷. Es justamente por este afán de defender a la libertad y el amor al prójimo elegido libremente que el escritor lleva al extremo la aceptación de la idea de la libertad, nos muestra las consecuencias de esa libertad sin límites ni referentes y, después, elabora su propuesta ética, propuesta en la cual el hombre también es libre pero sí tiene un referente a quien seguir y, por lo mismo, también posee ciertos límites que él mismo se impone y que le permiten convivir con los otros armoniosamente.

³⁶N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 33.

³⁷*Cfr. Ibid.*, p. 72. Dostoievski ejemplifica la destrucción de la libertad por el mal en los actos que llevan a cabo personajes como Raskólnikov o Piotr Verjovenski, quienes creen que su libertad no tiene límites y que pueden llevar a cabo cualquier acción, aunque ésta sea criminal. Por otro lado, la destrucción de la libertad debido al carácter obligatorio del bien es ejemplificada por la figura del Gran Inquisidor, quien se apropia de la libertad ajena y dicta a los hombres ciertas normas de conducta para que sean «buenos» ya que, en su opinión, ellos sólo no podrán nunca serlo.

La defensa de la libertad hecha por los nihilistas y ateos, abordada en el capítulo anterior, es algo que el escritor ruso no puede aceptar debido a las consecuencias que supone. La primera de las consecuencias de este tipo de libertad que Dostoievski se rehúsa a aceptar es el relativismo moral al que conduce. El autor estima que la libertad sin límites termina siempre en un relativismo moral - como bien lo ejemplifica en sus obras con las acciones de Raskólnikov y Stavroguin o con las ideas defendidas por Iván Karamázov - en el cual todo está permitido y que, por lo mismo, justifica los crímenes cometidos en aras de un fin superior. Además, este relativismo moral conduce a la sociedad a un estado de lucha constante tal que no permite la convivencia entre los hombres³⁸ por lo que para que éstos puedan comportarse adecuadamente y vivir en sociedad sin destruirse unos a otros, es necesaria la presencia de una instancia superior - como el Gran Inquisidor - que les dicte normas de conducta y les imponga un castigo en caso de que lleguen a romperlas. Esta imposición de normas proveniente de una instancia diferente a la propia consciencia de cada hombre es algo que aniquila la libertad individual y, por lo tanto, es otra consecuencia de la libertad sin límites que no puede aceptarse si se busca mantener al hombre como un ser libre.

La libertad humana es fundamental para la realización del bien pero el escritor ruso considera que, para poder llegar a dicho estado de virtuosismo libre, es necesario experimentar todo el proceso que nos encamina al mismo, el cual incluye también esa parte negativa que el ejercicio de la libertad a veces supone y que el escritor ejemplifica claramente en la crítica que hace a la idea de libertad sin límites. El filósofo italiano Luigi Pareyson menciona que cuando el escritor habla de la libertad, ésta debe entenderse como la libertad primaria, es decir, como «la libertad de elegir entre el bien y el mal,

³⁸La destrucción total tanto de los vínculos sociales como de la sociedad en general debido al relativismo moral puede apreciarse claramente en la novela *Los demonios*. Al final de esta obra, no sólo los miembros subversivos de la sociedad han destruido sus vidas - Stavroguin, Piotr Verjovenski, Kirílov, etc. - sino que también han logrado destruir tanto la de las personas allegadas a ellos como la del pueblo entero.

de decidir entre la rebelión y la obediencia, de refutar o reconocer el principio del ser y del bien»³⁹; sólo quien ha alcanzado el bien a través de la libertad primaria ha cumplido el proceso de emancipación que consiste en liberarse de la esclavitud del pecado para realizar el bien libremente y sin necesidad de ninguna imposición externa. Así, la libertad defendida por el escritor es una que ha sido definida a partir de su ejercicio y el bien que ésta supone es uno que no es impuesto sino que los mismos hombres eligen voluntariamente después de haber experimentado el mal⁴⁰.

Es imposible evitar que los hombres experimenten el mal ya que éste es parte constitutiva de su propio ser y es también parte de aquello que hace posible que sean seres libres. La naturaleza humana tiene la tendencia tanto al bien como al mal debido a que «el alma humana es vasta, hasta demasiado vasta, [...] aquí lucha el diablo contra Dios y el campo de batalla es el corazón del hombre»⁴¹; sólo en el ejercicio de la libertad primaria - eligiendo el bien el lugar del mal - logrará el hombre afirmar su libertad y, al mismo tiempo, hacer de ésta algo positivo. No debe perderse de vista que la idea de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma son fundamentales también en la reflexión que el escritor ruso hace para defender la libertad; Berdiáiev sostiene que

Dostoievski demuestra la existencia de Dios mediante la libertad, la libertad del espíritu humano. Los personajes de Dostoievski que niegan la libertad del espíritu, niegan también a Dios, y viceversa. Un mundo bueno y bondadoso forzosamente, un mundo armónico a fuerza de la inevitable necesidad, sería un mundo sin Dios, y sería un

³⁹L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, p. 175.

⁴⁰Un ejemplo de esta idea puede verse en el personaje de Raskólnikov, quien después de haber experimentado la libertad sin límites, acepta finalmente su culpa, se arrepiente y comienza el proceso de expiación que lo llevará de nuevo al camino del bien. *Cfr.* F. M. Dostoyevski, *Crimen y castigo*, pp. 692-695. Otro personaje que experimenta la transformación interior que significa elegir finalmente el camino del bien es Dmitri Karamázov, para quien también se abre una nueva vida después de que elige el camino del bien. *Cfr.* F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 890-891.

