

Fiódor Dostoievski y Alexander Herzen. Colisión de mundos.*

Jacek Uglik

Resumen

En este texto se tratan las relaciones ideológicas entre Alexander Herzen y Fiódor Dostoievski en el campo de la antropología. A partir de un análisis de algunas obras clave de Dostoievski, se destacan los puntos en común y las profundas divergencias de estos dos grandes pensadores sociales rusos del siglo XIX.

Palabras clave: Fiódor Dostoievski, Alexander Herzen, Filosofía, Teología, Antropología.

A Fiódor Dostoievski (1821) y a Alexander Herzen (1812) los separaba una pequeña diferencia de edad, pero este periodo de tiempo era tan significativo que, en el contexto de sus relaciones, se puede hablar de un interés unilateral de Dostoievski por Herzen. En mi opinión, estas relaciones tenían un carácter decididamente ideológico y hostil y, en el mejor de los casos, de indiferencia.

A grandes rasgos, el pensamiento de Herzen se distinguía por su contenido socialista, materialista y ateo, mientras que la obra de Dostoievski por su carácter religioso y conservador¹. Si nos adentramos en cuestiones ideológicas más concretas, constataremos la gran diversidad de opiniones que domina en este aspecto entre los intérpretes: Nikolái Berdiáev señala que Versílov, el protagonista de *El adolescente*, expresa muchas ideas de Dostoievski², mientras que para Jan Kucharzewski éste sería Shátov, el personaje de *Los demonios*³. Como si las complicaciones fuesen pocas, Małgorzata Biernacka, preparando las

*Los resultados aquí presentados se han obtenido en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Centro Nacional de Ciencias (Polonia), sobre la base de la decisión DEC-2013/09/B/HS1/00431.

¹ De esta misma opinión es también Elena Rumanovskaya, quien escribe que «Dostoievski rechazó decididamente el ateísmo y la filosofía materialista, así como el camino de la violencia revolucionaria que Herzen permitía como extremo». E. Румановская: «Герцен о Ф. М. Достоевском и Л. Н. Толстом», *Toronto Slavic Quarterly*, 19 (2007). En Internet: <http://sites.utoronto.ca/tsq/19/rumanovskaya19.shtml> [acceso: 28.02.2019].

² Véase H. Бердяев: *Русская идея*. Санкт-Петербург, 2008, pág. 102.

³ «Dostoievski predica los fundamentos del mesianismo nacional de tipo veterotestamentario a través de los personajes de sus novelas, pero a partir de *Diario de un escritor* nos podemos convencer fácilmente de que la confesión extasiada de Shátov es el pensamiento del propio autor». J. Kucharzewski: *Od białego caratu do czerwonego*. Varsovia, 1998, tomo 2, pág. 133.

notas a *Diario de un escritor*, afirma que «Versílov en *El adolescente* está en gran medida inspirado en el personaje de Herzen»⁴.

Asimismo, es difícil formular un juicio claro cuando se habla de encuentros no ideológicos directos, por correspondencia y en persona, entre Dostoievski y Herzen, puesto que éstos también tuvieron lugar⁵. En 1865, Dostoievski escribe que Herzen «es muy educado y, en nuestras relaciones, somos muy cordiales»⁶, cambiando de tono dos años más tarde: «El deísmo nos ha dado a Cristo, esto es, ¡una representación del hombre tan elevada que no se puede entender sin reverencia y sin poder creer que éste es el ideal eterno de la humanidad! ¿Y qué nos han presentado ellos, los Turguéniev, los Herzen, los Utines, los Chernishevski? En lugar de la belleza suprema, a la que escupen, vemos en ellos un grado tal de morboso egoísmo, de descarada susceptibilidad y de frívolo orgullo que simplemente no se entiende qué es lo que esperan y quién les seguirá»⁷. En 1870, Dostoievski ofrece una descripción del carácter de Herzen todavía más fuerte:

¡El agitador es poeta, el activista político es poeta, el socialista es poeta y el filósofo es poeta en grado sumo! Esta propiedad de su naturaleza, me parece, puede explicar muchas cosas en sus acciones, incluso su ligereza y su tendencia al juego de palabras en cuestiones morales y filosóficas elevadas (lo que, dicho sea de paso, es muy desagradable)⁸.

Dado que no creo en la posibilidad de obtener una respuesta clara, no trataré de indagar la evolución de la animadversión de Dostoievski hacia Herzen, que finaliza con la afirmación

⁴ F. Dostojewski: *Dziennik pisarza*, przeł. M. Leśniewska. Varsovia, 1982, tomo 1, pág. 413. Un énfasis semejante encontramos en S. Gurvich-Lishiner, quien escribe: «Dostoievski empezó a trabajar en *El adolescente* a partir de febrero de 1874. Los investigadores también han identificado aquí muchos detalles que participaron en la formación de la imagen de Versílov, sus fuentes en particularidades reales de la vida, en las búsquedas espirituales de Chaadaiev y Herzen, transformados artísticamente por la percepción del autor». С. Гурвич-Лишинер: «Чаадаев – Герцен – Достоевский (к проблеме личности и разума в творческом сознании)», *Вопросы Литературы*, 3 (2004). En Internet: <http://magazines.russ.ru/voplit/2004/3/sg8.html> [acceso: 28.02.2019].

⁵ En las notas al epistolario de Dostoievski leemos: «Las relaciones amistosas de Dostoievski con Herzen empezaron en julio de 1862, durante el viaje de Dostoievski a Londres». Ф. Достоевский: *Письма. 1860-1868*, en Ф. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград, 1985, tomo 28.2, pág. 423. En cambio, Rumanovskaia escribió que Herzen no estaba interesado en la obra de Dostoievski y que durante su encuentro en Londres le pareció que era un ingenuo. Véase E. Румановская: *Герцен о Ф. М. Достоевском и Л. Н. Толстом*. Sobre esta cuestión, véase la nota crítica de Antonio Morillas publicada en el primer número de *Estudios Dostoievski*: <http://www.agonfilosofia.es/EstudiosDostoievski/ed01pdf/amorillas195224.pdf>

⁶ Ф. Достоевский: *Письма. 1860-1868*, tomo 28.2., pág. 129.

⁷ *Ibidem*, tomo 28.2, pág. 210.

