

**«Ciudad sin nombre» y el quinto sueño de Raskólnikov.
De la utopía liberal al apocalipsis civilizatorio.**

Alejandro Ariel González

En las páginas de esta revista ya hemos abordado la cuestión de las relaciones literarias entre Vladímir F. Odóievski (1803-1869) y Fiódor M. Dostoievski (1821-1881)¹. Con la intención de ampliar esa línea de investigación, y recogiendo en parte los resultados de un análisis más pormenorizado de las semejanzas en la concepción del género fantástico entre ambos autores², aquí nos proponemos presentar un caso más específico de vínculo intertextual que, a nuestro entender, echa luz sobre tres aspectos: 1) el singular lugar que ocupa Odóievski en la configuración de un modo específicamente ruso de tratamiento literario de las ideas filosóficas llegadas desde Europa occidental; 2) la manera en la que Dostoievski actualiza y profundiza este procedimiento en la década de 1860 y 3) sienta las bases para una crítica al racionalismo que será afín al despliegue de la narrativa distópica en el siglo XX.

«Ciudad sin nombre»

Publicado en 1839 en la revista *El contemporáneo*, este cuento constituye la primera antiutopía o utopía negativa de la literatura rusa³. En 1844, el autor lo incluyó en su ciclo *Noches rusas*, obra de una gran complejidad compositiva que puede ser considerada un compendio de sus principales preocupaciones filosóficas y estéticas.

Odóievski, como varios de sus contemporáneos, había incursionado en la narración de viajes por el tiempo y de relatos fantásticos que están, por así decir, en los

¹ Cf. Alejandro Ariel González: [«El difunto viviente y El doble u otra vez sobre lo fantástico de Dostoievski»](#), en *Estudios Dostoievski. Revista de Estudios sobre Fiódor M. Dostoievski*, núm. 1 (julio-diciembre de 2018), págs. 64-76.

² Nos referimos a la ponencia «О концепции фантастики у В. Ф. Одоевского и у Ф. М. Достоевского: русская философская фантастика?», presentada en el XVII Simposio de la Sociedad Internacional Dostoievski, Boston, Estados Unidos, 15-19 de julio de 2019.

³ Neil Cornwell, el especialista occidental más importante en la obra de Odóievski, señala incluso que «Odoevsky may be among the first presenters of a negative Utopía en European fiction». Véase su «Utopía and Dystopia in Russian Fiction. The contribution of V. F. Odoevsky», en Cornwell Neil: *Vladimir Odoevsky and Romantic Poetics*, Berghahn Books, Providence-Oxford, 1998, pág. 120.

orígenes tanto del género utópico como de ciencia ficción⁴. Hombre de gran erudición, políglota, muy receptivo a las ideas filosóficas en boga, a los planes de reformas económicas y sociales, a los adelantos técnicos y científicos, a las nuevas tendencias artísticas (fue uno de los primeros teóricos musicales de Rusia) y, a la vez, iniciado en el ocultismo, la alquimia y la mística medieval, Odóievski haría de sus obras literarias un lugar de experimentación, un laboratorio donde sometía a prueba aquellas inquietudes que lo desvelaban. Sobre el modo en que esa actitud «indagadora» o «racionalizadora» tiñó su concepción de lo fantástico ya hemos hablado, así como de la influencia que ese tratamiento del género tuvo en Dostoievski⁵. En el caso de «Ciudad sin nombre», el procedimiento es similar: Odóievski intenta dilucidar la viabilidad de las abstractas ideas filosóficas mediante su representación literaria, es decir, mediante la *dramatización* de sus consecuencias prácticas⁶. ¿Cómo sería una sociedad basada en los principios del utilitarismo de Jeremy Bentham? ¿Qué ocurriría si se llevara al extremo aquello de que «todo acto humano, norma o institución deben ser juzgados según la utilidad que tienen, esto es, según el placer o el sufrimiento que producen en las personas», como el filósofo y economista inglés sostiene en *Introducción a los principios de moral y legislación* (1780)? Para ello, Odóievski se vale de un recurso propio de la narrativa utópica: la creación de una sociedad artificial en un lugar remoto o aislado en un tiempo futuro o no

