

Tres grandes problemas éticos. La cosmovisión moral de Dostoievski¹

Mijaíl Ivánovich Tugán-Baranovski

Dostoievski es, más que ningún otro escritor ruso, un escritor del futuro. En vida casi no fue comprendido; se lo consideraba un novelista talentoso, se valoraba su defensa de los «humillados y ofendidos», pero no se sospechaba en absoluto que fuera un pensador genial. Para muchos, hasta el final de su vida fue solo un «talento cruel» y un periodista de tendencia eslavófila y reaccionaria. Las primeras obras de Dostoievski, en las cuales su concepción del mundo solo empezaba a tomar forma y que hoy nos parecen completamente insignificantes comparadas con las que produjo posteriormente, tuvieron un éxito rotundo, seguido inmediatamente de una indiferencia respecto del autor, tanto por parte del público como por parte de algunos líderes de la opinión pública tales como Belinski y miembros de su círculo. Luego, su popularidad como novelista empezó a crecer, aunque se ignoraba el contenido más profundo de sus grandiosas novelas. Se reparó solo en el «pensamiento humanitario» de *Crimen y castigo*, es decir, en que el criminal no siempre es malvado; *El idiota* no fue comprendida en absoluto y casi pasó desapercibida y *Los demonios* causó indignación, como panfleto contra liberales y revolucionarios. Y solo hacia el final de la vida de Dostoievski la *intelligentsia*² rusa, como de modo inconsciente y contra su voluntad, comenzó a rendirse más y más ante la fascinación que ejerce el gran escritor, como lo demostró el éxito de su discurso sobre Pushkin, único en su género e incomparable en Rusia, que se transformó de repente en todo un acontecimiento: el genio, aunque solo fuera por un instante, conquistó a una multitud, incluso a una multitud tan atrasada como aquella con la que estaba tratando.

En la actualidad Dostoievski atrae cada vez más la atención. Sin embargo, su significado histórico universal aún se reconoce poco; entre nosotros apenas se empieza a comprender y en Occidente Dostoievski despierta más curiosidad que un efectivo y

¹ Texto traducido por Marina Berri y Florencia García Brunelli. Marina Berri es doctora en lingüística (UBA), docente e investigadora (UBA, UNGS, CONICET), miembro de la Sociedad Argentina Dostoievski, mientras que Florencia García Brunelli es estudiante de Letras (UBA) y miembro de la Sociedad Argentina Dostoievski.

Para la presente traducción se ha tomado como fuente *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*. [Sobre Dostoievski. La creación de Dostoievski en el pensamiento ruso de los años 1881-1931. Selección de artículos], Editorial Kniga, Moscú, 1990, págs. 128-142.

² La cursiva es nuestra. (Nota de las TT.).

profundo interés. Sin embargo, si en los últimos cincuenta años ha habido un escritor que fuera en igual medida imprescindible e importante para todo hombre contemporáneo, cualquiera que fuera su nacionalidad, ese escritor fue precisamente el creador de *Los hermanos Karamázov*. A pesar de su vínculo excepcionalmente estrecho con Rusia, Dostoievski pertenece solo a Rusia tan poco como Shakespeare solo a Inglaterra o Goethe solo a Alemania. En este sentido, todo él está aún en el futuro y puede que todavía pasen muchas décadas antes de que el mundo civilizado descubra a Dostoievski, lo reconozca, lo entienda y lo ame.

Muchas veces se ha comparado a Dostoievski con Nietzsche. De hecho, muchas de sus páginas anticipan los pensamientos predilectos del filósofo alemán; pero, en general, la coherente y acabada cosmovisión de nuestro escritor tiene solo algunos puntos de contacto con los caprichosos y paradójicos fuegos artificiales del pensamiento de Nietzsche. Para Dostoievski, las ideas de Nietzsche fueron solamente una de las etapas superadas de su desarrollo intelectual, más precisamente, una de las regiones de su propio reino filosófico. Y si se compara a Dostoievski con alguno de los filósofos de Occidente, probablemente sea más acertado hacerlo con el más grande de los filósofos de la Modernidad: Kant.

Es difícil admitir una influencia directa de Kant sobre el autor de los *Karamázov*; son demasiado diferentes en lo que respecta a su disposición espiritual. Equilibrado, tranquilo, sumergido por completo en sus intereses intelectuales, dueño de una vida regulada cual mecanismo de relojería, en extremo mesurada y recluida dentro de unos marcos inalterables, el profesor alemán más escrupuloso no tenía nada en común con la naturaleza apasionada e inquieta de Dostoievski, que siempre y en todo «traspasaba los límites». Kant fue el máximo exponente en filosofía de ese modo de ver el mundo característico de toda la historia moderna desde los tiempos del Renacimiento, que reconoció al hombre como lo más sagrado de la vida; Dostoievski expresó ese mismo modo de ver el mundo en imágenes artísticas cuya fuerza y vivacidad no tuvieron precedentes en la literatura mundial. La cosmovisión de uno era la cosmovisión del otro y a ambos les fue inspirada en igual medida por el espíritu de nuestra época. He aquí por qué las imágenes más sorprendentes de Dostoievski parecen ser un comentario artístico de la filosofía moral de Kant; un comentario y, a la vez, un desarrollo y una profundización.

La idea central de la filosofía moral de Kant es la idea del valor infinito del hombre; la conclusión natural de ello es la idea de que los hombres tienen igual valor, puesto que la infinitud es igual a la infinitud. Pero, si bien formuló esta idea con toda claridad, Kant no la desarrolló por completo y no mostró cómo resolver a partir de ella los problemas sumamente difíciles de la vida práctica. Fue precisamente esto lo que hizo Dostoievski y ahí radica su eterno mérito como filósofo moral.

Antes que nada, la idea del valor supremo del hombre exige una justificación: es necesario mostrar por qué valoramos tan alto al hombre. Esta justificación nos conduce directamente al problema de Dios. Posteriormente, esta idea tiene que ser interpretada como el fundamento de una ley moral, pues conduce al problema de la humanidad. Y, por último, a partir de ella debe hallarse una explicación a la violación de la ley moral; dicho de otro modo, debe resolverse el problema del mal del mundo. Estos tres grandes problemas absorbieron toda la atención de Dostoievski y a ellos consagró lo mejor de su creación.