⁸ Ф. Достоевский: *Письма. 1869-1874*, en Ф. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград, 1986, tomo 29.1, pág. 113.

desacreditadora acerca del desprecio que éste sentía por el pueblo ruso⁹. Por supuesto, se puede intentar resolver el enigma de sus complicadas relaciones, ya que las buenas palabras aparecen en el momento en el que Dostoievski esperaba dinero de Herzen, que (para su propia sorpresa) finalmente no recibió, mientras que las desagradables están relacionadas con la distancia silenciosa de Herzen frente a las novelas de Dostoievski. No obstante, tales respuestas no van más allá de la esfera de las conjeturas. Más aún, en Stanisław Mackiewicz nos encontramos con frases en un tono distinto:

En los primeros dos artículos de *El ciudadano*, Dostoievski continúa hablando de Herzen y habla de él con respeto, cuenta sus conversaciones con él, a pesar de que el contacto con Herzen se consideraba en Rusia como un delito grave. El espíritu de Dostoievski tenía en sí mismo el sentido de la contradicción, lo que significaba: soy un pensador independiente, no me impondréis jamás una librea¹⁰.

Aparece otro problema cuando intentamos situar a nuestros dos protagonistas dentro del marco de la filosofía, entendida ésta en su sentido amplio. Aquí tampoco hay acuerdo. Según el jesuita Frederick Copleston, Dostoievski «no era filósofo y no pretendió al título de filósofo en sentido académico [...] y no publicó ningún tratado filosófico»¹¹. La argumentación de Copleston es tan extraña que une el ser filósofo con ocupar un puesto académico o publicar un tratado. Si Copleston tuviera razón, ¿qué haríamos con Sócrates? Más cerca de la filosofía está, según Copleston, Alexander Herzen, quien redactó «al menos una obra filosófica, *Cartas sobre el estudio de la naturaleza*, y a menudo tocó cuestiones filosóficas»¹². Una frase contundente al estilo de Copleston, sólo que en esta ocasión dirigida contra Herzen, la hallamos en Serguéi Bulgákov: «Por supuesto, no se puede hablar de puntos de vista filosóficos en Herzen en el sentido de un sistema filosófico coherente»¹³. Bulgákov le deja a

⁹ Véase Ф. Достоевский: *Дневник писателя. 1873*, en Ф. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград, 1980, tomo 21, pág. 9. En esta cuestión, G. Plejánov expresó una opinión completamente diferente: «Dostoievski pensaba que Herzen se había hecho *citoyen du monde* como consecuencia de su ruptura con el pueblo ruso. Pero Herzen nunca rompió ni con el pueblo ni con Rusia. Quienquiera que rompa con su pueblo no valora sus intereses. Y Herzen apreciaba ardientemente los intereses del pueblo ruso». Г. Плеханов: *Речь на могиле А. И. Герцена в Ницце*, en: К. Исупов (ред.): *А. И. Герцен: pro et contra. Антология*. Санкт-Петербург, 2012, pág. 193.

¹⁰ S. Mackiewicz (Cat): *Dostojevski*, Londres, 1993, pág. 171. J. Kucharzewski ofrece un juicio todavía más fuerte, cuando escribe sobre el odio que Dostoievski sentía por Herzen. Véase J. Kucharzewski: *Od białego caratu...*, tomo 2, pág. 150. Una completa confusión obtenemos al mirar el artículo de D. Chizhevski, quien sugiere que, dos años después de la muerte de Herzen, «en 1872, ¡F. M. Dostoievski recomendaba los artículos de Herzen como “la mejor filosofía” no sólo en Rusia, sino también en Europa!». Д. Чижевский: *А. И. Герцен*, en *А. И. Герцен: pro et contra*, pág. 579.

¹¹ F. Copleston: *Historia filozofii*, t. 10, przeł. B. Chwedeńczuk. Varsovia, 2009, pág. 131.

¹² *Ibidem*.

¹³ С. Н. Булгаков: *Душевная драма Герцена*, en *А. И. Герцен: pro et contra*, pág. 235.

Herzen una escapatoria: un filósofo sin sistema que yo permito aprovechar recurriendo a las palabras de Janusz Dobieszewski, quien señala el papel eminente de Herzen en el campo de la filosofía del individuo¹⁴.

Todos los comentarios citados me llevan a la convicción de que Herzen, propagando ideas que mueven y encienden a la intelectualidad rusa, precede e inspira a Dostoievski, le obliga a tomar la palabra. De ahí que, en cierta medida, acepte el punto de vista de Vladimir Ilin, en cuya opinión «es difícil entender a Dostoievski sin Herzen»¹⁵. En cierta medida, porque Ilin no podía creer cómo pudo ser que Herzen, a quien le mostraron simpatía sólo reaccionarios como Konstantín Leóntiev y Dostoievski, resultara ser su oponente¹⁶. Ciertamente puede sorprender que Dostoievski sea un seguidor de Herzen y no, por ejemplo, un materialista como Nikolái Chernishevski. No obstante, encontrar la solución a este dilema no presenta grandes dificultades. Después del colapso de la revolución de 1848, Herzen dejó de ser en el campo de la historiosofía un optimista progresista que mira con confianza a Occidente. Y aquí, por supuesto, encontramos el vínculo de unión con Dostoievski, quien atacó repetidamente a la podrida civilización occidental. Por el contrario, es difícil encontrar puntos en común en el campo de la filosofía del hombre: aquí, la brecha entre Dostoievski y Herzen es invencible, pues constituye una colisión entre dos mundos extraños entre sí.

En el ámbito de la antropología, Herzen no fue un teórico frío y sistemático, sino que su pensamiento tiene un decidido valor práctico¹⁷ y es la esfera práctica lo que de alguna manera lo acerca a Dostoievski. Partiendo de un punto de vista común, con el paso del tiempo, sin embargo, las consideraciones de ambos autores se bifurcan y colisionan entre sí. Examinaré esta interacción en orden cronológico, limitándome a algunas novelas de Dostoievski: *Pobres gentes*, *Apuntes del subsuelo* y la obra más citada en relación con el nombre de Herzen: *Los hermanos Karamázov*.

¹⁴ J. Dobieszewski: *Aleksander Hercen – filozofia czynu, filozofia osobowości*, en *idem* (red.): *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Almanach myśli rosyjskiej*. Varsovia, 2001, pág. 36.

¹⁵ В. Н. Ильин: *Александр Иванович Герцен – загадка русской мысли и русского слова*, en *А. И. Герцен: pro et contra*, pág. 623.

¹⁶ *Ibidem*, págs. 611 y 615.

¹⁷ «La antropología del escritor [...] tenía un carácter práctico». A. Kościółek: «“Człowiek powinien być szlachetny”». Kilka uwag o pragmatycznej antropologii Aleksandra Hercena», *Slavia Orientalis*, 3 (2009), págs. 291-292. En opinión de S. Bulgákov, «los intereses [de Herzen] se concentran en el ámbito de la moral, de la filosofía práctica». С. Н. Булгаков: *Душевная драма Герцена*, pág. 235.