⁴ La primera obra de la literatura rusa que reúne elementos de ciencia ficción y utópicos es *Sueño «Una sociedad feliz»* (1759), de Aleksandr P. Sumarókov; le siguen *Alegoría* (1769), de Fiódor I. Dmítriev-Mamónov (en el que incluso hay elementos distópicos); *Viaje reciente escrito en la ciudad de Beliov* (1784), de Vasili A. Liovshin (en el que por primera vez se habla de un viaje a la luna en las letras rusas); *Viaje del señor S., noble sueco, al país de Ofir* (1784), de Mijaíl M. Scherbátov; ya en el siglo XIX, encontramos *El sueño* (1819), de Aleksandr D. Ulíbishev; *Cartas europeas* (1820) y *La tierra de los descabezados* (1824), de Wilhelm Küchelbecker; *Fantasías verosímiles o Viaje al centro de la tierra* y *Fantasías increíbles o Viaje por el mundo en el siglo XXIX* (1824), de Faddéi V. Bulgarin; *Los viajes fantásticos del barón Brambeus* (1833), de Ósip I. Senkovski; *Dos días en la vida del globo terráqueo* (1828) y *El año 4338* (1835) de Vladímir F. Odóievski.

⁵ Véase nota 1. Sobre el lugar general de Odóievski en las letras rusas pueden consultarse: Сакулин П. Н.: *Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель (2 т.)*, Издание М. и С. Сабашниковых, Moscú, 1913; Назиров Р. Г.: «О месте В. Ф. Одоевского в русской литературе», *Назирковский архив*, 2017, núm. 4, Moscú; Турьян М. А.: «В. Ф. Одоевский», en *Русский «фантастический реализм»*, Изд-во Росток, San Petersburgo, 2013, págs. 5-323; Сытина Ю.: *Сочинения князя В. Ф. Одоевского в периодике 1830-х годов*, Индрик, Moscú, 2019; Cornwell Neil: *Vladimir Odoevsky and Romantic Poetics, op. cit.*; Cornwell Neil: *Odoevsky's Four Pathways into Modern Fiction: A Comparative Study*, Manchester University Press, 2010 y Cornwell Neil: *V. F. Odoevsky. His Live, Time and Milieu*, Bloomsbury Academic Collections, 2015.

⁶ Como bien apunta Robert Best, «nous dirons qu'Odoevskij n'est pas un utopiste, si l'on entend par là l'inventeur d'un royaume de nulle part réalisant un projet de critique et de réforme sociale. L'exercice utopique est pour lui un jeu intellectuel sur les possibles ou futuribles, construit comme une dérivation rigoureuse à partir des tendances de l'actualité économique, technique et scientifique. Il conserve une distance ironique à l'égard de son texte qui doit avant tout servir de prétexte à une discussion philosophique», «Note sur l'utopie chez V. F. Odoievskij», en *Revue des Études Slaves (L'utopie dans le monde slave)*, 1984, 56-1, pág. 37.

especificado (aquí la «ciudad» hasta carece de nombre: además de quedar fuera del tiempo, lo que la torna potencialmente presente, pierde todo atributo geográfico, lo que la vuelve ubicua)⁷. En un juego de máscaras propio de la estética romántica, quien refiere la historia es el último sobreviviente de aquella colonia benthamita, un «desconocido» y byroniano «hombre de negro»⁸.

«Ciudad sin nombre» es una crítica furibunda, apocalíptica, del utilitarismo burgués: el «beneficio individual», elevado a principio universal, es incompatible con la existencia humana en la tierra; las consecuencias de supeditar la conciencia moral a un principio externo a ella son fatídicas; la sanción del «beneficio individual» es la sanción del egoísmo como regulador de las acciones de los hombres⁹.

En un primer momento, los colonos tienen éxito en la organización de su sociedad. La economía prospera, la técnica florece, las innovaciones no cesan, las disputas son resueltas apelando al «beneficio» y el consenso queda así garantizado. En un segundo momento, que marcará el comienzo de la decadencia, la instalación de otra colonia en una isla vecina plantea a los benthamitas la cuestión de cómo relacionarse con el Otro. Y ahí será donde la doctrina del «beneficio individual» hallará su piedra de toque. Mientras la situación de Benthamia era insular, «uterina», los asuntos marchaban; cuando aparece el Otro, la dinámica cambia y se habla de «explotación»¹⁰: es imposible relacionarse en un pie de igualdad cuando el impulso que guía la acción es el egoísmo. Con todo, la explotación funciona y durante largos siglos los benthamitas logran construir un Estado fuerte, basado en el saqueo, el engaño, la mentira, la depredación. En un tercer momento, la expansión del Estado comienza a crear grietas en el interior de la colonia; los «propios» dejan de reconocerse como tales y, consecuentemente, se convierten en objeto, en

⁷ También es de destacar que el lugar donde transcurre la historia es una «ciudad», lo que anticipa el escenario por antonomasia de las distopías del siglo XX.