«Dios me ha torturado toda la vida», dice Kirílov en *Los demonios*. En la persona de Kirílov tenemos a un hombre de enorme fuerza espiritual y con un anhelo incansable por el absoluto. Para la abrumadora mayoría de las personas, los llamados intereses superiores, no vinculados directamente al sostenimiento de la existencia y a los placeres sensibles de diversa índole, surgen solo rara vez y débilmente. Pero hay personas cuya disposición espiritual es tal que los intereses de ese orden son capaces de desplazar de su alma a todos los demás. Kirílov es precisamente una de esas personas.

No puede vivir sin tener fe en un valor absoluto. Pero no cree en Dios; si no hay Dios, razona, entonces tampoco hay una ley moral absoluta, porque ¿qué otro fundamento que no sea el bien absoluto podría tener esta ley? ¿Dónde encontrar, sin embargo, un valor absoluto si Dios y el bien no son tales? Como único valor, es decir, como valor absoluto tras la supresión de los otros, queda el hombre. Y así Kirílov llega a la conclusión de que el hombre debe volverse un valor absoluto para sí mismo, en otras palabras, «debe volverse un dios para sí mismo». «Comprender que no hay Dios y no comprender que uno mismo se ha vuelto un dios resulta absurdo», piensa.

Pero volverse un dios para sí mismo no significa que no se reconozcan otros valores por fuera de los propios intereses. Los intereses del hombre son relativos, su consecución está restringida por las leyes de la naturaleza y, a fin de cuentas, por la muerte

que a cada uno le espera. Kirílov anhela un valor absoluto que no pueda ser restringido por nada y quiere convertir en tal el único valor que le queda, la persona. Para ser un valor absoluto, la persona debe adquirir un poder y una libertad ilimitados. Y para eso hace falta que la voluntad del hombre no esté constreñida, que el hombre no le tema a nada, que no le tema a aquello que más lo aterra: la muerte.

«Habrá un hombre nuevo, feliz, orgulloso. Aquel a quien le dé igual vivir o no será el nuevo hombre. Quien venza el dolor y el miedo será un dios... Entonces habrá una vida nueva, entonces habrá un hombre nuevo, entonces todo será nuevo... Entonces la historia se dividirá en dos: desde el gorila hasta la destrucción de Dios y desde la destrucción de Dios hasta el cambio físico de la tierra y del hombre. El hombre será un dios y cambiará físicamente». La característica propia de este nuevo hombre –del hombre-dios– será la «voluntariedad», el atrevimiento ilimitado de la voluntad, la total y absoluta valentía. Pero ¿cómo puede el hombre probar que su voluntad carece de todo temor? De una única manera: con el suicidio. Justamente este acto es la máxima y única prueba de que todos los límites de la voluntad del hombre han desaparecido irrevocable y definitivamente. «Busqué durante tres años el atributo de mi divinidad. Este atributo es la voluntariedad. Es lo único con lo que puedo demostrar mi rebeldía y mi nueva y terrible libertad. Porque es muy terrible. Me suicido para demostrar mi rebeldía y mi nueva y terrible libertad».

El suicidio constituye la máxima expresión de la voluntariedad que está al alcance del hombre. La expresión más baja de ella sería el asesinato. Al matar a otro, el hombre demuestra que para su voluntad no existe el obstáculo de la ley moral, que para él no hay Dios; pero todavía no se transforma, por eso, en un dios: el miedo al dolor y a la muerte puede permanecer como un obstáculo a su voluntad. Solo suicidándose el hombre destruye todos los obstáculos a los que se enfrenta su voluntad y se convierte en un dios.

Por supuesto, suicidas los ha habido a millones, pero todos se eliminaron a causa de los fracasos de la vida, por miedo, y «no para matar el miedo. Quien se mate solo para matar el miedo inmediatamente se convertirá en un dios».

Kirílov se mata, se mata en unas circunstancias abominables, sirviendo a los fines bajos de un hombre al que odia y desprecia, Piotr Vierjovienski, que constituye su antípoda moral. Pero sin importar cuán vil sea Vierjovienski y cuán absurda por sus consecuencias prácticas resulte la muerte de Kirílov, que encubre crímenes ajenos,

Kirílov no puede y no debe, desde su punto de vista, renunciar a su propósito. Porque si él, por la razón que fuera, pudiera renunciar al suicidio, ¿dónde se encontraría su voluntad ilimitada, que él se considera llamado a anunciar? El conmovedor cuadro de la muerte de Kirílov y toda la escena anterior en la que se retratan los dos personajes principales del drama en toda su talla –Vierjovienski, que, con total cinismo e insensibilidad, exige la muerte voluntaria del hombre que lo odia para encubrir el infame asesinato que ha ejecutado y el elevado y puro Kirílov, que hace este asombroso sacrificio– son necesarios para que la magnitud de la «voluntariedad» del suicida se manifieste en todas sus fantásticas dimensiones. En efecto, no podemos siquiera imaginar «voluntariedad» más grande.

¿Cuál es el sentido de esta sorprendente representación artística creada por Dostoievski? Como se dijo, ante todo Kirílov tiene una profunda naturaleza religiosa; no puede vivir sin Dios, pero no cree en Dios. Al mismo tiempo, no es ni un místico ni un asceta que no entiende la vida ajena. Por el contrario, ama la vida con pasión y en todas sus manifestaciones; siente en cada cosa la alegría de vivir. «Cuando tenía diez años [le dice a Stavroguin] cerraba los ojos a propósito e imaginaba que era una hoja de un verde intenso, con nervaduras y que el sol brillaba. Abría los ojos y no creía lo que veía porque era muy bueno y los cerraba otra vez... El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz; solamente por eso. ¡Eso es todo, todo! Quien lo reconoce se vuelve inmediatamente un ser feliz, en ese mismo momento... Yo le rezo a todo. Vea usted, una araña camina por la pared, yo la miro y le estoy agradecido porque camina». Por su amor a la vida, por su capacidad de entender la belleza y el encanto del mundo, Kirílov es un hermano espiritual de los santos de Dostoievski: el príncipe Mishkin y el *stárets* Zosima; y para él, al igual que para ellos, «la vida es un paraíso». Sin embargo, él abandona este paraíso voluntariamente y pone su vida a disposición de un malvado para cumplir con sus ambiciosos propósitos. ¿Por qué tan terrible contraste entre la disposición espiritual y la cuestión práctica?