El valor de la primera de estas novelas para las aspiraciones individualizadoras que forman el espacio social del hombre lo subrayó el propio Herzen: «Poco a poco las obras literarias se fueron imbuyendo de tendencias e inspiración socialistas [...] Sólo hay que recordar la novela de Dostoievski *Pobres gentes*»¹⁸. El problema del hombre, del individuo, del egoísmo organizó la búsqueda antropológica de Herzen, convirtiéndose en un fundamento para los valores más allá del individuo¹⁹. En la realidad social que forma al individuo, multilateralmente subordinado a la sociedad, el significado de los contenidos éticos más allá del individuo (como la libertad, la justicia o la igualdad) se reduce a cero. En el proyecto de Herzen, el individuo constituye un valor autotélico y los contenidos éticos transpersonales que determinan la existencia del individuo poseen un valor instrumental. Aproximadamente en el momento de la aparición de la primera novela de Dostoievski, el problema de la relación entre el egoísmo y el amor, o sea, la cuestión dominante en las relaciones entre Varvara Dobrosiólova y Makar Diévushkin, ocupa también a Herzen. La confirmación de esta circunstancia la hallamos en Ryszard Przybylski, quien afirma que «la cuestión más importante en *Pobres gentes* es [...] justamente la de Herzen: ¿son realmente opuestos el egoísmo y el amor?»²⁰. Si, como quiere Herzen, el egoísmo es la sal de la personalidad, hace del hombre un individuo irrepetible, lo determina y lo define, el amor no puede significar la renuncia a uno mismo hasta perderse.

El lugar donde se encuentra Dobrosiólova, donde aparece la palabra amor, es en realidad una zona tóxica. Evaluando el mundo desde la perspectiva individual, o sea, desde la única perspectiva auténtica de Varvara, se puede tener la impresión de que los sentimientos de Diévushkin y Bíkov no amplían los límites de su libertad y de su felicidad, sino que, por el contrario, los estrechan de manera evidente. Ambos, cada uno de forma diferente, despojan a Dobrosiólova de su individualidad. Como resultado, la protagonista de *Pobres gentes* realiza un aterrador «sacrificio de su propia personalidad. Y no hay nada más terrible –escribió Herzen en este mismo año de 1845 en el que Dostoievski terminó de escribir *Pobres gentes*–

¹⁸ А. Герцен: *О развитии революционных идей в России*, en А. Герцен: *Собрание сочинений в тридцати томах*. Москва, 1954, tomo 7, pág. 252.

¹⁹ Véase A. Walicka: *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, en A. Hercen: *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Walicka. Varsovia, 1965, tomo 1, pág. XXXII.

²⁰ R. Przybylski: *Dostojewski i "przekłete problemy"*. Varsovia, 2010, pág. 37. El propio Herzen plantea de esta manera el problema de la dependencia del egoísmo y del amor: «¿Qué es el egoísmo? ¿La conciencia de mi personalidad, de sus retraimientos, de sus verdades? ¿U otra cosa diferente? ¿Dónde finaliza el egoísmo y dónde comienza el amor? Es más, ¿realmente son el egoísmo y el amor opuestos?». А. Герцен: *Новые вариации на старые темы*, en А. Герцен: *Собрание сочинений в тридцати томах*. Москва, 1954, tomo 2, pág. 96.

que “el sacrificio crónico”»²¹. El amor a costa de renunciar a uno mismo se transforma en su contrario. De manera análoga, dejan de ser un valor los diversos contenidos éticos que formalmente constituyen un valor, como la libertad. La ausencia en el hombre del elemento del egoísmo conduce, pues, a la transformación de este hombre en un esclavo. Herzen piensa en voz alta acerca del significado «de los terribles» –en el contexto de los conceptos de Dostoievski– egoísmo y arbitrariedad. ¿Por qué guiarse independientemente por la voluntad tiene que gravitar necesaria e irrevocablemente hacia el mal? «¿Piensa usted que los moralistas han resuelto estas cuestiones? No, las esquivan con la valiente indignación contra todo lo egoísta; saben que el egoísmo es un vicio importante; para ellos esto es suficiente [...] Arrebatar al hombre de su pecho su egoísmo significa arrebatarle su principio vivo, la levadura, la sal de su personalidad [...]. Lo que hemos dicho sobre el egoísmo también deberíamos decirlo sobre la arbitrariedad [...]. Considero que *el reconocimiento racional de la arbitrariedad es el reconocimiento supremo de la dignidad humana*»²².

Y a Diévushkin, incapaz de una existencia propia e individual²³, lo relaciona con el protagonista de la novela breve de Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, con la categoría del hombre superfluo, «incapaz de realizar su personalidad en la acción social y condenado, por lo tanto, a la alienación y a la introspección infértil»²⁴. El hombre superfluo es, asimismo, un puente entre el soñador, originario del mundo de *Pobres gentes* y *Noches blancas*, y *El doble*, que ilustra la desintegración de la personalidad. Este personaje es una combinación de dos figuras incompatibles entre sí: el idealista exaltado de Hamlet y el Don Quijote listo para la acción. En uno de los trabajos de Wiktoria Śliwowska leemos que «la oposición interna era la antesala de la rebelión, el primer paso en el camino hacia la liberación espiritual del yugo de *la unanimidad* y, como tal, se convertía ya en un peligro»²⁵. El hombre superfluo, alienado y

²¹ R. Przybylski: *Dostojewski i “przekłete problemy”*, pág. 38.

²² A. Герцен: *Новые вариации на старые темы*, págs. 96-97.

²³ Diévushkin «se esconde detrás de las cartas porque no tiene el valor de enfrentarse a la realidad». E. Paci: *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, przeł. S. Kasprzyśiak. Varsovia, 1980, pág. 185.

²⁴ A. Walicki: *Aleksander Hercen przed rokiem 1850*, pág. XXXIII. La novela de Herzen *¿Quién es culpable?* es una crítica constructiva del hombre superfluo. En el libro trataba «la problemática ética tomando como ejemplo la actitud del individuo hacia la sociedad». F. Dostojewski: *Listy*. Przeł. Z. Podgórzec, R. Przybylski. Varsovia, 1979, pág. 270 [nota]. Sobre «la relación genética del hombre del subsuelo con el hombre superfluo» escribe Nina Budanowa en el artículo «Подпольный человек в ряду лирических людей», *Русская литература*, 3 (1976), pág. 110. La convergencia con el pensamiento de Herzen en el contexto de *Apuntes del subsuelo* la señala asimismo D. Kułakowska: *Dostojewski. Antynomie humanizmu według “Braci Karamazowów”*. Breslavia, 1987, págs. 31-32.