⁴¹*Ibid.*, p. 170.

mecanismo racional. Y los que niegan a Dios y la libertad del espíritu humano tienden a convertir el mundo en ese mecanismo racional, en esa armonía impuesta⁴².

Para evitar caer en la necesidad del bien, en esa armonía impuesta que hace del hombre un ser mecánico, es necesario entender a la libertad como posibilidad tanto del bien como del mal⁴³. La presencia del mal en el corazón del hombre no puede eliminarse pero es contrarrestada justamente por la existencia de Dios. Dostoievski considera que para que el hombre elija el bien debe escoger el camino trazado por Cristo, el Dios encarnado, camino que le devolverá a los hombres la luz después de haberlos hecho pasar por las tinieblas que el ejercicio de la libertad primaria pone frente a ellos⁴⁴.

4.3. La doctrina cristiana del dolor: el sentido del sufrimiento

Además de representar en sí mismo la unión de lo divino con lo humano y de ser la luz que ayuda a los hombres a elegir el camino del bien, Cristo también se erige, para Dostoievski, como la respuesta a la cuestión del sufrimiento en el mundo; representa aquella salvación de los hombres y la expiación de los crímenes que el escritor buscaba tan desesperadamente. Páreyson menciona que, con sus ideas, el autor de *Los hermanos Karamázov* se

⁴²N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, pp. 90-91.

⁴³*Ibid.*, p. 70.

⁴⁴El hecho de que sea el hombre mismo quien debe elegir entre el bien y el mal es lo que lo hace experimentar las tinieblas. Esto es muy evidente en el caso de Raskólnikov, por ejemplo. Para que el protagonista de *Crimen y castigo* pueda elegir el camino trazado por Cristo debió elegir primero el camino de la libertad sin límites, de los «hombres superiores», observar las consecuencias que éste le trajo a su vida - sobre todo a su vida espiritual, en su vida material no hubo casi ninguna consecuencia - y sólo después de esa experiencia es que elige finalmente el camino del arrepentimiento y de la expiación, el cual lo conduce de nuevo a la senda del bien. *Cfr. Ibid.*, pp. 61-64.

limita simplemente a exponer la doctrina cristiana del dolor⁴⁵ pero que su originalidad estriba en el hecho de que, con su reflexión, transforma al sufrimiento en parte de una dialéctica que tendrá como objetivo no sólo darle sentido al mismo sufrimiento - para que éste no sea considerado como algo inútil y que será olvidado - sino también alcanzar la convivencia armónica entre los seres humanos⁴⁶. Para poder llegar a esta conclusión, el autor de *Los hermanos Karamázov* parte, como se observó en el capítulo anterior, de la pregunta de Iván - personaje al que utiliza para exponer los argumentos que pueden darse en contra de lo que él, Dostoievski mismo, sostiene - por el sufrimiento de los niños, seres inocentes que aún no han hecho nada ni para merecer un castigo ni para cargar con el sufrimiento como expiación de sus crímenes y cuyo dolor, por lo tanto, resulta difícilmente explicable.

El cuestionamiento que Dostoievski pone en boca de Iván es el punto del cual el escritor parte para llegar a la conclusión que busca alcanzar: la afirmación de la existencia de Dios y la explicación del porqué dicha existencia - además de los puntos ya mencionados en este capítulo - también le da sentido al sufrimiento, no deja que éste sea tan sólo algo inútil y que desaparezca sin dejar rastro. El argumento de Iván es ciertamente importante para la exposición de las ideas del escritor acerca del sufrimiento; sin embargo, las conclusiones a las que llega el personaje no pueden ser tomadas como las conclusiones de su creador ya que,

para Dostoievski Iván no es, ciertamente, un compañero de arribo,

⁴⁵Esta doctrina sostiene que el sufrimiento es la forma en la que los hombres expían sus pecados para así poder alcanzar después el reino de Dios; dado que todos los hombres son pecadores y cargan con el mal en su corazón, el sufrimiento es el castigo mediante el cual la humanidad entera expía esa culpa. Este planteamiento es particularmente fuerte en el pensamiento religioso ruso, en el cual el sufrimiento es visto como un bien moral superior, casi como un fin en sí mismo. *Cfr.* J. P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, p. 110. Siguiendo esta doctrina, Dostoievski considera que una ley expiatoria pesa sobre la humanidad y que debido a ella los hombres están condenados a sufrir para pagar por el perdón de sus pecados.

⁴⁶*Cfr.* L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, p. 240.

porque al final sus rumbos se separan, pero sí es su inseparable compañero de viaje. El nihilismo, meta de Iván, es el punto de partida de Dostoievski. En este sentido se puede decir que el ateísmo de Iván es un logro nihilista definitivo y sistemático, mientras que el ateísmo de Dostoievski sólo es provisorio y metódico, una vía para recuperar la afirmación de la existencia de Dios. [...] así como Iván con coherencia euclidiana ha invertido la concepción tradicional desembocando en el ateísmo, asimismo Dostoievski lleva el ateísmo de Iván hasta ese punto en que, con lógica coherencia, éste se transforma en un teísmo renovado y reconquistado⁴⁷.