La respuesta es clara. Porque Kirílov carecía de lo más importante para resolver la cuestión práctica: la fe en Dios. Él mismo apela a ello cuando explica su trágico destino en la conversación que mantiene con Vierjovienski antes de morir. «Dios es imprescindible y por lo tanto debe existir. Pero sé que no existe y que no puede existir. ¿Acaso no entiendes que un hombre con estas dos ideas no puede continuar viviendo? ¿Acaso no entiendes que solo por esto es posible suicidarse? ¿No entiendes que puede

existir un hombre, uno entre los miles de millones de ustedes, que no quiere y no lo soporta?». Tras perder a Dios, Kirílov intentó reemplazarlo por el hombre. Pero resultó que la idea del valor supremo de la persona sin la idea de Dios no solo no era útil para edificar la vida, sino que, por el contrario, conducía directamente a la negación de la vida y al suicidio. Mediante la figura de Kirílov, Dostoievski afirma que la idea del valor intrínseco de la persona supone inevitablemente, como un cimiento secreto, la idea del bien absoluto, dicho de otro modo, la idea de Dios. Sin esta última idea, la persona deja de ser un valor supremo y el anhelo de convertirla en tal conduce a su propia destrucción. En otras palabras, la idea de la persona como fin en sí mismo, por fuera del bien absoluto, es una idea esencialmente contradictoria.

De esta manera, la persona se vuelve un valor absoluto solo en tanto y en cuanto presupongamos la existencia del bien absoluto. Sin Dios también el hombre pierde su valor infinito: esa es la respuesta que da Dostoievski a la pregunta sobre el fundamento de la idea del valor intrínseco de la persona. La ley moral exige, por el hecho mismo de su existencia, reconocer la existencia de Dios.

Así resuelve Dostoievski el problema de Dios, en total congruencia con la filosofía de Kant, quien postula a Dios como el único fundamento posible de la ley moral. El hombre posee un valor infinito porque posee conciencia moral; en su conciencia moral se refleja la razón divina; en el hombre yace el reflejo de Dios, que comunica su valor infinito también al portador de la conciencia moral, el hombre.

Pero ¿todos los hombres están dotados en igual medida de una conciencia moral? Claro que no. Y si es así ¿no debería entonces concluirse que el valor de la persona tendría que ser necesariamente distinto? Cuanto más baja fuera la conciencia moral del hombre, menos valor tendría su persona, que dejaría de ser un fin supremo en sí misma y se transformaría en un medio para personas más elevadas. Los hombres no tendrían el mismo valor y los superiores tendrían el derecho moral de convertir en un medio para sus elevados fines a las personas cuya conciencia moral se sitúa por debajo de la de ellos. La desigualdad no sería solo una ley de la existencia de la sociedad humana, sino que evidentemente sería una ley inmutable de la moral.

Así surge un nuevo problema ético: cómo conciliar el valor infinito de la persona y la igualdad que resulta de ello con la desigualdad real de los hombres, que lógicamente lleva, al parecer, a reconocer su diferente valor. Este segundo problema es el problema de

la vida en sociedad; el problema de la humanidad se desprende directamente del primer problema, del problema de Dios como fundamento de la ley moral. Dostoievski resolvió este segundo problema con toda una serie de representaciones artísticas.

La convicción de que los hombres no tienen el mismo valor es la convicción principal de Raskólnikov en *Crimen y castigo*. Para él, todo el género humano se divide en dos partes desiguales: la mayoría, la multitud de gente común que constituye la materia prima de la historia y el pequeño grupo de personas que tienen un espíritu superior, que hacen la historia y marcan el camino a la humanidad. «La inmensa masa de la gente, el material, existe en el mundo solo para, finalmente, a través de algún esfuerzo, por algún proceso hasta ahora misterioso, por medio de algún cruzamiento de géneros y especies, esforzarse y echar finalmente al mundo, aunque sea una entre mil, por lo menos algunas personas independientes. Con todavía más amplia independencia nace, quizá, una entre diez mil [...] Con una todavía más amplia, una entre cien mil [...] Personas geniales, una entre millones y grandes genios, perfeccionadores de la humanidad, quizá después de que hayan expirado muchos miles de millones de personas en la tierra».³

El genio, los hombres grandes, son el fin de la humanidad; la gente común, la muchedumbre, es el medio para este fin. Naturalmente, el modo de actuar de unos y otros tiene que ser completamente distinto; lo que es obligatorio para el hombre de la muchedumbre no puede atar la voluntad del hombre grande. «La persona “fuera de lo común” tiene el derecho... es decir no el derecho oficial, sino que ella misma tiene el derecho de dejar que su conciencia pase por encima... de ciertos obstáculos, y únicamente en aquel solo caso en que el cumplimiento de su idea (que a veces puede ser quizá salvadora para toda la humanidad) lo exija [...] Para mí, si los descubrimientos [...] de Newton, a consecuencia de algunas combinaciones, no hubieran tenido modo alguno de ser conocidos por la gente salvo sacrificando la vida de una, diez, cien personas o más, que estuvieran estorbando este descubrimiento o que fueran obstáculos en el camino, entonces Newton hubiera tenido derecho, e incluso hubiera estado obligado... a *sacar del medio* a estas diez o cien personas, para hacer conocer sus descubrimientos a toda la humanidad».

³ Para las citas de *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamázov* seguimos las traducciones de Omar Lobos de la editorial Colihue (Buenos Aires, Argentina), de 2004 y 2006 respectivamente. (Nota de las TT.).

Todo esto es muy lógico. Por ello Raskólnikov, enfurecido por la necesidad que lo oprimía no solo a él sino también a su madre y a su hermana, «condenada a arrastrarse como una institutriz», piensa en cómo actuaría en su lugar un hombre grande, Napoleón, si su carrera exigiera cometer el asesinato de una vieja insignificante. Esta cuestión lo atormentó horriblemente largo tiempo, al punto que sintió una «terrible vergüenza» cuando «de repente se dio cuenta» de que a Napoleón no solo no lo asustaría el asesinato, sino que «incluso no le habría venido a la cabeza que esto no era monumental... e incluso no habría comprendido del todo qué había de chocante en esto. Y solamente con no tener otro camino ¡la habría estrangulado de modo de no dejarla decir ni pío, sin ninguna cavilación!...». Así, «siguiendo el ejemplo de la autoridad», Raskólnikov comete el asesinato.