²⁵ W. Śliwowska: *W kręgu poprzedników Hercena*. Breslavia, 1971, pág. 59. En este contexto, al trabajo de W. Śliwowska se refiere Małgorzata Abassy, en cuya opinión «el soñador de los años cuarenta del siglo XIX no sólo

aislado, del que habla Herzen, se sitúa en oposición a la persona en su plenitud, puesto que, en opinión del pensador ruso, «la personalidad madura se caracterizaba por la capacidad de actuar, unida a la responsabilidad»²⁶. Por lo tanto, sobre el hombre superfluo diremos que, conteniendo cierta carencia, es precisamente el anuncio del hombre maduro. El hombre del subsuelo simboliza esta desintegración de la personalidad. Ambos tipos humanos incompletos no encajan en la definición de persona armónica, no «superflua», «subterránea» o «nueva» (cuyos partidarios eran Nikolái Chernishevski y Nikolái Dobroliúbov). El hombre del subsuelo y el hombre superfluo son personalidades desdobladas²⁷. De esta manera, la tarea de Herzen y de Dostoievski era la de mostrar una solución que permitiera eliminar la fractura y, al mismo tiempo, constituir una personalidad humana en su plenitud. La propuesta de Herzen, basada en la crítica constructiva del hombre superfluo reflexivo tiene como objetivo movilizar el lado activo de su manifestación en el mundo. Así, Herzen restaura la personalidad acentuando el elemento de la reflexión y el elemento de la acción: tanto Hamlet como Don Quijote forman al hombre en su plenitud.

Dostoievski propone una solución distinta, distinta porque rompe con el marco de la inmanencia. En el autor de *Los hermanos Karamázov* observamos también una fuerte necesidad de recuperar la plenitud del ser existencial, por eso «en la primera versión de los *Apuntes*, el hombre del subsuelo, trágicamente esclavizado por las paradojas de la razón, finalmente logra la totalidad deseada alcanzando la fe en Cristo»²⁸. Sin embargo, la diferencia entre las soluciones de Herzen y de Dostoievski que permiten el retorno a la totalidad es precisamente la diferencia entre la inmanencia y la transcendencia. Para una mejor ilustración, me remito al libro de Grzegorz Przebinda, quien, discutiendo los amplios contextos de la filosofía rusa, señala dos vertientes que constituyen este pensamiento: la formación inmanente y la formación transcendente. La primera dirección «defenderá –hablando con Protágoras– «al hombre como medida de todas las cosas». La segunda tendencia [...] considerará [...] al

es Hamlet, sino también el rebelde en potencia». M. Abassy: «“Podziemie” jako fenomen kulturowy. *Notatki z podziemia Fiodora Dostojewskiego*», *Przegląd Rusycystyczny*, 3 (2008), pág. 38.

²⁶ M. Abassy: “Podziemie” jako fenomen kulturowy..., pág. 43.

²⁷ «...en los *Apuntes* de Dostoievski el desdoblamiento de la personalidad y su fruto el *subsuelo* aparece [...] como un momento necesario en la odisea del espíritu. Necesario, pero temporal, pues es consecuencia del alejamiento por parte de la humanidad de la totalidad». D. Kułakowska: *Dostojewski. Antynomie humanizmu...*, pág. 32.

²⁸ *Ibidem*.

hombre como imagen y semejanza de Dios»²⁹. Dostoievski es un representante de la trascendencia en filosofía y Herzen de la inmanencia. La dirección de sus búsquedas, así como la consecuente ubicación del problema no permiten que las respuestas se entremezclen. De esta manera, aunque el punto de vista en ambos pensadores es común, puesto que tratan la cuestión de la ruptura existencial de la persona humana, las soluciones propuestas los hacen decidida y totalmente autores de cosmovisiones distintas.

La división axiológica entre Dostoievski y Herzen, entre la trascendencia y la inmanencia, se profundizará en el contexto de *Los hermanos Karamázov*, aunque una parte de los investigadores no subrayen las diferencias, sino las convergencias, especialmente entre Herzen e Iván Karamázov. Uno de ellos, Ivánov-Razúmnik, escribió acerca de Iván que es «el mayor aliado de Herzen a lo largo de todo el siglo XIX»³⁰. Por su parte, Serguéi Bulgákov dirá que «los problemas del Iván Karamázov de Dostoievski son en esencia los mismos que los de Herzen»³¹. Considero que, en efecto, son visibles ciertas similitudes entre Iván y Herzen (de las cuales habla Bulgákov); sin embargo, en la problemática que estamos tocando, la presencia de Iván parece demasiado fuertemente destacada, por ejemplo, cuando Bulgákov llama la atención sobre el motivo del tormento experimentado por ambos en relación con cuestiones de filosofía moral³². Mostrar algún tipo de vínculo especial en este asunto con Iván es quizás un abuso, ya que este problema ha interesado vivamente y continúa interesando a muchos otros investigadores, filósofos y poetas. Por suerte, Bulgákov no identifica completamente a Iván con Herzen, pues sabe mostrar las diferencias que los separan, aunque lo hace de una manera muy específica: «el primero busca a Dios y, por eso, pregunta allí donde Herzen, que ya ha perdido definitivamente las esperanzas, tiene respuestas completamente preparadas»³³. ¿Por qué de manera específica? La alusión maliciosa a Herzen, representante de la inmanencia, quien dispone supuestamente de respuestas preparadas, es igualmente correcta en el caso de Bulgákov, así como en el de otros representantes de la trascendencia, quienes cierran toda disputa con una apelación a Dios. Asimismo, aceptar la opinión de que Herzen ofrece respuestas preparadas, lo comprometería como pensador abierto

²⁹ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa: spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*. Cracovia, 1998, pág. 5. Sobre Herzen como representante de la inmanencia escribe también, entre otros W. Goerd: «Herzen renunció a la trascendencia y optó totalmente por la inmanencia». W. Goerd: *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. J. Antkowiak. Cracovia, 2012, pág. 398.

³⁰ Р. И. Иванов-Разумник: *Философия истории Герцена*, en А. И. Герцен: *pro et contra*, pág. 358.

³¹ С. Н. Булгаков: *Душевная драма Герцена*, pág. 235.

³² Véase *ibidem*, pág. 246.