Así, para poder darle una respuesta al argumento más fuerte contra su propuesta religiosa y contra su afirmación de la existencia de Dios, el escritor parte de los argumentos críticos expresados por su personaje para finalmente acabar refutándolos y mostrando cómo es que éstos ayudan, en cierta medida, a darle fundamento a su postura.

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, Iván, el más feroz defensor del ateísmo creado por Dostoievski, al observar el mundo y todo lo que en éste acontece, llega a la conclusión de que la existencia de Dios es incompatible con el sufrimiento que existe y ha existido siempre y, por lo tanto, rechaza la idea de que este mundo sea la creación de Dios y niega también así toda existencia de la divinidad⁴⁸. La pregunta por el sufrimiento planteada por este personaje es el argumento más fuerte en contra de las ideas defendidas por el escritor ya que inevitablemente hace surgir la reflexión acerca de la supuesta bondad y misericordia del Dios cristiano y su coexistencia en el mundo con el sufrimiento de seres inocentes. Para salvar la existencia de Dios de esta cuestión acerca del sufrimiento y dar respuesta a la crítica hecha por los nihilistas - representados por Iván en *Los hermanos Karamázov* -, Dostoievski alude a la figura del Dios sufriente representada por Cristo quien, en su opinión, «puede perdonarlo todo, puede perdonarlo todo a todos y *por todo*, porque él mismo ha dado su sangre por todos y por todo»⁴⁹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁸ *Cfr.* F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, pp. 372-375.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 375.

Debido a que Cristo representa a ese Dios sufriente que da sentido a todos los padecimientos de los hombres, incluso de aquéllos que parecen no tener explicación - como lo son los sufrimientos de los inocentes -, su existencia se alza como aquélla que es necesario postular y aceptar para que el sufrimiento de los hombres no sea inútil. Dostoievski está de acuerdo con las ideas nihilistas que consideran que el padecimiento de los inocentes es inaceptable y, también, injustificable; pero el escritor evade la desesperanza y el relativismo moral en el que caen los pensadores nihilistas de su época - quienes concluyen que el mundo carece totalmente de sentido y que resulta casi imposible aceptarlo y vivir en él⁵⁰ - al recuperar la figura de Cristo, el Redentor, como garante de la salvación humana y, sobre todo, de que el sufrimiento de los inocentes no es en vano y no será olvidado como si nunca hubiese existido.

El sufrimiento del Cristo - quien se entregó para sufrir por los pecados de los hombres - no justifica el sufrimiento de los inocentes de ninguna manera y tampoco lo explica; no obstante, es lo único que le da sentido y da al mismo tiempo una esperanza a la humanidad de que el sufrimiento de los inocentes no será olvidado y será redimido tarde o temprano. Al hablar del problema del sufrimiento en la obra del escritor ruso, Pareyson afirma que

el sufrimiento de la humanidad es una vorágine negra y sin fondo, un abismo insonante inmerso en la densa e impenetrable niebla de lo incomprendible. [...] el mismo Cristo no se ha preocupado de darle una explicación teórica, sino que al tomarlo sobre sí ha librado a la humanidad. En el fondo ésta es la única «explicación» del dolor: el hecho

⁵⁰Estas ideas pueden verse ejemplificadas en lo que ocurre con Iván Karamázov al final de la obra *Los hermanos Karamazóv*: este personaje - representante de la racionalidad y el ateísmo - acaba sumido en la locura a la que lo condujo todo su análisis racional del mundo y la falta de cualquier tipo de fundamento que obtuvo como consecuencia de dicho análisis. *Cfr. Ibid.*, pp. 979-985. Además, el escritor también ejemplifica estas negativas consecuencias al final de su novela *Los demonios*: el personaje principal - Nikolái Stavroguín -, quien no posee ningún límite y que realiza, a lo largo de la obra, toda clase de acciones abyectas, termina suicidándose, como símbolo de una resignada aceptación a la imposibilidad de perdón que se deduce de la inexistencia de Dios. *Cfr. F. M. Dostoyevski, Los demonios*, pp. 858-868.

de que el Redentor, sin entregar ninguna explicación, haya librado a la humanidad al cargarlo por entero sobre sus propias espaldas⁵¹.

A pesar de que no hay explicación racional que demuestre que el hecho de que los seres humanos sufran tiene un objetivo, en el momento en el que el Dios sufriente asume el dolor sobre sí mismo, los hombres pueden mantener la esperanza de que todo el sufrimiento que padecen en este mundo no es algo vano sino que es una expiación y redención - que Cristo asume junto con ellos - que llevará a la humanidad a alcanzar finalmente una convivencia armoniosa y aquella vida eterna prometida al justo cuya existencia era también algo indudable para el escritor.

Para Dostoievski, la esperanza que el sufrimiento del Redentor representa radica sobre todo en el hecho de que es el mismo Dios quien se entrega para sufrir por los pecados y darles expiación a los mismos. El sufrimiento de Cristo significa que ya no es sólo la humanidad la que sufre sino que el sufrimiento es compartido con la divinidad; es el mismo Dios encarnado quien también padece. La figura de Cristo crucificado - es decir, sufriendo por la humanidad - representa el abandono mismo de Dios al Dios-hombre, simboliza el momento en el que Dios se niega a sí mismo, aquel momento en el que «el dolor humano y cósmico se ha vuelto teogónico»⁵². La imagen de Cristo sufriente se alza así como la explicación del sufrimiento humano ya que «el mal y el dolor son el fondo abismal, impenetrable, insuprimible de lo real que sólo Dios puede iluminar y vencer asumiéndolo en su interior»⁵³.