⁸ Cuando «Ciudad sin nombre» pasó a formar parte de *Noches rusas*, con su estructura de «matrioshkas» —una historia dentro de otra—, este efecto se intensificó: el relato del «hombre de negro» fue confiado a dos jóvenes recientemente fallecidos cuyos escritos son leídos en voz alta y discutidos por cuatro amigos durante sus encuentros nocturnos (por esa razón decidimos incluir en nuestra traducción el debate de ideas que sigue a la lectura del cuento).

⁹ Sin dudas, son estas las razones por las que el crítico literario Vissarión Bielinski hizo una alta valoración del cuento.

¹⁰ Nótese también que la palabra rusa «эксплуатация» («explotación») no existía para cuando Odóievski escribe el cuento, y que él mismo la define en una nota como «provecho a costa del prójimo», es decir, desde una posición ética cristiana.

«materia» para el despliegue del interés individual; el Estado se quiebra primero en dos partes, luego en muchas, y el proceso se vuelve irrefrenable: ciudades, clases sociales, familias, todo es alcanzado por la disgregación. A la catástrofe social hay que agregar la natural, debida en parte a la incapacidad de los hombres de coordinar acciones para el dominio y control de la naturaleza —léase, trabajo—. Finalmente, los benthamitas acaban perdiendo todo atributo humano y se extinguen.

Hay en el relato una insoslayable dimensión visionaria. Tengamos en cuenta que estamos aún en los años 1830, antes de que a Rusia comenzaran a llegar las ideas del socialismo utópico francés. Quien se detuvo en esta circunstancia fue el filósofo Vasili V. Rózanov. En un artículo en el que compara el significado histórico y simbólico de Chaadáiev y Odóievski para el pensamiento ruso, señala:

El príncipe Odóievski concibió sus *Noches rusas* cuando Karamzín finalizaba *Historia del Estado ruso* [...] Vean qué nuevas eran para aquel tiempo y qué vigentes son aún para nosotros las reflexiones de Odóievski respecto de aquello que hoy se llama “materialismo económico”, “lucha de clases”, etc. ¡La mirada de Odóievski se proyectaba *un siglo entero hacia delante!* Entonces apenas empezaban a sonar los nombres de Adam Smith con su libro *La riqueza de las naciones*, de Ricardo y Bentham. [...] Bentham fue traducido al ruso solo 40 o 50 años después de que la incipiente literatura filosófica rusa ofreciera esa fina, ligera y cabal refutación de su teoría. Y *Noches rusas* de Odóievski no estaba a la venta, *no estaba siquiera en las bibliotecas*, cuando los estudiantes universitarios e incluso secundarios se enfrascaban en la lectura de John Stuart Mill y se apasionaban con el utilitarismo. Y en las teorías de Bentham hizo pie todo el periodismo “de vanguardia” de los años 1860, con *El contemporáneo* y *La palabra rusa* a la cabeza. Chernishevski recomendaba todo el tiempo “inteligentes libros extranjeros” sin haber leído él mismo ese libro ruso notablemente inteligente que, de haber conocido, lo habría obligado a replegar las alas y dejar la pluma. [...] *Noches rusas* puede ser considerada la fuente *común*, aún no dividida, de la que derivaron todas las tendencias intelectuales rusas. ¡Y este libro permaneció 50 años oculto, sin que nadie lo leyera, casi desconocido!¹¹

Rózanov, desde la perspectiva que le ofrece el tiempo, ve con claridad el desfase ideológico entre la generación de intelectuales rusos de la década de 1840 y la de la década de 1860. Dicho desfase, como sabemos, sería representando literariamente por Turguéniev en *Padres e hijos* (1860) y por Dostoievski en varias de sus obras de madurez,

¹¹ В. В. Розанов: «Чаадаев и кн. Одоевский», *Новое время*, núm. 13319, 10 de abril de 1913, consultado en: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_chaadaev_odoevskiy.html

y no es casual que este último, en su disputa con los jóvenes nihilistas de entonces, y con Chernishevski en particular, recuperara en *Crimen y castigo* precisamente ese relato de Odóievski y colocara su «moraleja» en la mente del joven Raskólnikov (ya veremos de qué forma, en qué momento de la novela y con qué intención).