Luego de matar a la vieja, no solo no siente arrepentimiento, sino que cree más que nunca en su teoría. Incluso en el último minuto, cuando va a la comisaría a entregarse, se niega a reconocer que tiene algo de lo que arrepentirse. «¿Crimen? ¿Qué crimen? –le grita a su hermana– [...] ¿Haber asesinado a un inmundo y nocivo piojo, a una vieja usurera, que a nadie era necesaria, que al matarla cuarenta pecados se perdonan, que les chupaba la sangre a los pobres, y esto es un crimen? [“Has derramado la sangre”, le dice su hermana]». «Que todos derraman –se prendió él casi frenético–, que se vierte y siempre se ha vertido en la tierra como una catarata, que vierten como champán y por la cual los coronan en el Capitolio y los llaman después benefactores de la humanidad. ¡Solamente mira más atentamente y discierne! Yo mismo quería el bien de la gente y hubiera hecho un centenar, mil buenas acciones a cambio de esta sola tontería, incluso no tontería, sino simplemente una torpeza, en cuanto que toda esta idea no era en absoluto tan tonta como ahora parece ante el fracaso... (¡ante el fracaso todo parece tonto!). [...] Nunca, nunca entendí esto más claramente que ahora, ¡y menos que nunca comprendo mi crimen! ¡Nunca, nunca fui más fuerte y estuve más convencido que ahora!».

Y pese a que está convencido de tener razón, Raskólnikov va y confiesa, acepta el castigo por un crimen que, según él, no cometió. Algo superior al raciocinio vence su voluntad. Esta lucha entre la voluntad inconsciente que protesta contra el derramamiento de sangre y la razón que justifica la sangre es la que constituye el drama espiritual de Raskólnikov después del crimen. Incluso cuando la voluntad –un instinto moral ciego e incomprensible– finalmente triunfa, cuando Raskólnikov languidece condenado a trabajos forzados, la razón no se rinde y se niega a reconocer que estaba equivocada. «Y

si al menos el destino le hubiera mandado el arrepentimiento, un arrepentimiento ardiente, que le hubiera destruido el corazón, que le hubiera ahuyentado el sueño, ¡un arrepentimiento tal que por sus horribles tormentos se representara uno la soga al cuello y el fondo del río! ¡Oh, se hubiera alegrado de él! Penas y lágrimas... pues eso también era la vida. Pero no se arrepentía de su crimen [...] He aquí la sola cosa en la cual reconocía su crimen: solamente en que no lo había soportado y se había declarado culpable».

Esta declaración probó ante sus ojos no que su teoría era falsa, sino que él no pertenecía a los grandes hombres que pueden transgredir las leyes morales. «Si solamente hubiera matado porque estaba hambriento [...] ahora... ¡sería *feliz!*», le dice a Sonia Marmeládova. «Necesitaba saber, y saberlo pronto, si yo era un piojo, como todos, o una persona, ¡si podría transgredir o no podría!, si me atrevería a agacharme y tomar o no, si era yo una trémula criatura o tenía *derecho...*». «¿Es posible que pienses que yo no sabía, por ejemplo, que si hubiera comenzado a preguntarme e interrogarme sobre si tenía derecho a tener poder era como decir que no tenía derecho a tener poder? O que si me hacía la pregunta de si una persona era un piojo era como decir que la persona no era un piojo *para mí*, pero era un piojo para aquel a quien esto no le pasa por la cabeza y que va directamente sin preguntas... Si tantos días me estuve torturando con que si Napoleón hubiera ido o no, es que sentía claramente que yo no era Napoleón...».

Precisamente esto es lo que atormenta a Raskólnikov: resultó ser un hombre ordinario que está sometido a la ley moral. Quiso tener «libertad y poder, ¡pero lo principal, el poder! ¡Sobre cada trémula criatura y sobre todo el hormiguero!...». Y debía obtener este poder liberándose a sí mismo de la ley moral. Pero la ley moral resultó más fuerte que él y sucumbió...

Solo después de varios años de trabajos forzados, en el alma de Raskólnikov se produce un cambio: reconoce su crimen y así renace a una nueva vida. La conciencia moral ha triunfado.

Esa es la tragedia de Raskólnikov. El instinto inconsciente resultó más fuerte que la teoría, a pesar de la invulnerabilidad lógica de esta.

Y, en efecto, ¿qué tiene de erróneo esta teoría? Desde el punto de vista de la moral utilitaria no hay nada que objetarle. Desde este punto de vista, la moralidad o inmoralidad de un determinado modo de actuar se define ponderando el beneficio o el perjuicio que

dichos actos tienen para la sociedad. Si la balanza se inclina hacia el lado del beneficio, entonces tales actos son morales. Un gran descubrimiento científico puede beneficiar a millones de humanos; ¿acaso el deber moral no exige sacrificar, si es necesario, la vida de algunas decenas de personas a fin de realizarlo? O, si tomamos el ejemplo del propio Raskólnikov, ¿acaso la sociedad perdió por el asesinato de un «vil piojo», una vieja usurera y por el hecho de que su dinero pasara a manos de un hombre que le daría indudablemente un uso mucho mejor? A esto se puede objetar que, si en un caso aislado y particular, la sociedad puede verse beneficiada por un asesinato, la propagación de la indiferencia por la vida humana es indudablemente peligrosa y no resulta ventajosa para la sociedad; por eso la sociedad se interesa en que el asesinato infunda miedo en el hombre más allá de sus consecuencias. Esto es así, pero no conmueve en lo más mínimo la teoría de Raskólnikov: él está de acuerdo en que la masa debe estar sometida al instinto ciego del miedo a la sangre. Exige sólo la liberación de ese instinto, como en general de todo instinto inconsciente que no tiene una explicación racional, para aquellos pocos elegidos de la humanidad que pueden comprender cualquier verdad, pues desde el punto de vista de la moral utilitaria la propia verdad radica en que el asesinato de un hombre es moral si aumenta la felicidad en la sociedad.

Es precisamente la lógica irrefutable de este razonamiento lo que pierde a Raskólnikov; no le teme a la verdad, no quiere someterse a los instintos ciegos y sucumbe. Por tanto, hubo algún error en su razonamiento.

Sí, lo hubo, consistió en que él quería fundamentar lógicamente, racionalizar algo que por su misma esencia no permite tal fundamentación lógica, tal racionalización. Quería una completa racionalización moral y por el camino de la lógica llegó a su total negación. Buscaba pruebas lógicas de la ley moral, sin entender que la ley moral no exige pruebas, no es, ni puede ser, probada, porque recibe su sanción suprema no del exterior, sino desde sí misma. ¿Por qué toda persona es sagrada? No es posible dar un fundamento lógico, como tampoco es posible dar un fundamento lógico a todo lo que existe por su propia fuerza, independientemente de nuestra voluntad. El hecho es que nuestra conciencia moral nos confirma inquebrantablemente la sacralidad de la persona; tal es la ley moral. Cualquiera que sea el origen de esta ley, su existencia es real en nuestro espíritu y no permite ninguna transgresión, como sucede con cualquier otra ley de la naturaleza. Raskólnikov intentó violarla y sucumbió. Y así debe sucumbir toda persona que, dotada de una conciencia moral, viole la ley moral.