⁵¹L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, p. 286.

⁵²*Ibid.*, p. 291.

⁵³*Ibid.*, p. 294. En su artículo «Dostoievski y Tolstoi: Dios como texto», Isabel Cabrera menciona que la figura central del cristianismo profesado por Dostoievski es justamente la del Dios encarnado que se sacrifica por amor a sus criaturas, otorgándole así un valor redentor al sufrimiento. *Cfr.* Isabel Cabrera, «Dostoievski y Tolstoi: Dios como texto» en *Revista fractal*, vol. 5, núm. 19, 2000, p. 150.

4.4. La doctrina del amor: el camino a la felicidad

El hecho de que el sufrimiento sea asumido por la divinidad y ésta comparta, por lo tanto, los pesares con el género humano, da a los hombres un ejemplo de aquello que ellos mismos deben hacer para poder convivir de manera armoniosa en el mundo: amar al prójimo y crear así un sentimiento de fraternidad que los lleve a buscar el bienestar de toda la humanidad y no sólo el personal. Dostoievski considera que la figura del Cristo que se entrega a sufrir por los pecados de los otros es un ejemplo que debe seguirse para alcanzar ese ideal de armonía ya que en su concepción fuertemente cristiana,

sufrir sirve para contrarrestar al egoísmo, darle al individuo una lección de humildad y darle vida a la consciencia, y en este sentido es instrumentalmente valioso debido a que promueve la observación de la ley moral. Pero el sufrimiento tiene una conexión más íntima con la ley cuando [...] es libremente aceptado por el bien de otros⁵⁴.

El sufrimiento de Cristo - el Dios-hombre - muestra a los hombres que no sólo es la divinidad la que debe asumir toda la culpa y sufrir para pagar por las malas acciones humanas sino que también son todos y cada uno de los hombres quienes deben aceptar cargar con todos los crímenes ajenos, con los pecados de la humanidad, para así poder expiarlos y pagar esa culpa que todos los seres humanos cargan y que los condena a vivir en constante padecimiento⁵⁵.

El sufrimiento posee, según el escritor, una extraordinaria fuerza redentora pero para que ésta pueda exteriorizarse y salvar a los hombres, éstos

⁵⁴J. P. Scanlan, *Dostoevsky the Thinker*, p. 117. La traducción es nuestra responsabilidad.

⁵⁵Pareyson menciona que de las ideas del escritor puede deducirse - aunque el mismo Dostotievski nunca lo dijo de manera explícita - que su idea fundamental con respecto al sufrimiento humano, aquello que le daba sentido al mismo, consistía en el co-padecer junto con el Redentor para pagar los pecados de la humanidad. *Cfr.* L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, p. 288.

deben primero aceptar sobre sí mismos, como Cristo lo hizo, el peso de la culpa de todos los pecados de la humanidad para después, mediante la expiación en el sufrimiento, poder alcanzar el perdón y con él la felicidad. Esta idea del amor fraterno universal que debe unir a todos los hombres y que los llevará finalmente a la felicidad es sostenida por el monje Zosima, personaje a quien Dostoievski utiliza para exponer sus propias ideas. En el discurso que el monje da justo antes de morir menciona que el amor universal es la única forma de salvación posible para la humanidad ya que «el amor es un gran maestro, pero es necesario saberlo adquirir, pues es de adquisición difícil, se compra caro, mediante un largo trabajo y a través de un plazo largo, pues no se ha de amar sólo momentáneamente y por azar, sino para todo el plazo»⁵⁶.

Cristo asume el sufrimiento sobre sí mismo por amor a los hombres y ése es el ejemplo que éstos deben seguir: el ejemplo del amor al prójimo y de la responsabilidad que cada persona carga sobre sí para que toda la humanidad pueda alcanzar la felicidad. El único medio de salvación que existe, en opinión de Dostoievski, consiste en tomar sobre uno mismo todos los pecados de los hombres y hacerse responsable por ellos; una vez que se ha hecho esto y que los hombres se han asumido sinceramente la responsabilidad de todo y de todos se podrá alcanzar el perdón - perdón por el sufrimiento de los inocentes, por el sufrimiento inútil - y, con él, la felicidad⁵⁷. El escritor ruso considera que para lograr la armonía y que los sufrimientos pasados no sean olvidados, todos los seres deben participar con igualdad en el dolor y la alegría debido a que todos van encaminados hacia la felicidad. Las enseñanzas de Zosima en *Los hermanos Karamázov* son un claro ejemplo de esta postura ya que este monje

defiende la idea de una solidaridad humana que no implica el concepto de una felicidad basado en el sufrimiento ajeno sino la común aceptación de una carga común de culpas y sufrimientos y la obtención de

⁵⁶F. M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov*, p. 486.

⁵⁷*Cfr. Ibid.*, p. 487.

la felicidad global por medio del perdón que cada cual debe pedir y conceder a los demás⁵⁸;

sólo una vez que los hombres salgan de ese aislamiento al que su egoísmo los ha llevado y aprendan a solidarizarse unos con otros podrán alcanzar la convivencia armónica y con ella la felicidad por todos anhelada⁵⁹.