Luego Rózanov se detiene en el carácter anticipatorio de la cuestión social en «Ciudad sin nombre», donde las distintas clases se van disputando el poder, y vincula el «taller» en el que los artesanos convierten el gobierno de Benthamia con el eslogan «¡proletarios del mundo, uníos!».

Lúcidas, en este sentido, son las palabras del personaje Fausto respecto del interés clasista de las flamantes ideas de la economía política inglesa:

El éxito de Adam Smith es muy comprensible; su principal objetivo era demostrar que nadie debe entrometerse en los negocios de los mercaderes, que estos deben dejarse librados al llamado curso natural y a la noble competencia. Pueden figurarse la admiración de los comerciantes ingleses cuando se enteraron de que desde una cátedra universitaria se les otorgaba el derecho a revender, acaparar, subir y bajar arbitrariamente los precios y, mediante hábiles subterfugios, sin mayor esfuerzo, ganar cien a uno — que en todo ello “no solo tienen razón, sino que son casi unos santos”.

Palabras que se anticipan más de 20 años a las consideraciones del propio Marx en *El capital*¹².

Noches rusas incluye otro cuento de características antiutópicas, «El último suicidio», inspirado en las ideas de Thomas Malthus, cuyo libro *Ensayo sobre el principio de la población* (1798) también fue traducido al ruso tan solo en 1868¹³. «El último suicidio» (otra dramatización de ideas filosóficas) forma parte de la cuarta noche del

¹² «Quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro. [...] Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa», Karl Marx: *El capital*. Tomo I, Volumen 2. Edición de Pedro Scaron. Siglo XXI Editores, México, 1998, nota 64, págs. 755-756.

¹³ Fausto, además, está muy bien informado de las sucesivas ediciones y modificaciones del libro en lengua inglesa.

ciclo, mientras que «Ciudad sin nombre» forma parte de la quinta noche. Esa proximidad vincula ambos cuentos temáticamente. Están separados por apenas dos páginas en las que los apellidos de Malthus, Smith y Bentham aparecen mencionados críticamente como parte de un mismo impulso por aplicar la *lógica* a los asuntos humanos:

—¡Es terrible, es terrible! —dijo Rostislav, agachando la mirada al suelo—. En efecto, basta con descender hacia las profundidades del alma para que cada uno encuentre en su interior el germen de todos los crímenes posibles...

—No, no hacia las profundidades del alma —repuso Fausto—, sino acaso hacia las de la lógica. La lógica es una ciencia extrañísima. Comienza por donde quieras, por una verdad o por un absurdo: ella siempre dará a todo un curso hermoso y correcto y lo conducirá con los ojos cerrados hasta no tropezar con algo. A Bentham, por ejemplo, no le costó nada saltar del beneficio *personal* al beneficio *general*, sin reparar en que, en su sistema, hay un abismo entre ellos; las buenas personas del siglo XIX saltaron (*перескочили*) junto con él y, siguiendo su sistema, demostraron que el beneficio general no es sino su propia ventaja personal; el absurdo se hizo evidente.

Estas palabras, claro, recuerdan las de Razumijin en *Crimen y castigo*: «¡Con la sola lógica no se puede saltar (*перескочить*) por encima de la naturaleza!»¹⁴. Tanto la *lógica* como la *matemática* (en el mismo parlamento de Razumijin) son desacreditadas a la hora de reflexionar sobre la experiencia humana y, más aún, cuando se trata de introducir reformas según su modelo. No por nada será justamente la matemática el principio regulador del orden social, de las pautas de convivencia, de la producción de mercancías, de la constitución de identidades, de la circulación de cuerpos e incluso del deseo en la novela *Nosotros* (1920), de Evgueni Zamiatin, que sentará un precedente en las representaciones distópicas de sociedades «totalitarias». Tampoco es casual que los asfixiantes dispositivos de control de esas sociedades imaginarias —o no tanto— estén en su mayoría inspirados en la idea del panoptismo, creada precisamente por Jeremy Bentham¹⁵.

¹⁴ F. Dostoievski: *Crimen y castigo*. Traducción de Omar Lobos. Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2004, pág. 314.

¹⁵ Los dispositivos de control y de encierro están indisolublemente ligados a las «utopías» liberales y burguesas de disciplinamiento de los cuerpos y racionalización de los recursos productivos. Para un mayor análisis, véase el clásico trabajo de Michel Foucault *Vigilar y castigar* (1975), que existe en numerosas ediciones castellanas.