Por supuesto, quien tiene una conciencia moral dormida puede tranquilamente derramar sangre sin provocar ninguna tragedia en su alma. Vierjovienski comete un asesinato sin ninguna necesidad y esto no le provoca el menor remordimiento. Aquel que no tiene conciencia no debe temerle a esta. Pero ese tipo de persona no se pregunta si tiene derecho o no a matar a otro, no necesita una justificación moral de sus acciones. Raskólnikov, en cambio, posee conciencia y ella se venga de él por el atropello que comete contra la ley moral.

Esta ley moral proclama que toda persona es sagrada con absoluta independencia de cuáles sean sus cualidades morales. El hombre más bajo y más criminal tiene el mismo valor infinito que el más elevado: nadie puede ser un medio en manos de otro, sino que cada uno es un fin en sí mismo. O, como dice Kant, «en la naturaleza todo aquello sobre lo que tenemos poder puede servirnos como medio, mientras que solo el hombre y con él cualquier ser racional, es un fin en sí mismo... El hombre, y en general cualquier ser racional, existe como fin en sí mismo, no como medio para una u otra voluntad; en todas las acciones que dirige hacia sí mismo y hacia otros seres racionales debe ser considerado un fin».

En este sentido, todos los hombres son iguales, cualesquiera sean sus diferencias y desigualdades en otros aspectos. Raskólnikov rechazó el principio según el cual las personas tienen igual valor y, así, rechazó la ley moral. Si la persona en general puede ser sagrada, entonces puede serlo la de cualquier hombre en particular. Porque del santo al malvado existe un sinnúmero de transiciones imperceptibles: ¿en cuál de estos estadios la persona se vuelve sagrada? O bien todas las personas son sagradas o ninguna lo es.

Es interesante comparar a Raskólnikov con Kirílov. Sus tragedias son esencialmente diferentes. A Kirílov lo tortura Dios; quiere ser libre, quiere hacer del hombre un dios y para eso se suicida. Raskólnikov no piensa en Dios, quiere tener poder, quiere someter la «trémula bestia» que hay en él y para eso mata a otra persona. Kirílov no quiere nada para sí, cree en el valor infinito, es decir, en que las personas tienen igual valor; Raskólnikov quiere todo para sí, niega la igualdad entre los hombres. Kirílov encarna el grado más alto de la voluntad humana; Raskólnikov encarna el más bajo.

En la persona de Kirílov Dostoievski condena la negación de Dios y muestra que la persona, por sí misma, no puede ser Dios. En la persona de Raskólnikov Dostoievski

condena la negación de la sacralidad de la persona y muestra que cualquier persona posee esa sacralidad y que, en este sentido, todos los hombres son iguales.

Dostoievski aborda más profundamente este problema de la igualdad y de la finalidad intrínseca de la persona en su última gran novela, *Los hermanos Karamázov*. En «El gran inquisidor» Dostoievski confronta dos ideales sociales que dividen a la humanidad. ¿Cuál es el ideal de la vida humana, la máxima felicidad o la máxima altura moral del hombre?: esa es la pregunta que el gran inquisidor le plantea a Cristo en su exaltado discurso. Este anciano está aún más profundamente convencido que Raskólnikov de la esencial desigualdad de los hombres, pero, a diferencia de este, no mata, sino que se ofrece en sacrificio. Desprecia a los hombres y los ama con un amor fundado en una abrasadora compasión por su lastimoso desamparo e insignificancia; los ama como se ama a los niños débiles, defectuosos. Es cierto que a este amor se unen un ansia de poder y un orgullo con los cuales Raskólnikov ni siquiera soñó. Raskólnikov quiere vencer a los hombres por la fuerza, quiere que frente a él «se estremezca la trémula bestia»; la ambición del gran inquisidor es mucho mayor: quiere someter definitiva y completamente la voluntad de los hombres, quiere volverse su autoridad máxima, incuestionable, un dios al que adoren voluntariamente, al que esos miserables seres dirijan sus oraciones.

Cristo rechaza la tentación «del espíritu temible y sagaz, del espíritu del no ser». Cristo no quiso seducir a los hombres con bienes terrenales, no quiso que sus espíritus se le sometieran a causa de sus milagros ni fundar sobre el milagro un reino terrenal y universal. «Pero Tú no quisiste [le dice a Él el gran inquisidor] privar al hombre de la libertad y rechazaste la proposición, ¿pues qué libertad sería –razonaste– si la obediencia era comprada con panes? Manifestaste que no solo de pan vive el hombre, ¿pero sabes que en nombre de este mismo pan terrenal se levantará contra Ti el espíritu de la tierra y se enfrentará contigo y Te vencerá, y todos irán tras él exclamando: “¿Quién es semejante a esta bestia?, ¿ella nos ha dado el fuego de los cielos!” [...] En lugar de la firme ley antigua, con el corazón libre debía el hombre decidir por sí mismo en adelante qué era el bien y qué era el mal, teniendo por delante como guía solamente tu imagen; ¿pero es posible que no hayas pensado que él finalmente rechazaría y discutiría incluso tu imagen y tu verdad, si lo oprimían con una tan terrible carga como la libertad de elección? Exclamarían finalmente que la verdad no estaba en Ti, pues no era posible dejarlos más en el desconcierto y la tortura de lo que Tú lo hiciste, dejándoles solamente tantas preocupaciones y problemas irresueltos. De tal modo, Tú mismo pusiste la base para la

destrucción de tu reino y no culpes a nadie más de esto [...] Tú no bajaste de la cruz, cuando Te gritaban, mofándose y buscando hacerte rabiarse: “Baja de la cruz y creemos que eres Tú”. No bajaste porque, una vez más, no quisiste esclavizar al hombre con el milagro, y ansiabas la fe libre, no la milagrosa. Ansiabas el libro amor, no los éxtasis serviles del esclavo ante un poderío que lo espantara de una vez para siempre. Pero también aquí juzgaste a los hombres de manera demasiado elevada, pues por supuesto que son esclavos, aunque hayan sido creados rebeldes».