4.5. La irracionalidad de la fe como respuesta

Como ya ha sido mencionado anteriormente, Dostoievski tenía plena consciencia de que su planteamiento no poseía ningún sustento racional. La propuesta del escritor no debe tomarse como una que se deduce lógicamente o que denota la existencia necesaria de sus postulados, sino que debe más bien asumirse como una propuesta que tiene como objetivo otorgarle a los hombres una luz de esperanza frente a la oscuridad en la que se encuentran sumidos. Esa luz que el escritor busca darle a la humanidad está basada principalmente en la recuperación de la vida espiritual de los hombres. Zweig menciona, en su biografía del autor de *Crimen y castigo*, que las ideas del escritor tienen como objetivo revelarnos que cada hombre

lleva en su entraña el embrión del hombre verdadero - de aquel hombre primigenio, libre del pecado original, del que nos hablan los teólogos medievales -, del ser elemental en quien todo es divino. La misión más alta y el deber más verdadero que se impone al hombre sobre la Tierra

⁵⁸L. Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, p. 279-280.

⁵⁹Dostoievski consideraba que lo más importante de la figura de Cristo era el ejemplo que ésta significaba para los hombres. La sola presencia de un ser infinitamente bueno - como Cristo - sin la solidaridad humana derivada de su ejemplo no llevarían a la humanidad a ningún lado. El escritor ejemplifica esta idea en su obra *El idiota*, en la cual el personaje principal - el príncipe Myshkin - representa la personificación del bien supremo. En dicha obra, la presencia del príncipe no es suficiente para salvar a sus allegados debido a que éstos nunca adoptan el ejemplo del príncipe y cada uno continúa dentro de su aislamiento egoísta.

es hacer que este ser primitivo y eterno triunfe en nosotros sobre el cuerpo caduco del hombre formado por la cultura⁶⁰.

Sólo una vez que la parte divina del hombre venza sobre la terrenal, la humanidad podrá alcanzar la convivencia armónica que tanto anhela y, también, podrá otorgarle un sentido a todo el sufrimiento tanto pasado como presente⁶¹.

Con su postulado de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma como únicos garantes del comportamiento ético de los hombres, el escritor busca recuperar la espiritualidad de los hombres - la cual se ha perdido debido a la confianza que se tiene en la razón como conductora de la vida humana - pero él mismo está consciente de que dicha solución requiere que se realice un «salto de fe» y no que se pidan explicaciones que se deduzcan de manera lógica ya que aquello que le da fuerza a sus argumentos no es la congruencia con la que se siguen unos a otros sino el testimonio que la vida de Cristo - como ejemplo a seguir por la humanidad - significa⁶². En su artículo sobre la religiosidad de Dostoievski y Tolstói, Isabel Cabrera menciona, con respecto al pecado y la culpa, que la dimensión en la que habitan estos dos conceptos

no es una dimensión racional; por consiguiente, para salir de ella hay que adentrarse en algo que tampoco es racional: la fe en que Dios existe y es, a pesar de las apariencias, justo y bondadoso. Es como si detrás de los *Kramázov* hubiera un argumento de reducción al absurdo: frente al sufrimiento inocente que permea la realidad y que termina involucrándonos como responsables, la vida parece un completo absurdo y es sólo aceptando la existencia de Dios y de la vida eterna que el absurdo se desvanece. Ante la íntima culpa sólo queda la locura de

⁶⁰S. Zweig, *Dostoievski*, pp. 99-100.

⁶¹Joseph Frank, en su biografía de Dostoievski, menciona que la postura ética del escritor podría ser considerada como una «ética interna» similar a la de los primeros cristianos ya que tiene siempre presente la inminencia del Día del Juicio Final, momento en el cual el poder salvador de la esencia escatológica de la fe cristiana se hará presente para redimir a los hombres de sus pecados. *Cfr.* J. Frank, *Dostoevsky. The Years of Ordeal 1850-1859*, p. 64.

⁶²*Cfr.* M. Codina, *El sigilo de la memoria*, pp. 138-139.

la fe y el refugio en Dios. Y refugiarse en Dios parece significar, para Dostoievski, aceptar el sufrimiento sin perder la esperanza⁶³.

Para el escritor ruso, sólo la fe en Dios y en la inmortalidad del alma - es decir, la fe en la espiritualidad del hombre - dan a los seres humanos esa esperanza de que los sufrimientos no serán olvidados. Además, Dostoievski también sostiene que la fe en estas dos ideas es fundamental para que el amor a la humanidad - y la convivencia armónica que éste implica - pueda existir ya que no hay nada en la vida terrenal - ni siquiera la razón o el utilitarismo defendido por algunos nihilistas - que una a los hombres y los haga dejar atrás el egoísmo y el aislamiento al que la humanidad ha sido conducida por éste⁶⁴.

Las conclusiones a las que Dostoievski llega son el resultado de una exhaustiva búsqueda que lo llevó a investigar, en las profundidades del alma humana, tanto las ideas de su tiempo que él consideraba como destructivas para el hombre como aquéllas que las contrarrestaban. Después de dicho análisis, el escritor llega a la conclusión que la fe en el hombre mismo - la cual se deriva de la fe en Dios y en Cristo como el Dios-hombre - es lo único que puede salvar a la humanidad porque es lo único que puede crear ese sentimiento de solidaridad tan necesario para hacer que los hombres se comporten de manera diferente a como lo han hecho hasta ese momento⁶⁵. La postura espiritual y religiosa del escritor es la que rige su postura ética ya que ésta última se deriva de la visión del hombre como un ser profundamente espiritual que el escritor sostiene. Casi al final de su análisis acerca de Dostoievski y su obra, Berdiáiev menciona que el escritor

nos conduce a través de la obscuridad, pero no pertenece a la obscuridad su última palabra. La obra creadora de Dostoievski no deja la impresión de un pesimismo oscuro y sin salida. La obscuridad misma

⁶³I. Cabrera, «Dostoievski y Tolstoi: Dios como texto», p. 148.