El quinto sueño de Raskólnikov

Fue Romén G. Nazírov quien prestó atención por primera vez a la relación entre el último sueño de Raskólnikov en *Crimen y castigo* y «Ciudad sin nombre»¹⁶. Dado que el sueño en cuestión no ocupa mucho espacio, nos permitimos reproducirlo en su totalidad antes de continuar nuestro examen:

[Raskólnikov] había soñado durante la enfermedad que todo el mundo era condenado a ser víctima de cierta terrible, inaudita y nunca vista peste venida a Europa de lo profundo de Asia. Todos debían perecer, salvo unos muy pocos elegidos. Habían aparecido ciertas nuevas triquinas, seres microscópicos que se instalaban en el cuerpo de la gente. Pero estos seres eran espíritus, dotados de inteligencia y voluntad. Las personas que los contraían se volvían inmediatamente posesas o locas. Pero nunca, nunca la gente se había considerado tan inteligente e inamovible en su verdad como se consideraban los infectados. Nunca se habían considerado más inamovibles en sus sentencias, en sus deducciones científicas, en sus convicciones morales y sus creencias. Localidades enteras, ciudades enteras y muchedumbres se infectaban y se volvían locas. Todos vivían alarmados y no se comprendían unos a otros, cada uno pensaba que en él solo se encerraba la verdad, y se torturaba viendo a los otros, se golpeaba el pecho, lloraba y se retorció las manos. No sabían a quién y cómo juzgar, no podían acordar qué cosa considerar mal, qué bien. No sabían a quién inculpar, a quién absolver. La gente se mataba entre sí con cierta furia insensata. Se disponían a marchar unos contra otros con ejércitos enteros, pero los ejércitos, ya en marcha, de pronto empezaban a autodespedazarse, se desarmaban las filas, los combatientes se arrojaban unos sobre otros, se acuchillaban y degollaban, se mordían y se comían entre sí. En las ciudades se tocaba todo el día a rebato, convocaban a todos, pero quién y para qué llamaba nadie lo sabía, y todos estaban alarmados. Habían dejado los oficios más acostumbrados, porque cada uno proponía sus ideas, sus arreglos, y no podían ponerse de acuerdo; la agricultura se detuvo. Había algunos lugares donde la gente confluía a montones, acordaban juntos alguna cosa, juraban no separarse, pero inmediatamente empezaban completamente con otra cosa que la que ellos mismos recién habían propuesto, empezaban a acusarse unos a otros, se peleaban y se mataban. Comenzaron los incendios, comenzó el hambre. Perecían todos y todo. La peste crecía y se iba desplazando más y más lejos. Salvarse en todo el mundo podían solamente algunas personas, estos eran los puros y los elegidos, predestinados para iniciar un nuevo género humano y una nueva vida, para refundar y depurar la tierra, pero nadie veía en ninguna parte a esta gente, nadie oía sus palabras y voces¹⁷.

¹⁶ P. G. Назиров: «Владимир Одоевский и Достоевский», en Назиров Р. Г.: *Русская классическая литература: сравнительно-исторический подход. Исследования разных лет: Сборник статей*, Ufá, Editorial de la Universidad Estatal de Bashkiria, 2005, págs. 37-41.

¹⁷ *Crimen y castigo*, op. cit., págs. 670-671.

Ya el crítico Nikolái N. Strájov, en una reseña sobre *Crimen y castigo* aparecida poco después de su publicación, y que también incluimos en el presente número de *Estudios Dostoievski*, señaló la palmaria diferencia existente entre los cuatro anteriores sueños de Raskólnikov y este, que califica de «manifiesta invención», de «fría alegoría». En efecto, si los cuatro anteriores sueños de Raskólnikov, al igual que el de Svidrigáilov antes de suicidarse, reproducen artísticamente la naturaleza caótica, fragmentaria, engañosa y, en ocasiones, opresiva de los sueños, el quinto sueño de Raskólnikov semeja una parábola bíblica, una leyenda: está provisto de una estructura narrativa algo inverosímil para nuestras experiencias oníricas. Por su contenido y función en la dinámica emocional de Raskólnikov, constituye un punto de quiebre que, a un mismo tiempo, le muestra las implicancias de su «teoría» y preanuncia su renacimiento espiritual.