³³ *Ibidem*, pág. 246.

que indaga y, frente a tal calificación, me opongo decididamente. A Herzen no se le puede definir inequívocamente sin controversia: fue un pensador que evolucionaba y me inclino a respetar su deseo de «no identificarse como partidario de ninguna doctrina filosófica en particular», lo que observa Bulgákov, quien añade a continuación: «pero su visión se puede caracterizar más bien como una filosofía positivista [...] en el sentido de negar toda metafísica»³⁴. La sugerencia de Bulgákov me parece clara y formalmente correcta, pero al mismo tiempo carece de la delimitación necesaria: en esencia, es falsa, pues sugiere una actitud casi hostil de Herzen frente a las cuestiones metafísicas, cuando en realidad era simplemente indiferente a problemáticas que iban más allá de la experiencia.

Herzen está ubicado dentro de la filosofía del hombre o –como dice Andrzej Walicki– de la filosofía «de la libertad individual que niega todo intento de justificación de las crueldades de la historia»³⁵ y continúa en línea recta la tradición del humanismo definida por Protágoras de Abdera, esto es, la concepción, como escribe Grzegorz Przebinda, «de la doctrina antropocéntrica e inmanente»³⁶. Por el contrario, Dostoievski se encuentra en el marco del humanismo de procedencia platónica, que extiende la reflexión sobre el hombre a la esfera de la trascendencia. Lo que «en los inmanentistas tomó la forma de pregunta acerca de la actitud de la personalidad en relación con la historia cerrada, en los teístas se transformó en el problema de la “personalidad” en su actitud en relación con “la eternidad”»³⁷. Teniendo presentes estas reflexiones, es difícil estar de acuerdo con la tesis de Bulgákov, según la cual Herzen va por un camino circular en dirección a Dostoievski y Vladímir Soloviov³⁸. Es igualmente confusa, en mi opinión, la yuxtaposición de Herzen con Lev Shestov, quien, a través de Ivánov-Razúmnik, se le proclama como la última palabra del «subjetivismo inmanente», iniciado en el pensamiento ruso por Herzen³⁹. Como si fueran pocas las múltiples complicaciones, a Shestov se le denomina filósofo «del individualismo consecuente, así como

³⁴ *Ibidem*, pág. 235-236.

³⁵ A. Walicki: «Dwa oblicza Hercena: filozofia wolności i “rosyjska idea”», *Przegląd Filozoficzny*, 3 (2013), pág. 123.

³⁶ G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa...*, pág. 55.

³⁷ *Ibidem*, pág. 470.

³⁸ С. Н. Булгаков: *Душевная драма Герцена*, pág. 270.

³⁹ A. Walicki: *Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy*, en I. Berlin: *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski. Varsovia, 2003, pág. 343. Por A. Walicki sabemos que también a Isaiah Berlin le interesó «la filosofía de Lev Shestov, pensador representante [...] de posiciones extremadamente individualistas, que rechazaba cualquier justificación racional del sufrimiento humano».

del antirracionalismo, pues protesta constantemente contra “la tiranía de la razón”⁴⁰ y ve «al verdadero Dostoievski» en el personaje de Iván Karamázov⁴¹.

Tomando como base los conceptos de immanencia y trascendencia, me permito ubicar a Herzen y a Shestov en lados opuestos de la barricada. Shestov protesta vivamente contra «la tiranía de la razón», pero no protesta (diferenciando en ello de Herzen) contra «la tiranía de Dios», ni siquiera la percibe, por lo que no vemos en él a un representante del consecuente subjetivismo inmanente. El autor de *Atenas y Jerusalén* se inserta en la tradición de protesta contra la entrega del hombre como sacrificio en el altar de los objetivos más allá del individuo, «iniciada por Belinski, continuada por Herzen y culminada por Iván Karamázov»⁴², pero no es fiel a ella, puesto que una meta más allá del individuo permanece, con todo, en su campo de visión: Dios. Siguiendo a Ivánov-Razúmnik, constato que Herzen era un representante del subjetivismo inmanente, un representante «de la filosofía que desafía sistemáticamente todas las versiones del “objetivismo” despótico»⁴³.

Sin embargo, en el marco de esta concepción no veo, contrariamente a la sugerencia de Ivánov-Razúmnik, a Shestov que considere la existencia y la dominación de Dios en el mundo, que es la imagen de una de las versiones del objetivismo despótico. Aunque Walicki subraya que Herzen «representó la variante secular de esta filosofía, Shestov, por el contrario, predicó su variante religiosa, luchando contra el racionalismo teológico en nombre del Dios irracional del *Antiguo Testamento*, puesto por encima de las leyes de la lógica, así como de la causalidad»⁴⁴, considero que estas filosofías no coincidieron en ningún punto importante. En Shestov, el horizonte teórico lo cierra la categoría de Dios, mientras que en la concepción del hombre de Herzen falta un cierre similar.

La diferencia entre el absurdo de Shestov y los racionalistas Iván Karamázov y Herzen se muestra en su postura hacia el mal. Iván y Herzen rechazan toda justificación del sufrimiento humano y, lo que es más importante, formulan preguntas y discuten, mientras que Shestov, a la cuestión *unde malum?*, prohíbe contestar: «a esa pregunta, como a muchas otras,

⁴⁰ A. Walicki: «Rosyjscy interpretatorzy koncepcji wolności Isaiaha Berlina», *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 2 (2008), pág. 35.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, págs. 35-36.

⁴³ *Ibidem*, pág. 36.

⁴⁴ *Ibidem*.

es imposible responder»⁴⁵. ¿Y qué hay de las lágrimas del niño inocente que reivindica Iván? Según Shestov, Dios puede hacer que el sufrimiento, la muerte, el asesinato y la violación sean imposibles⁴⁶. Shestov de alguna manera tranquiliza y, a pesar de todo, justifica su argumentación (refiriéndose al Dios todopoderoso), pero Iván junto con Herzen, sordos ante un punto culminante similar, nunca aceptarán el paraíso, aunque las heridas más terribles tuvieran que ser mitigadas en el futuro. Shestov propone trascender la ética, pero, según Iván y Herzen, trascender la ética equivale a tratar de justificar a Abraham y, para el Abraham que intenta matar a su propio hijo (un niño inocente) por Dios, no hay justificación alguna. ¡Abraham está enfermo! En esta disputa, Dostoievski es partidario de Shestov, situado en oposición a Iván y Herzen. El autor de *Los demonios* dice que está claro por qué existe el mal y el sufrimiento. La razón es que el cristianismo es «el ideal de la vida futura, definitiva del hombre, mientras que en la tierra el hombre vive en un estado de transición [...] El mismo Cristo enseñó su doctrina sólo como ideal, Él mismo predijo que hasta el final del mundo habrá lucha y desarrollo (doctrina de la espada), pues ésta es la ley de la naturaleza, porque en la tierra la vida se desarrolla, mientras que allí la existencia está sintéticamente completa, goza eternamente y es plena y para ella, por tanto, *ya no existirá el tiempo*»⁴⁷. Estas respuestas no alivian en lo más mínimo la rebelión de Iván y de Herzen, ambos devuelven el billete al paraíso.