⁶⁴Cfr. F. M. Dostoievski, *Diario de un escritor*, pp. 972-976.

⁶⁵Cfr. N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoyevski*, p. 25.

es en él luminosa. La luz de Cristo vence al mundo, disipa toda la obscuridad. El cristianismo de Dostoievski no es un cristianismo sombrío, es un cristianismo de blancura luminosa [...] ⁶⁶;

luminosidad que permite observar más allá de las tinieblas del sinsentido y la absurdidad a las que la falta de fe ha arrastrado a los hombres.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 250.

Conclusiones

Así como las generaciones anteriores abrían la Biblia, o Virgilio, o Shakespeare, en busca de frases para vivir, así la nuestra puede leer en Dostoievski la lección del día.

G. Steiner

Al final de su obra *Crimen y castigo*, Dostoievski retrata vagamente - a modo de conclusión - el momento de la transformación de Raskólnikov, aquel instante en el cual comienza «una nueva historia, la historia de la renovación de un hombre, la historia de su gradual regeneración, de su tránsito de un mundo a otro, de su iniciación en una nueva y hasta entonces incógnita realidad»⁶⁷. Esa renovación que le permite al personaje superar el crimen que cometió y comenzar una nueva vida sólo es posible una vez que éste ha aceptado la culpa tiene por las acciones cometidas y se ha arrepentido de ellas, una vez que, al igual que el escritor, ha recuperado su fe y comienza a actuar de acuerdo a ella. El hecho de recuperar la fe y, con ella, hacer consciencia de la culpa - y el arrepentimiento que esto conlleva - es lo único que le permite a Raskólnikov abandonar verdaderamente todas las ideas nihilistas y utilitaristas que hasta entonces había tenido y, en consecuencia, hace posible que escape de ese aislamiento en el que se encontraba y pueda convivir de nuevo con los demás hombres de manera armoniosa.

Con su imagen de Raskólnikov como un hombre renovado, Dostoievski nos

⁶⁷F. M. Dostoyevski, *Crimen y castigo*, p. 695.

muestra aquello que él mismo anhela para los hombres tanto de su tiempo como de épocas posteriores. Las obras de este escritor son el reflejo de esa constante búsqueda de fundamentos que él considera necesario poseer para poder enfrentar y hacer más llevadero todo el sufrimiento que la humanidad ha experimentado hasta ese momento - y que continuará experimentando - y poder así comenzar una vida más armónica y con una mejor convivencia entre los hombres. Dostoievski, como él mismo lo menciona, encuentra las bases para fundar una nueva forma de actuar que se aleje de aquélla de los nihilistas de su tiempo tan sólo después de haber seguido también todas esas ideas tan nocivas para la sociedad. En las etapas iniciales de su vida, el autor de *Los hermanos Karamázov* probó adherirse a las ideas que pretendían luchar por los derechos y el valor de los hombres y concluyó que éstas, contrario a lo que ambicionaban, sólo lograban hundir a la sociedad - y a los hombres mismos - en el caos y la destrucción. Después de esta experiencia, el escritor llega a la conclusión de que las ideas de carácter tan sólo social o político - es decir, aquéllas que se alejan del sendero religioso - no son una respuesta adecuada a los problemas de su época porque dejan fuera muchos aspectos que son importantes si no se quiere perder el respeto hacia los demás seres humanos y también si no se desea caer en una especie de anarquismo en el cual todo esté permitido.

Después de sus reflexiones y del análisis que hace de las ideas nihilistas y sus implicaciones, Dostoievski concluye que la única forma en que los hombres pueden darle sentido a su existencia y, además, pueden lograr vivir de manera pacífica, ordenada y armoniosa es a través de la recuperación de la fe y ciertas ideas trascendentes ligadas a ésta. La falta de fundamentos propia del nihilismo y las consecuencias a las que ésta conduce pueden evitarse únicamente si se recupera la espiritualidad del hombre y se sale de esa dinámica materialista en la cual se ha perdido el sentido trascendente de la vida. En opinión del escritor, sólo mediante la recuperación de las ideas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma es posible que los hombres tengan una

guía que los lleve de nuevo a otorgarle cierto carácter espiritual a sus vidas y puedan así comportarse de una manera ética. Además, la fe en estas ideas es lo único que constriñe verdaderamente a los hombres a evitar el relativismo moral que conduce tan sólo a la destrucción tanto de la sociedad como de las vidas individuales mismas. La fe religiosa se alza así como la base de la propuesta ética de este escritor, propuesta que tiene como objetivo recuperar la espiritualidad de los hombres para que, mediante ella, éstos puedan darle de nuevo sentido a su vida y, de esta manera, logren estructurarla de una forma más ordenada y productiva no sólo individual sino también socialmente.