Cristo trajo al hombre la libertad, pero con ella también los sufrimientos que le están ligados indisolublemente. El gran inquisidor quiere «corregir la hazaña de Cristo», quitarle al hombre la libertad, que le resulta insoportable, y someterlo al firme e inmutable poder de la autoridad, darle a la gente «una tranquila y resignada felicidad, la felicidad de los seres débiles, tal como fueron creados». «Oh, los convenceremos finalmente de no enorgullecerse [exclama en un arrebatado salvaje], pues Tú los elevaste y con ellos les enseñaste a enorgullecerse; les demostraremos que son débiles, que son solamente unos niños lastimosos, pero que la felicidad infantil es más dulce que cualquier otra. Se volverán tímidos y van a mirarnos y a apretarse contra nosotros con miedo como los polluelos contra la clueca. Van a asombrarse y espantarse de nosotros, y enorgullecerse de que hayamos sido tan poderosos y tan inteligentes que pudimos apaciguar semejante rebaño turbulento de miles de millones. [...] Oh, les permitiremos el pecado –son débiles e impotentes– y nos van a amar, como los niños, porque les permitimos pecar».

Y los hombres se convertirán en niños calmos y contentos. «Ellos morirán serenamente, se apagarán serenamente [...] y tras el sepulcro hallarán solamente a la muerte. [...] Pues si hubiera algo en el otro mundo, por supuesto que no sería para los que son como ellos».

Pero quienes lleven a pastar este rebaño y creen la felicidad de millones de seres no serán felices ellos mismos: ¿cómo podrán ser felices, toda vez que cargarán sobre sus hombros con el terrible fardo de la libertad y todo su reino estará fundado en la mentira, toda vez que ellos, en nombre de Cristo, privarán a los hombres de ese mismo don que Cristo les trajo, la libertad? «Habrá miles de millones de niñitos felices, y cien mil mártires que han asumido la maldición del conocimiento del bien y del mal».

Tenemos ante nosotros el impactante cuadro de una humanidad en la que la gran mayoría ha sido humillada hasta el punto de perder su cualidad de persona, incluso de

quedar privada del don supremo del hombre –la inmortalidad del alma–, pero que, en compensación, ha conseguido la felicidad, mientras que la minoría ha recibido un poder ilimitado sobre los millones restantes, pero al terrible costo de un insoportable tormento espiritual.

¿Dónde está la verdad? Cristo amó a los hombres, pero les trajo el sufrimiento de la libertad; el gran inquisidor también ama a los hombres y también estuvo en el desierto y se martirizó y se sacrificó por el bien de la humanidad y les trajo a los hombres la felicidad privándolos de la libertad. Desde el punto de vista del utilitarismo, toda la verdad está del lado del inquisidor, pues los hombres son felices en su reino. ¿Qué hay con que hayan dejado de ser personas y hayan perdido su alma inmortal? Los hombres necesitan solo la felicidad y la recibieron.

Pero aquel para el cual la persona con toda su complejidad, su libertad de conciencia y su libre conciencia moral es el valor más alto, nunca se avendrá a sacrificar la libertad humana por nada del mundo, ni siquiera por la felicidad de la humanidad. Es preferible que los hombres sufran por el conocimiento del bien y del mal a que sean felices rechazando esa libertad. La humanidad no existe para la felicidad, sino para el infinito perfeccionamiento de la persona; la felicidad es valiosa porque va de la mano de este fin más elevado y ayuda a alcanzarlo. Por eso toda la verdad está del lado de Cristo. El sueño del gran inquisidor es una mentira nacida de su incompreensión de la grandeza de la persona. Presa de su orgullo, piensa que los demás no son dueños de una persona como él; pero los hombres no son tan insignificantes como él cree y, lo que es más importante, no deben ser tan insignificantes y no lo serán siempre. Un hombre débil puede volverse más fuerte y precisamente a eso hace falta aspirar, creyendo firmemente en que el hombre tiene la posibilidad de elevarse; por más bajo que se halle la humanidad, en su desarrollo histórico no descenderá, sino que ascenderá y nadie puede decir cuán lejos llegará en este movimiento. Precisamente en este movimiento radica la vida y aquello que predica el inquisidor es la negación de la vida, es la muerte física y espiritual.

Todo el secreto del gran inquisidor, como dice Aliosha Karamázov, reside en que ya no cree en Dios. Al no creer en Dios, no cree tampoco en el hombre, en la persona como fin en sí mismo. Esto último lo diferencia de Kirílov y justamente por eso puede vivir: es imposible creer en el hombre y no creer en Dios, pero si ya no hay fe ni en Dios ni en el hombre la vida sí es posible, aunque será una vida fuera de la ley moral, por más elevado que se tenga el espíritu y se ame a los hombres. El lúgubre y fantástico sueño del

gran inquisidor equivale a la destrucción de la humanidad, ya que si unos hombres han perdido la cualidad de personas y se transforman en sumisos animales y otros se han rendido al espíritu de la mentira y solo por eso conservan su persona, ¿qué valor tiene entonces semejante humanidad?, ¿no constituye sino un «vodevil de diablos»? ¿Y no es mejor la muerte y la destrucción total de esa humanidad que el simulacro de vida que guarda para la humanidad el inquisidor?

El gran inquisidor tiene un alma afin a la de Raskólnikov, pero es incomparablemente más fuerte y superior. Raskólnikov posee simplemente una voluntad y una mente fuertes, es un hombre dominante; el gran inquisidor, en cambio, es un gigante, un titán capaz de poner patas arriba el mundo. Raskólnikov mata a otra persona y aun así no obtiene poder sobre la gente, mientras que el gran inquisidor se sacrifica a sí mismo y así alcanza un poder ilimitado sobre la humanidad. Raskólnikov, en última instancia, se arrepiente y abandona su sueño; el gran inquisidor, en cambio, se mantiene firme hasta el final y no teme llevar a juicio al propio Dios.

Es interesante que el sueño fantástico de Dostoievski se haya materializado e incluso que lo haya hecho en las mismas formas en que se le figuró. ¿Acaso el reino del gran inquisidor no fue el Estado paraguayo de los jesuitas, cuyos ciudadanos, en efecto, se convirtieron en un simulacro de niños felices sobre los cuales reinaba un puñado de jesuitas? ¿Acaso el espíritu del gran inquisidor no flotaba sobre ese asombroso reino que existió por más de 150 años y que cayó solo a causa de la agresión extranjera, un reino del que es difícil decir si constituía la realización del socialismo o la expresión de la más completa esclavización de la persona que haya conocido la historia?