En cuanto a las similitudes entre este sueño y «Ciudad sin nombre», resalta la secuencia en la «descomposición» o «desintegración» de la sociedad: la confusión de ideas y conceptos, la imposibilidad de los hombres de comprenderse, la extensión de la discordia, de la violencia, el abandono de oficios, la paralización de la agricultura, los incendios, el hambre, la desolación.

Dostoievski, como acertadamente señala Nazírov, confiere a ese cuadro una dimensión fantástica y un tono, si cabe, aún más apocalíptico: la destrucción no es ya mero resultado de la aplicación de un principio socioeconómico falaz, sino de una enfermedad espiritual cuya metáfora son las «triquinas»¹⁸. Por otra parte, lo que en Odóievski es una crítica a la posibilidad de fundar el orden social en los principios burgueses de utilidad y beneficio, en Dostoievski se convierte en un rechazo al intento de fundar el orden social en cualquier principio abstracto. «La crítica al racionalismo burgués se transforma en una crítica al racionalismo en general»¹⁹.

Esa mayor amplitud en la mirada de Dostoievski, facilitada también por el desenvolvimiento de las ideas y las transformaciones sociales y económicas que Rusia

¹⁸ Este espíritu de contradicción generado por las premisas filosóficas y las «triquinas» sería explotado también por Valeri Ia. Briúsov en su cuento «La República de la Cruz del Sur» (1904-1905).

¹⁹ P. Г. Назиров: *op. cit.*, pág. 40.

conoció entre los años 1840 y 1860²⁰, será fecunda en dos aspectos que nos interesan. En primer lugar, proyecta a los ideales utópicos socialistas el mismo anatema que pende sobre los ideales utópicos liberales. El socialismo, lejos de ser una superación (dicho hegelianamente) de los valores burgueses, no es sino una exacerbación de estos. En segundo lugar, y como consecuencia de ello, zanja el terreno para las distopías que tendrán como blanco de ataque sociedades que pretenden organizarse según estrictos principios racionales.

En este sentido, el catastrófico quinto sueño de Raskólnikov —dramatización también de las consecuencias de las ideas que había expuesto en su artículo sobre «dos clases de hombres»— puede ser considerado una respuesta, en el mismo plano compositivo, al utópico cuarto sueño de Vera Pávlovna en la novela *¿Qué hacer?* (1863), de Nikolái Chernishevski. Ahora bien, introducir en el análisis «Ciudad sin nombre» permite ver mejor el recorrido filosófico de Dostoievski y dar un marco mayor a su polémica con Chernishevski. Tal recorrido ya podía rastrearse en *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano* (1863) y *Memorias del subsuelo* (1864), obras estrechamente ligadas tanto desde el punto de vista ideológico como estilístico. En ellas, Dostoievski señala la aberraciones de la sociedad industrial; advierte del peligro que entraña para el hombre tomar ese modelo civilizatorio por un ideal realizado; apunta su artillería contra la *intelligentsia* rusa liberal, que, en el papel de sector «esclarecido» o de vanguardia, intenta ocultar su desarraigo y alejamiento del «pueblo» o del «terruño»; por último, recurre al lenguaje bíblico para desentrañar la esencia del presente: «Baal» es el título del capítulo en el que narra sus impresiones sobre la Exposición Universal de Londres²¹. Estos rasgos impregnarían posteriormente la mirada crítica y desdeñosa de un

²⁰ Un detalle cronológico vincula también aquí a Odóievski y Dostoievski: en 1862, cuando la intelectualidad rusa atraviesa horas de efervescencia ideológica, Odóievski revisa *Noches rusas* de cara a una segunda edición que finalmente no verá la luz (aunque sí se publicaría, con las modificaciones y notas agregadas, en 1913: cf. Neil Cornwel, «Russkie noch», en Cornwell Neil: *op. cit.*, pág. 71). En «Ciudad sin nombre», Odóievski introduce una nota con una cita de un periódico estadounidense (país que para entonces representaba la encarnación misma de los valores burgueses) con el deseo de confirmar sus predicciones con hechos de la realidad.