Dostoievski considera que la crisis de su tiempo - crisis que parece extenderse hasta nuestros días - surge sobre todo por la falta de ideas trascendentes que le den sentido a la vida humana, que la hagan ver como algo más que una mera existencia terrenal y pasajera que terminará en algún momento y que no tendrá ninguna cosecuencia. El novelista analiza aquellas ideas que han intentado substituir a la ideas trascendentes y concluye que ninguna ha logrado darle a la sociedad la cohesión que la idea de Dios antaño le otorgaba. Con respecto a la idea de la Razón ilustrada como guía de las buenas acciones de los hombres, Dostoievski concluye - y en este sentido sostiene un poco las ideas que más tarde elaborarán de manera más precisa pensadores como Adorno y Horkheimer - que ésta sólo logra restarle a la humanidad su libertad y que, a fin de cuentas, tampoco logra sacar a los hombres de la destrucción o la barbarie; los nihilistas de su tiempo - quienes eran fundamentalmente hombres ilustrados - son para él un claro ejemplo de que la Razón ilustrada no ha logrado cumplir con los objetivos que le fueron otorgados cuando fue erigida como rectora de las acciones humanas y de la vida de los hombres en general. El fracaso del racionalismo que Dostoievski observa desde su época continuará haciéndose más profundo cada vez hasta que, ya en el siglo XX, desemboque, en el país del escritor, en la revolución y la subsecuente imposición de un régimen totalitario que podría tener como modelo inicial todo aquello descrito por el Gran Inquisidor.

Además de la falta de libertad a la que la imposición de la Razón ilustrada - substituto de la idea de Dios en la época moderna - como rectora de la conducta humana arrastra a los hombres, otra de las grandes consecuencias de la pérdida de fundamentos que Dostoievski observa es el ya mencionado relativismo moral. El escritor está convencido de que al no existir la idea de Dios, el criterio para definir cuáles acciones se deben llevar a cabo y cuáles no pierde toda su inclinación moral y se vuelve tan sólo algo utilitarista, criterio que no restringe para nada las acciones de los hombres por su valor moral. Las ideas sostenidas por los pensadores nihilistas de su época - y que el escritor ejemplifica en los personajes de sus obras - según las cuales todo está permitido en aras de un fin superior son una clara consecuencia de la pérdida de la idea de la trascendencia. La consigna del amor al prójimo - la cual, en opinión del novelista, resulta fundamental para lograr una buena convivencia en sociedad y para respetar a los otros - sólo es posible, en opinión de Dostoievski si se mantiene la idea de Dios, la cual otorga a los hombres una guía de conducta y hace que todas las demás ideas morales tengan fundamento, dándole así a sus acciones un valor moral y no simplemente utilitario. En sus reflexiones, el escritor menciona que «la falta de Dios no se la puede substituir por el amor a la humanidad, porque el hombre preguntaría inmediatamente: ¿Por qué debo amar a la humanidad?»⁶⁸; así, puede observarse como, según Dostoievski, ninguna idea que busque erigirse como fundamento de las acciones morales puede sostenerse sin el postulado de la existencia de ideas trascendentes y, sobre todo, de la idea de Dios.

Dostoievski esta consciente de que postular la idea de Dios se presta a caer de nuevo en el determinismo del que busca escapar. Debido a ello, el escritor realiza una profunda reflexión en torno al tema de la libertad y concluye que, para poder poseer la libertad, los hombres deben primero asumirse como seres conscientes de sus actos, deben - tal y como lo sostenía Kant - crear consciencia de la responsabilidad que la libertad conlleva. Para Kant,

⁶⁸F. M. Dostoievski, *Diario de un escritor*, p. 1587.

el imperativo categórico se deducía de razones lógicas, para Dostoievski, éste proviene más bien de la fe: la idea de la existencia de Dios es innegable para el escritor pero ésta no le resta libertad al hombre debido a que éste siempre es libre de elegir entre el bien y el mal, entre seguir el camino trazado por Dios o elegir aquél de la maldad. En la reflexión de Dostoievski, Dios no es entendido como aquél que dicta las reglas que los hombres deben seguir necesariamente sino, más bien, es tan sólo aquella instancia que le otorga a los hombres una luz para seguir si quieren lograr salir de la obscuridad en la que se encuentran sumidos.

Después del análisis hecho sobre Dostoievski y su obra, podemos concluir que la reflexión del escritor en torno a las consecuencias de la falta de fundamentos o el fracaso de la Razón ilustrada como regente de la vida de los hombres es una que se adelanta a muchas de las que vendrán después ya que,

antes de la anunciación de Nietzsche de la muerte de Dios, en Rusia, Dostoievski ya había explorado algunas de las consecuencias de la consciencia de que la vida no tiene nungún significado final, de que todos los dioses, todos los fines morales - ya sea más allá de la historia o dentro de un futuro histórico - a los que los seres humanos se han consagrado son invenciones humanas.⁶⁹

Al darse cuenta de las funestas consecuencias de quitarle a la humanidad los fundamentos que las ideas trascendentes le otorgan, el escritor ruso se vuelve un ferviente defensor de las mismas para así poder devolverle el sentido a la vida humana y, sobre todo, su valor. A lo largo de sus obras, Dostoievski retrata todo lo que él observa en la sociedad de su tiempo: tanto a personajes buenos que defienden las ideas a las que él mismo se adscribe, como personajes malos que defienden las ideas que él critica tan acérrimamente. La búsqueda del novelista ruso por devolverle el sentido y el valor a la vida humana - por

⁶⁹P. Travis Kroeker y Bruce K. Ward, *Remembering the End. Dostoevsky as a Prophet to Modernity*, Westview Press, Colorado, 2001, p. 74. La traducción es nuestra responsabilidad.

sacarla de aquel estatuto de mero medio en el cual las ideas nihilistas de su época la habían puesto - lo llevó a estudiar el alma humana y sus inclinaciones de una manera muy profunda y a concluir, después de dicho análisis, que la felicidad y la convivencia armoniosa pueden ser alcanzadas en este mundo si se mantienen ciertos fundamentos. Dostoievski está consciente de que ni la existencia de Dios ni la de la inmortalidad del alma pueden hacer que la maldad y el sufrimiento en el mundo desaparezcan - debido a que éstos son consecuencia de la libertad de elección y de acción de los hombres que él defiende -; el escritor no es un utopista que crea que se puede crear el mundo perfecto en la tierra pero, con su propuesta ética, sí busca encontrar una forma de hacer de este mundo el mejor posible.