En esa misma novela, con una fuerza excepcional Dostoievski plantea también el tercer gran problema que lo torturaba, el problema del mal del mundo. Este problema deriva directamente de los dos primeros. Si Dios existe y si el hombre es un fin en sí mismo, el hombre puede sufrir solo por sus propias faltas, por el mal que ha cometido; en este caso, el sufrimiento deriva directamente de la existencia de la libre autodeterminación del criminal y representa el único medio para el restablecimiento de la mancillada ley moral. Porque si el mal no fuera expiado, ¿dónde estaría la justicia? Ahora bien, ¿cómo explicar y justificar el sufrimiento inocente? Pues el sufrimiento inocente no solo existe en el mundo, sino que es terrible y desmesuradamente abundante. ¿Por qué, por ejemplo, sufren los niños, que no pueden tener ninguna maldad dado que aún no poseen una acabada conciencia moral? «Escucha: si todos deben sufrir –le dice Iván Karamázov a su

hermano Aliosha— para comprar con el sufrimiento la armonía eterna, qué tienen que ver aquí los niños, dime, por favor... No se comprende en absoluto para qué han debido sufrir también ellos y por qué tienen que comprar con sufrimientos esa armonía. Por qué han caído ellos también en la materia y han debido estercolar para otros la futura armonía. La solidaridad en el pecado entre los hombres yo la comprendo, comprendo también la solidaridad en la represalia, pero no la solidaridad en el pecado con los niñitos y si la verdad está realmente en que ellos son solidarios con sus padres en todas las malas acciones de los padres, por supuesto que esa verdad no es de este mundo y yo no la comprendo».

No hay nada que pueda justificar el sufrimiento inocente. Y si este sufrimiento existe en el mundo, significa que el mundo no puede ser justificado con nuestro sentimiento moral. «Imagínate —le pregunta Iván a Aliosha— que tú mismo levantas el edificio del destino humano con el objeto de, al término, hacer felices a los hombres, darles finalmente la paz y el sosiego, pero para eso te fuera imprescindible e inevitable torturar solamente a un minúsculo ser, a esa misma nenita que se golpeaba el pecho con el puñito y sobre sus lagrimitas sin vengar poner las bases de ese edificio, ¿estarías de acuerdo en ser el arquitecto en estas condiciones? [...]

—No, no lo estaría —pronunció quedo Aliosha.

—¿Y puedes admitir la idea de que las personas para quienes lo construyes estén ellas mismas de acuerdo en aceptar su felicidad sobre la sangre injustificada de un pequeño ser torturado, y después de aceptarla, permanecer felices eternamente?

—No, no puedo admitirlo».

Por supuesto, Aliosha no puede responder ninguna otra cosa. Si cada persona es un fin absoluto, entonces no hay ninguna armonía, por más grandiosa y elevada sea, que pueda comprarse al precio de una víctima inocente, aunque solo se trate de una única persona. Es decir que, si creo en Dios y en el bien absoluto, debo rechazar el mundo, dado que no está de acuerdo con su voluntad. Cualquiera que sea la armonía futura, «¡no vale una lagrimita, aunque sea solamente de aquella sola nena torturada que se golpeaba el pecho con el puñito y en su cuchitril maloliente rezaba con sus lagrimitas irredentas a “Diosito”!»). No las vale porque las lagrimitas no fueron expiadas. Y por eso Iván rechaza la armonía. «No quiero la armonía, por amor a la humanidad no la quiero. Quiero quedarme mejor con los sufrimientos sin vengar. Mejor me quedo con mi sufrimiento sin

vengar y mi indignación sin aplacar, *aunque no tenga razón*. Y además demasiado caro han valorado la armonía, no está en absoluto a la altura de nuestro bolsillo pagar tanto por la entrada. Y sólo con ser una persona honrada, estoy obligado a devolverlo lo antes que se pueda. Esto es lo que hago. No es a Dios a quien no acepto, Aliosha, solamente le regreso respetuosísimamente el billete».

Así pues, el mundo no proviene de Dios, puesto que en el mundo hay mal y Dios es el bien absoluto. Pero si no proviene de Dios, ¿de quién, entonces? ¿Y es concebible la idea de un Dios que está fuera del mundo y no lo somete a sus designios? Claro que no. Por eso Iván Karamázov dice en vano que acepta a Dios y solo rechaza su mundo: al rechazar el mundo, rechaza también a Dios.

El problema del mal del mundo es el problema más difícil de la conciencia religiosa, mejor dicho, es un problema irresoluble para nuestra mente «euclidiana». Solamente es claro que no podemos imaginarnos el mundo por fuera del sufrimiento inocente, puesto que, sin él, el mundo queda privado de cualquier sentido moral. En efecto, imagínense que en el mundo no hubiera sufrimiento inocente, dicho de otro modo, que cada cual sufriera según sus merecimientos y, por tanto, también fuera recompensado según sus merecimientos. ¿Acaso esto no destruiría de raíz, definitiva y completamente el sentido de la hazaña moral? Pues precisamente la grandeza del espíritu humano radica en que el hombre, por su cuenta y riesgo, realiza la ley moral sin turbarse por la supremacía del mal en el mundo que lo rodea. Si la virtud se recompensa en este mundo y el vicio se castiga, el cumplimiento de la ley moral se convierte en un asunto de simple cálculo; dicho de otro modo, la moral desaparece. Sin lucha no hay victoria: la maldad es una tentación necesaria para que el bien muestre su fuerza. Y cuanto más sufrimiento inocente haya en el mundo o, dicho de otro modo, cuanto más mal haya en él, más radiante y brillante se manifiesta la invencible fuerza del bien. Un mundo sin mal sería el paraíso, pero el paraíso no es la vida y en el paraíso no hay merecimientos. La vida puede terminar en el paraíso, pero no puede consistir en él.

En Dostoievski, el mal del mundo es superado por la idea mística de la culpa de uno por todos. El sufrimiento inocente, no vengado, obliga a Iván a rechazar el mundo en nombre de un ultrajado sentimiento moral que exige venganza; pero hay algo más elevado que la venganza: el perdón y el amor. Cuanto más fuerte es el amor, menos lugar queda para la indignación y la venganza. Iván no ama a los hombres y en absoluto rechaza el mundo en nombre del amor a los hombres: se detiene en los sufrimientos de los niños

porque ama a los niños, pero no a los hombres. Para un hombre orgulloso es mucho más fácil amar a los niños que a los hombres: con los niños no hace falta compartir nada, los niños no pueden ofender, a los niños no hay nada que envidiarles. Iván ama a los niños y los compadece con ardiente conmiseración. En cambio, Iván no solo no ama a los adultos, sino que directamente y sin reparos declara que «son repugnantes y no son dignos de amor». Para aquellos que aman a los hombres no solo cuando estos todavía son inocentes y no conocen el bien y el mal, sino también a esos pecadores, débiles y viciosos en que se convierten luego, el problema del mal del mundo aparece bajo una luz distinta.