²¹ Cabe reproducir el siguiente párrafo, que resume muy bien esta disposición mental antiutópica desde una mirada bíblica: «Sí, la Exposición es asombrosa. Se siente una fuerza terrible que ha unido allí a todas esas gentes incontables, llegadas de todo el mundo formando un solo rebaño; se reconoce una idea gigantesca; se siente que allí ya se ha logrado algo, que hay ahí una victoria, un triunfo. Hasta es como si uno empezara a temer algo. Por muy independiente que uno pueda ser, comenzará por algún motivo a sentir algo terrible. ¿No será este, en realidad, el ideal logrado?, piensa uno. ¿No será este el fin? ¿No será este, en realidad, el «rebaño único» [Referencia al Evangelio de San Juan 10:16 — A. G.]? ¿No habrá que aceptar esto, en efecto, como la verdad plena y cerrar la boca definitivamente? Todo esto es tan solemne, triunfal y orgulloso

sector de la intelectualidad rusa respecto del progreso técnico y de las relaciones de producción industriales que se extendían en Occidente²². El sociólogo e historiador de las ideas polaco Jerzy Szacki, en su libro *Utopía y tradición*, enfatiza este punto y sostiene:

Las críticas conservadoras del utopismo planteaban estos dos tipos de argumentos. Primero, señalaban que el utopismo no toma en consideración las particularidades de la materia de la vida social, demasiado compleja para poder aplicarle cualquier principio simple. Todo intento de hacerlo, dictado a menudo por la soberbia racionalista, implica necesariamente el empleo de la fuerza para hacer que la vida se corresponda con las exigencias del ideal abstracto. Segundo, los críticos del utopismo indicaban que las utopías se fundan en una falsa concepción de la naturaleza del hombre, puesto que, por regla general, suponen que el cometido del hombre es alcanzar la felicidad y la perfección. *La obra más notable de la literatura antiutópica de todos los tiempos fue, por supuesto, Memorias del subsuelo* de Dostoievski. Ese relato, que ridiculiza la imagen utópica del Palacio de Cristal de la novela *¿Qué hacer?* de Chernishevski y pone en duda el valor de los proyectos utópicos en general, contiene quizás todos los argumentos que hasta el día de hoy suelen esbozar los antiutopistas.²³

Esta serie antiutópica que se inicia con los cuentos de Odóievski «El último suicidio» y «Ciudad sin nombre» y continúa con las obras de Dostoievski ya mencionadas, quedaría incompleta si no se incluyera «Sueño de un hombre ridículo» (1877), que reúne en pocas páginas motivos utópicos y antiutópicos, muy en la línea de «Ciudad sin nombre». A la consecución («Ciudad sin nombre») y conocimiento («Sueño de un hombre ridículo») de una sociedad ideal, perfecta, realizada, sigue la historia de la desintegración de los vínculos y la corrupción moral de sus habitantes. Esta vez, la causa de la ruina es el propio narrador: «Solo sé que la causa del pecado original fui yo. Al igual que una vil triquina, al igual que el átomo de la peste, que contagia Estados enteros, contagié yo toda esa Tierra

que a uno se le empieza a encoger el espíritu. Uno mira a esos cientos de miles, a esos millones de personas que han acudido allí, sumisas, procedentes de todo el mundo, personas llegadas con un solo pensamiento, que se agolpan tranquila, terca y silenciosamente en ese palacio colosal, y siente que allí se ha consumado, consumado y rematado algo definitivo. Es como un cuadro bíblico, algo por el estilo de Babilonia o de una profecía del Apocalipsis que se cumple ante los ojos. Uno siente que hay que tener una secular resistencia espiritual y poder de negación para no sucumbir, para no rendirse a la impresión, inclinarse ante el hecho y no deificar a Baal, es decir, para no tomar lo existente por el propio ideal...». *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano*. Traducción de Alejandro Ariel González. Hermida Editores, Madrid, 2017, págs. 55-56.

²² Alekséi Písemki escribiría en 1873 una obra de teatro llamada también *Baal*, en la que se denuncia el culto al dinero y a la prosperidad material. En 1896, Aleksandr Kuprín llamaría *Moloch* su novela breve en la que se describe la explotación obrera en la fábrica capitalista.

²³ Ежи Шацкий: *Утопия и традиция*, Прогресс, Moscú, 1990, págs. 145-146. (La cursiva es nuestra).

feliz y sin pecado antes de mi llegada»²⁴. Otra vez la *triquina* que aparecía en el sueño de Raskólnikov desata la incompreensión, la discordia, la violencia, la destrucción. La narración en primera persona de ese proceso, así como el *pathos* general del relato —y he aquí otro punto interesante— replica también unas extraordinarias páginas de otro cuento de Odóievski, «El cosmorama» (1840), donde el autor indaga en un tema muy caro a Dostoievski: la responsabilidad del hombre por el mal del mundo.