Bibliografía

- Almarza, Juan Manuel, Jacinto Herrero, et. al., *La religión, ¿cuestiona o consuela?: En torno a La leyenda del Gran Inquisidor de F. Dostoievski*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2006.
- Berdiaev, Nikolai, *El cristianismo y el problema del comunismo*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1968.
- Berdiaev, Nikolay, *El espíritu de Dostoyevski*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2008.
- Berdiaev, Nicolai, *El sentido de la historia. Experiencia de la filosofía del destino humano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979.
- Berdiaeff, Nicolas, *Orígenes y espíritu del comunismo ruso*, Fomento de Cultura Ediciones, Valencia, 1958.
- Berdiaeff, Nicolas, *Reino del Espíritu y reino del César*, Aguilar Ediciones, Madrid, 1964.
- Berlin, Isaiah, *Russian Thinkers*, Viking Press, New York, 1978.
- Cabrera, Isabel, «Dostievski y Tolstoi: Dios como texto» en *Revista fractal*, vol. 5, núm. 19, 2000.
- Carrara, Alberto, *La epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei Fratelli Karamazov*, Vita e Pensero, Milano, 1990.
- Codina, Mónica, *El sigilo de la memoria: tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoievski*, Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 1997.

- Codina, Víctor, *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Editorial Sal Tarrae, Bilbao, 1997.
- Cristaldi, Guisepe, *Dostoevskij o la scommessa della fede*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.
- Dostoyevski, Fiódor Mijaílovich, *Apuntes del subsuelo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Dostoyevski, Fiódor Mijaílovich, *Crímen y castigo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Dostoyevski, Fiódor Mijaílovich, *Cuentos*, Random House Mondadori, México, 2009.
- Dostoievski, Fiódor Mijáilovich, *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, críticas y apuntes*, Editorial Páginas de Espuma, México, 2010.
- Dostoievski, Fiódor Mijaílovich, *El idiota*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Dostoyevski, Fiódor Mijaílovich, *Los demonios*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Dostoyevski, Fiódor Mijaílovich, *Los hermanos Karamázov*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Dostoyevski, Fiódor Mijáilovich, *Obras Completas. Tomo III*, Editorial Aguilar, Madrid, 1975.
- Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, Ediciones Península, Barcelona, 1968.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Seeds of Revolt, 1821-1849*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Years of Ordeal, 1850-1859*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Miraculous Years, 1865-1871*, Princeton University Press, New Jersey, 1997.

-
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Mantle of the Prophet, 1871-1881*, Princeton University Press, New Jersey, 2003.
 - Hingley, Ronald, *Historia social de la literatura rusa, 1825-1904*, Ediciones Guadarrama S. L., Madrid, 1967.
 - Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2005.
 - Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
 - Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, F. C. E. / U. A. M. / U. N. A. M., México, 2005.
 - Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
 - Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999.
 - Karamzín, N. P. Chaadáev, et. al., *Rusia y Occidente*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
 - Kroeker Travis, y Bruce K. Ward, *Remembering the End. Dostoevsky as a Prophet to Modernity*, Westview Press, Colorado, 2001.
 - López Cambroneró, Marcelo y Artur Mrówczyński-Van Allen, *La idea rusa. Entre el anticristo y la Iglesia. Una antología introductoria*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2009.
 - Lossky, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder Editorial, Barcelona, 2009.
 - Mate, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006.
 - Matl, Josef, «Dostoievski y la crisis de nuestro tiempo» en *Revista de estudios políticos*, núm. 57, Mayo-Junio, 1951.
 - Meyer, Jean, *La gran controversia. La iglesia católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días*, Tusquets Editores, México, 2005.

- Pareyson, Luigi, *Dostoievski. Filosofía, novela y experiencia religiosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.
- Pasamar, Luis, «Los antecedentes del nihilismo ruso» en *Revista de estudios políticos*, núm. 6, Nov-Dic, 1978.
- Scanlan, James P., *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, New York, 2002.
- Slonim, Marc, *La literatura rusa*, F. C. E., México, 1962.
- Smotki, Eugenia, «La sed de creer produce herejía: reflexiones sobre la “leyenda del gran inquisidor” de F. M. Dostoievski», en *Revista de la Inquisición*, núm. 10, 2001.
- Steiner, George, *Tolstói o Dostoievski*, Ediciones Siruela, Madrid, 2002.
- Tierno Galván, Enrique, «Concepción del mundo e ideas políticas en la obra de Dostoievski», en *Revista de estudios políticos*, núm. 70, 1953.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.
- Voltaire, *Romans et comptes*, Bibliothèque de la Pléiade, Burges, 1930.
- Zweig, Stefan, *Dostoiewski*, Editorial Juventud, Barcelona, 1968.