El príncipe Mishkin en *El idiota*, el *stárets* Zosima y Aliosha en *Los Karamázov*, he aquí los verdaderos tipos de filántropos en Dostoievski. Iván tiene un alma noble, pero orgullosa, maligna y envidiosa; vive según altos intereses, pero aislado en sí mismo. Puede valorar el amor, pero justamente porque él mismo está por entero privado de él (hacia sus iguales, los adultos). «De manera abstracta todavía se puede amar al prójimo, –piensa él– y a veces incluso desde lejos, pero de cerca casi nunca». «Pongamos que yo, por ejemplo, pueda sufrir mucho, pero otro nunca puede saber hasta qué grado, porque es otro, y no yo, y más allá de eso raramente una persona estará de acuerdo en reconocer a otra como mártir (como si esto fuera un grado). ¿Por qué no estará de acuerdo, qué crees? Porque, por ejemplo, tengo mal olor, porque tengo cara de estúpido, porque yo una vez antes le pisé un pie».

Pero hay hombres, aunque sean pocos, que poseen este don maravilloso del amor: a ellos no los asusta ni el mal olor de otra persona ni su feo rostro. Ellos aman no solo a los buenos (a los que es fácil amar y a los que todos aman), sino también a los malos, e incluso a veces centran su afectuosa atención en estos precisamente a causa de la especial compasión que les inspiran. Por su disposición espiritual, tales personas, cuando se encuentran con el mal, sienten más compasión y piedad por el ofendido que maldad e indignación hacia el agresor, puesto que, por lo general, en su alma el amor es más fuerte que la maldad. El amor les proporciona una gran felicidad y alegría y, por mucho mal que vean a su alrededor, no pueden orgánicamente maldecir el mundo como hace Iván. Aman demasiado el mundo como para hacer eso y, si ven el mal a su alrededor, su naturaleza amorosa los induce a buscar la causa de ese mal en sí mismos y no en otros. «Sabed, pues, queridos, –sermonea el *stárets* Zosima– que cada uno de nosotros indudablemente es culpable por todos y por todo en la tierra no solamente por la culpa general del mundo, sino que cada uno lo es individualmente por todos y por cada persona en esta tierra».

El gran amor por los hombres lleva a que la propia persona de semejantes filántropos parezca disolverse y fundirse con la humanidad no solo, empero, sin perder su individualidad, sino incluso afirmándola; imbuidos de amor, bendicen la vida y el mundo. «Mamá», dice el hermano moribundo de Zosima, «no llores, la vida es un paraíso, y todos estamos en el paraíso, pero no queremos conocerlo; si quisiéramos conocerlo mañana mismo habría un paraíso en toda la tierra».

Si la vida es un paraíso, ¿dónde está entonces el problema del mal del mundo? Ya no existe, porque tampoco existe un mal perdonado, vencido por el amor.

El mundo está lleno de secretos y se subordina a sus propias leyes, crueles e implacables, cuyo sentido y finalidad escapan a la mente humana. Pero a veces hay momentos místicos en los que el grosero velo del mundo pareciera volverse translúcido y dejara pasar la luz de otro mundo. Un héroe de Dostoievski, Aliosha Karamázov, experimenta un momento semejante luego de la muerte de su amigo y maestro. «Sobre él, amplia e inabarcable, se volcaba la cúpula celeste llena de serenas estrellas que brillaban. Del cenit al horizonte se bifurcaba la aún difusa Vía Láctea. Una noche fresca y silenciosa hasta la inmovilidad rodeaba la tierra. Las blancas torres y las cúpulas doradas de la catedral resplandecían en un cielo de rubí. Las suntuosas flores otoñales en sus canteros cerca de la casa se habían dormido hasta la mañana. El silencio terrenal era como si confluyera con el celestial, el misterio terrenal se rozaba con el sideral... Aliosha estaba parado, miraba y de repente, como si le hubieran segado las piernas, se hincó en la tierra. Él no sabía por qué la abrazaba, no se daba cuenta de por qué quería besarla tan incontinentemente, besarla toda, pero la besaba llorando, sollozando y reglándola con sus lágrimas, y juraba frenéticamente amarla, amarla por los siglos de los siglos. “Riega la tierra con las lágrimas de tu alegría y ama estas lágrimas tuyas...” resonó en su alma. ¿Por qué lloraba? Oh, lloraba en su éxtasis incluso por estas estrellas que brillaban para él desde el abismo, y “no se avergonzaba de este frenesí”. Como si los hilos de estos innumerables mundos de Dios se hubieran juntado de golpe en su alma y ella palpitará, “al rozarse con otros mundos”. Quería perdonar a todos y por todo, y pedir perdón, ¡oh!, no para sí, sino para todos y por todo, y “por mí pedirán otros”, le resonó de nuevo en su alma. Pero con cada instante sentía real y como si fuera palpablemente que algo firme e inmutable, como esa bóveda celeste, descendía en su alma. Algo como si fuera una idea se entronizaba en su mente... y ya para toda la vida y por los siglos de los siglos. Había caído a tierra como un joven débil, pero se levantó como un combatiente firme para toda

la vida, y reconoció y sintió eso de repente, en ese mismo momento de su éxtasis. Y jamás, jamás en toda su vida pudo Aliosha olvidar después ese momento. “Alguien visitó mi alma en esa hora”, decía después con firme fe en sus palabras...».

Tal es la superación mística de Dostoievski del problema del mal en el mundo. Pero, cualquiera que sea nuestra opinión sobre la respuesta positiva del autor de *Los Karamázov*, no se puede sino reconocer que este plantea el propio problema con tanta vehemencia como nadie. La negación del mundo de Iván Karamázov en nombre de los derechos de la persona constituye el grado máximo de expresión de esa cosmovisión que Dostoievski compartía con las grandes mentes de la época. La idea del valor supremo y de la sacralidad de la persona halló en Dostoievski a su portavoz más poderoso y ese es su derecho a la trascendencia mundial y a la inmortalidad.