¿Cómo se relaciona con el problema del mal y de la teodicea Iván, el racionalista de «mente euclidiana», que, ante la cuestión de Dios dice:

cómo puedo, pues, juzgar sobre algo que no es de este mundo»? Puedo creer, sugiere Iván, que llegará la hora «en la que el sufrimiento sanará y se mitigará», pero «si todos tienen que sufrir para comprar con el sufrimiento la armonía eterna, ¿qué tienen que ver con ello los niños, dímelo, por favor? No entiendo en absoluto: ¿por qué deberían sufrir ellos también y por qué deberían comprar la armonía con sus sufrimientos?»⁴⁸.

⁴⁵ Lev Shestov: *Atenas y Jerusalén*. Traducción de Alejandro A. González. Hermida Editores, Madrid, 2018, pág. 462.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 334. Para Herzen, así como para Iván Karamázov, la ética es el principio supremo y, si –como dice Shestov– «lo ético es superior, Abraham muere». Л. Шестов: «Николай Бердяев (Гнозисъ и экзистенциальная философия)», *Современные записки*, 67 (1938), pág. 227.

⁴⁷ Ф. Достоевский: *Статьи и заметки. 1862-1865*, en Ф. Достоевский: *Полное собрание сочинений в тридцати томах*. Ленинград 1980, tomo 20, págs. 173-174.

⁴⁸ F. M. Dostoievski: *Los hermanos Karamázov*. Edición de Natalia Ujánova. Traducción de Augusto Vidal. Cátedra, Barcelona, 1996, pág. 396.

En opinión de Serguéi Bulgákov, en Dostoievski «se daría como una especie de alusión a una posible solución de las cuestiones tóxicas que, quizás consistiría en eliminarlas de su planteamiento y las puede eliminar no la lógica, que es quien las ha planteado, sino la fuerza activa del amor»⁴⁹. El mundo de Iván y Herzen es el mundo de la ética y de la lógica (de la razón). El mundo de Dostoievski es el mundo de la religión y de la fe. El rechazo de la lógica (y de la ética; después de todo, la norma ética es un postulado de la razón) conduce al absurdo⁵⁰ de Abraham a desear asesinar a Isaac (y, lo que es peor, lleva a justificar el intento de asesinato, como sabemos por la lectura de *Temor y temblor* de Søren Kierkegaard, donde se llama a Abraham caballero de la fe), mientras que el hombre, en tanto que no quiere eliminar su propia humanidad, no tiene derecho a matar a petición de nadie, ni siquiera de Dios. Asimismo, parece que Iván Karamázov –y, junto con él, Alexander Herzen– rechazan la idea básica del cristianismo, que habla del «valor ético único de todos los hombres», lo que significa reconocer «en cada hombre, en cada ser una personalidad plena moral»⁵¹.

Refiriéndonos a la frase de Kierkegaard, diremos que la ética contiene diversas gradaciones, pero en la situación de Abraham no encontramos ninguna expresión ética sublime que le permita «éticamente [...] dejar en suspense su deber moral para con su hijo»⁵². En una palabra: no se puede hablar de un valor ético único de Abraham y de Isaac. En el mundo del hombre, de la lógica y de la razón, no es posible suspender la ética. Al desviarnos de los principios de la ética, nos adentramos en una realidad en la que a Abraham no se le llamará asesino, sino caballero de la fe. Por eso he dicho que el mundo de Iván y de Herzen es el mundo de la ética, ninguno de ellos quiere conocer otra realidad. Shestov sostiene que «creer contra la razón es un martirio»⁵³; para Iván y Herzen, la fe contra la razón es locura.

En lo que se refiere a los principios morales, las similitudes indicadas en las actitudes de Iván Karamázov y de Alexander Herzen no convergen en una figura teórica. No olvidemos que en el horizonte del pensamiento de Iván se encuentra Dios y que Herzen es ateo. Iván no

⁴⁹ С. Булгаков: «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамззовы») как философский тип», *Вопросы философии и психологии*, 1 (1902), pág. 851.

⁵⁰ Véase S. Kierkegaard: *Temor y temblor*. Traducción de Maritza Izquierdo, Editorial Verbum, Madrid 2019, págs. 40 y ss.

⁵¹ С. Булгаков: *Иван Карамазов...*, págs. 851-852.

⁵² S. Kierkegaard: *Temor y temblor*, pág. 57.

⁵³ Л. Шестов: *Николай Бердяев*, pág. 227.

culpa a Dios, sino al hombre libre de la existencia del mal, mas la conciencia de este hecho no lo tranquiliza, no acepta el mundo, aunque fuera el mejor de los posibles.

Andrzej Walicki sugiere que sólo quitándole la libertad al hombre se puede eliminar el mal. Para Herzen, filósofo de la libertad, esta solución es inaceptable. Considero que el autor de *Desde la otra orilla*, si asumiera la existencia de Dios, le acusaría al mismo tiempo de la existencia del mal y de la esclavización del hombre. La existencia de Dios implica la esclavitud del hombre: «el ser humano busca la libertad total no para su voluntad propia, sino para una existencia racional y moral»⁵⁴. No obstante, la categoría de la libertad no es para Herzen un nuevo ídolo, puesto que rechaza el poder de toda abstracción sobre el individuo. Por consiguiente, rechaza al viejo Dios⁵⁵ y no intenta de ninguna manera llenar el vacío «después de la pérdida». En el ateísmo racional de Herzen, el lugar de Dios no lo ocupa el Hombre. Herzen no deifica la libertad, ni al hombre en su totalidad, ni siquiera al individuo humano vivo. En este punto, añadiría que incluso se le acusa de anarquismo y de permitir la violencia revolucionaria, es decir, un potencial consentimiento para matar al hombre⁵⁶.

La problemática de la libertad acerca a Dostoievski y a Herzen en la crítica al capitalismo y a la esclavización del individuo por parte de la civilización burguesa occidental. Walicki, entre otros, llama la atención sobre este motivo convergente, escribiendo que Dostoievski «era plenamente consciente de que la libertad burguesa es una libertad puramente negativa, que el reverso de la victoria del individualismo burgués es la reificación de las relaciones interpersonales, el dominio del dinero [...] y –en consecuencia– la reducción de la

⁵⁴ A. Герцен: *Дневник 1842-1845*, en A. Герцен: *Собрание сочинений в тридцати томах*, tomo 2, pág. 219. En nuestra opinión, Herzen estaría de acuerdo con Mijaíl Bakunin, quien estaba convencido de que «quien quiera humillarse ante Dios tiene que renunciar a la voluntad y a la dignidad humana. Si Dios existe, el hombre es un esclavo». М. Бакунин: *Федерализм, социализм и антитеологизм*, Лейпциг – Санкт-Петербург, 1907, pág. 35. Pues Herzen dice que destruir el egoísmo significa «hacer del hombre un ser lloroso, sentimental y dulce que busca la esclavitud voluntaria». А. Герцен: *Новые вариации на старые темы*, pág. 96.

⁵⁵ ¿Por qué rechaza a Dios? Porque es una hipótesis imposible de verificar en el campo de la experiencia. Para orientarnos mejor, nos referiremos aquí a las palabras de Bohdan Chwedeńczuk, que indirectamente nos ayudarán a entender de alguna manera la actitud de Herzen: «Lo que impide que la palabra *Dios* tenga sentido es lo que yo llamo el requisito de Hume: *La palabra x puede tener un significado sólo con la condición de que pueda saber, al menos en una situación, que <esto es x>, cuando <esto> significa algo que se puede percibir por los sentidos (la formulación de este requisito la tomo de J. L. Austin). La palabra *Dios*, por definición, no significa algo que se pueda percibir por los sentidos. Está, por tanto, desprovista de sentido*». B. Chwedeńczuk: «Przekonania religijne», *Edukacja Filozoficzna*, 35 (2003), pág. 203.

⁵⁶ Según Berdiáev, el anarquismo y el antiestatalismo de Herzen son claros. Véase Н. Бердяев: *Русская идея*, pág. 186. Por su parte, en Mackiewicz leemos que Herzen «era un liberal que, al mismo tiempo, era mecenas de la revolución». S. Mackiewicz (Cat): *Dostojewski*, pág. 91.

personalidad»⁵⁷. El propio Dostoievski –y soy de la opinión de que Herzen estaría de acuerdo con él– en un espíritu marxista define la libertad capitalista que es, en esencia, la esclavitud a través del dinero de esta manera:

¿Qué es la *liberté*? La libertad. ¿Qué libertad? La idéntica libertad para todos de hacer todo lo que se quiera dentro de los límites de la ley. ¿Cuándo se puede hacer todo lo que se quiere? Cuando tienes un millón. ¿Le da la libertad un millón a cada uno? No. ¿Qué es un hombre sin un millón? Un hombre sin un millón no es aquel que hace todo lo que quiere, sino aquel con el que hacen todo lo que quieren⁵⁸.

Lo que es interesante es que a ambos les es agradable la crítica a Occidente, pues la salvación del mundo, del hombre y de la moralidad la ven en Rusia. El eslavófilo Dostoievski, así como el creador del «socialismo ruso», idealizan a Rusia hasta la exageración, repitiendo con una sola voz sandeces obvias como la de que «un ruso que piensa es la persona más independiente del mundo»⁵⁹.

Asimismo, desde la perspectiva del siglo XXI, las críticas mantenidas en un tono grave de Herzen y de Dostoievski al hombre occidental pueden parecer cuanto menos cómicas y no hay manera de inclinarse sin preocupación antes fragmentos de *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano* como el siguiente: «Acumular una fortuna y tener la mayor cantidad posible de objetos se ha convertido en el principal código moral, en el catecismo del parisino [...] El francesito más vil, ese que por un cuarto de centavo le vende al padre y encima, sin que nadie se lo pida, le añade algo más de su parte, al mismo tiempo, incluso en el mismo minuto en que le está vendiendo al padre, tiene una presencia tan imponente que uno incluso queda perplejo»⁶⁰. Por supuesto, esta crítica se puede dirigir también a un ruso, no necesariamente al más vil.

⁵⁷ A. Walicki: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Varsovia, 2002, pág. 403.

⁵⁸ F. Dostoievski: *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano*. Traducción de Alejandro Ariel González. Epílogo de Nadiezhda Guennádievna Mijnoviets. Hermida Editores, Madrid, 2017, págs. 70-71. Para la cuestión de Dostoievski y Marx, véase Jordi Morillas: «La cuestión del socialismo en Karl Marx y Fiódor M. Dostoievski», *Hybrys*, 40 (2018), págs. 71-103. En Internet: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=722404>

⁵⁹ A. Герцен: *Русский народ и социализм*, en A. Герцен: *Собрание сочинений в тридцати томах*, t. 7, Москва, 1954, pág. 332.

⁶⁰ F. Dostoievski: *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano*, pág. 67.

Más restablezcamos el equilibrio doctrinal, puesto que, a pesar de todo, Dostoievski y Herzen simbolizan dos ríos separados que sólo se aproximan por un momento. El autor de *Los demonios*, como no entiende a Herzen, lo presenta bajo una luz negativa. Dostoievski da la impresión de ser una persona que no está orientada en los meandros del pensamiento del siglo XIX, usando a menudo un gran cuantificador para describir la realidad social, como cuando dice: «La doctrina de los materialistas como inercia universal y mecanismo de la sustancia significa la muerte»⁶¹.

La riqueza de la materia y del empirismo crece por encima de un simple mecanismo y el hombre espiritual, reflexivo, no cabe exclusivamente dentro del paréntesis de la religión. Junto a una religión que no se identifica con el espíritu, están el arte, la música, la literatura, que son asimismo expresiones del espíritu. Dostoievski reduce la imagen de la realidad tan fuertemente que la deforma. Tratar la materia como si fuera una máquina es otro ejemplo clásico de un caso patológico elaborado por el escritor ruso. A Dostoievski no le interesa el universo, sino el punto distintivo del universo, «le fascina no la psique normal, sino ciertos casos patológicos»⁶². De ahí que sea extraño que una frase categórica de Dostoievski que imposibilita el diálogo sea analizada por multitud de investigadores de forma muy seria.

El materialismo entendido de manera general no reduce la materia al mecanicismo, de la misma manera que Darwin (y el darwinismo) no glorifica los principios de la lucha por la existencia, como demuestra de manera conmovedora y convincente Piotr Kropotkin, quien resalta la presencia en Darwin del principio de la ayuda mutua. Por lo tanto, no podemos estar de acuerdo con la tesis de Wilhelm Goerdts, según la cual Dostoievski describe «los efectos resultantes del ateísmo de la naturaleza y del mundo moral en la concepción de Herzen»⁶³, porque el escritor, de hecho, sólo intenta impresionar al lector con casos patológicos de los cuales, a todos los efectos, no resulta nada, no constituyen una base para sacar conclusiones de carácter general.

Albert Camus (al igual que Goerdts) también llama la atención sobre esta característica especial de Dostoievski: «En las novelas de Dostoievski el problema [del sentido de la vida –

⁶¹ Ф. Достоевский: *Статьи и заметки*, pág. 175.

⁶² D. Kułakowska: *Dostojewski. Dialektyka niewiary*. Varsovia, 1981, pág. 39.

⁶³ W. Goerdts: *Historia filozofii rosyjskiej*, pág. 398.

JU] se plantea con tal fuerza que sólo puede conducir a soluciones extremas. O la vida es una mentira o es eterna. Si Dostoievski se hubiera limitado a investigar la cuestión, sería un filósofo. Pero [...] es un artista»⁶⁴. Parece que Camus revela acertadamente la esencia de las cosas. Al autor de *Los demonios* a menudo no se le puede tratar en serio en sentido filosófico, ya que los casos extremos que presenta no prueban nada. Dostoievski es un artista y el artista tiene derecho a todo, puede construir libremente una historia. No estoy de acuerdo, sin embargo, con el hecho de referir una visión imaginaria a la realidad, no estoy de acuerdo con valorar esta realidad a través de la razón, pues la realidad no se reduce a la alternativa: o la vida es mentira o es eterna. En una carta, Dostoievski escribe: «Usted ha sido extremadamente atinado al plantear la cuestión principal de H<erzen>: el pesimismo. ¿Pero realmente reconoce usted que sus dudas (*¿Quién es culpable?*, *Krúpov*, etc.) son difíciles de resolver?»⁶⁵. La pregunta de Dostoievski es provocativa, puesto que conoce la respuesta. Asimismo, la pregunta ilustra la diferencia entre él y Herzen. La respuesta de Dostoievski es la elección de «la vida eterna» y la diferencia es banal: Herzen no sabe, el científico nunca puede saber algo definitivamente, lo máximo que un filósofo puede saber es que no sabe. En cambio, Dostoievski conoce las respuestas definitivas, conoce las respuestas a las cuestiones malditas.

Evaluando la práctica teórica de Dostoievski en su conjunto, no me sorprende su errónea comprensión de las palabras de Herzen, cuando éste dice que «un propósito que está infinitamente lejos no es un propósito, sino, si se quiere, un embuste; un propósito tiene que estar cerca, al menos, como salario o como placer en el trabajo [...] El propósito de cada generación es ella misma»⁶⁶. Y así reacciona indirectamente Dostoievski a estas palabras: «La vida es aburrida sin un propósito moral, no vale la pena vivir sólo para comer, esto también lo sabe el trabajador. Por lo tanto, para vivir es necesario tener una ocupación moral»⁶⁷. Desgraciadamente, no consigo entrever de qué manera Dostoievski leyó en la obra de Herzen la falta de preocupación por la necesidad espiritual más elevada de un hombre establecido únicamente en la historia y en la naturaleza.

⁶⁴ A. Camus: *Dwa eseje*, przeł. J. Guze. Varsovia, 1991, pág. 93.

⁶⁵ Ф. Достоевский: *Письма. 1869-1874*, tomo 29.1, pág. 113.

⁶⁶ А. Герцен: *С того берега*, en А. Герцен: *Собрание сочинений в тридцати томах*, Москва, 1955, tomo 6, págs. 34-35.

⁶⁷ Ф. Достоевский: *Дневник писателя за 1876 год*, en Ф. Достоевский: *Собрание сочинений и писем в тридцати томах*, Ленинград, 1982, tomo 24, pág. 115.

Otro ejemplo: «Cada época, cada generación, cada vida ha tenido y tiene su propia plenitud...»⁶⁸. ¿Qué opina Dostoievski de ello? Desde las páginas de *Los hermanos Karamázov*, advierte como desde un púlpito: «Pues ahora cada individuo se esfuerza por separar lo más posible su persona, quiere experimentar en sí mismo la plenitud de la vida, aunque lo que alcanza con todos sus esfuerzos, en vez de la plenitud de la vida, es únicamente un completo suicidio, pues, en vez de la total definición de su ser, cae en un absoluto aislamiento»⁶⁹.

¿Cómo se podría resumir la argumentación dedicada a dos pensadores diferentes, a pesar de sus coincidencias accidentales? Herzen, un ateo que defiende (pero no incondicionalmente) al individuo que vive en el mundo aquí y ahora, que argumenta en el plano teórico por la felicidad del hombre, un ser único e irrepetible, arraigado exclusivamente en el presente de la existencia y de la naturaleza, más allá del cual no hay nada, por lo que el Herzen así definido está al lado de la vida. En este plano hay un encuentro con Iván Karamázov, puesto que «Iván rechaza un mundo mal ordenado, en el cual se derraman las lágrimas del niño, pero lo hace en nombre del “sentido de la vida”, como él mismo dice, es decir, quisiera ordenar el mundo de tal manera que los niños inocentes no sufrieran en él»⁷⁰.

En cambio, Dostoievski, un incondicional cristiano ortodoxo, inclinándose con todo su ser a la trascendencia, se sitúa de manera evidente al lado de la negación de la vida. En el cristianismo, la muerte es la puerta a la liberación, a la eternidad. Reveladoras son las palabras del escritor sobre el hecho de que «la negación de la tierra es necesaria para ser infinito. Cristo, el ideal positivo más elevado del hombre, llevaba en sí mismo la negación de la tierra...»⁷¹. El mundo de Dostoievski se organiza en su totalidad por la categoría de Dios: sin la presencia del Creador la vida pierde su significado, pierde su atractivo. Dostoievski no se avergüenza al decir que sin Dios y sin la inmortalidad la existencia pierde su sentido: niega la espiritualidad a la dimensión no religiosa de la existencia (como si la espiritualidad estuviera identificada con la religión) y le obliga a decir a Iván Karamázov que el hombre es una bestia cruel y malvada.

⁶⁸ А. Герцен: *С того берега*, pág. 34.

⁶⁹ F. Dostoievski: *Los hermanos Karamázov*, pág. 476.

⁷⁰ G. Przebinda: *Piekło z widokiem na niebo. Spotkania z Rosją 1999-2004*. Cracovia, 2004, pág. 107.

⁷¹ Ф. Достоевский: *Дневник писателя за 1876 год*, pág. 112.

Haciéndonos eco de uno de esos grandes cuantificadores tan caros a Dostoievski, podríamos concluir estas reflexiones denominando a Herzen filósofo de la vida y a Dostoievski filósofo de la muerte.

Traducción de Jordi Morillas