Vi la terrible y lógica reciprocidad que tenían las acciones de esas personas; cómo los actos, palabras y pensamientos más ínfimos se convertían, con el correr de los siglos, en un inmenso crimen cuya causa fundamental se había perdido por completo para los contemporáneos; cómo ese crimen echaba nuevas ramas y, a su vez, engendraba nuevos nudos para el crimen [...] En ese instante comprendí la historia entera de nuestro mundo, desde el principio de los tiempos; el interior de la historia de la humanidad quedó al descubierto ante mis ojos, y lo inexplicable, mediante el entrelazamiento externo de sucesos, me parecía muy claro y sencillo [...] Comprendí qué importante es cada pensamiento y cada palabra del hombre, cuán lejos llegan sus efectos, qué grave es la responsabilidad que imponen sobre el alma, y cuánto mal general puede surgir en el corazón de un solo hombre que se exponga al influjo de las criaturas impuras y hostiles».²⁵

Entre «Ciudad sin nombre» y «Sueño de un hombre ridículo» hay otra similitud destacable. En medio de la decadencia y depravación de las civilizaciones, aparecen profetas cuyo destino anticipa el lugar que los narradores ocuparán en la sociedad de «este» mundo (es decir, el del lector). Tanto en «Benthamia» como en la «tierra de los hijos del sol», quienes intentan detener lo inevitable apelando a la conciencia y el corazón humanos son igualmente despreciados, ridiculizados, expulsados, enviados al manicomio. Y ambos narradores —el «hombre de negro» y el «hombre ridículo»—, luego del colapso, se dedican a predicar esa verdad aprendida en otro mundo con idénticos resultados, como «locos en Cristo», como inofensivos trastornados que fastidian con sus sermones y actitudes a quienes los rodean.

Para cerrar nuestra exposición y poner fin a ese arco literario-ideológico que va de «Ciudad sin nombre» de Odóievski a «Sueño de un hombre ridículo» de Dostoievski,

²⁴ Fiódor Dostoievski: «Sueño de un hombre ridículo», en Dostoievski, Fiódor: *Sueño de un hombre ridículo y otros cuentos*. Traducción de Alejandro Ariel González. Galerna, Buenos Aires, 2018, pág. 222.

²⁵ Vladímir F. Odóievski: «El cosmorama», en *Cuentos fantásticos rusos del siglo XIX*. Traducción de Alejandro Ariel González. Losada, Buenos Aires, 2016, págs. 324-325.

citemos las palabras con las que prácticamente se cierra este último relato, pues en ellas vemos, en un grado máximo de condensación, el impulso que animaría todas las utopías negativas y distopías:

«La conciencia de la vida es superior a la vida, el conocimiento de las leyes de la felicidad es superior a la felicidad», ¡eso es contra lo que hay que luchar! Y lo haré²⁶.

En definitiva, la utopía no es de este mundo, y la forma literaria que asume la toma de conciencia de ese postulado es la antiutopía o utopía negativa, la distopía o, también, la contrautopía²⁷.

²⁶ Dostoievski: «Sueño de un hombre ridículo», págs. 227-228.

²⁷ No abordamos aquí, porque escapa al propósito del presente comentario, la espinosa y siempre dificultosa tarea de definir y delimitar estos conceptos, tarea que se complejiza cuando se intenta dar cuenta de las particularidades de las distintas literaturas nacionales. Para quien esté interesado, remitimos a los siguientes trabajos: Ruyer, Raymond: *L'utopie et les utopies*, Gérard Monfort, París, 1988 (especialmente la primera parte); Baczkó, Bronisław: *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978 (especialmente capítulo I); Vieira, Fátima: «The concept of utopia», en Claeys, Gregory (Ed.): *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, 2010, págs. 3-27; Gregory Claeys: «The origins of dystopia: Wells, Huxley and Orwell», en Claeys, Gregory (Ed.): *op. cit.*, págs. 107-131; Gregory Claeys: «Three Variants on the Concept of Dystopia», en Vieira, Fátima (Ed.): *Dystopia(n) Matters. On the Page, on the Screen, on Stage*, Cambridge Scholars Publishing, 2013, págs. 13-18; Мильдон В. И.: *Санскрит во льдах, или возвращение из Офира*, Российская политическая энциклопедия, Moscú 2006; Шестаков, В. П.: «Русская литературная утопия: образ будущего», en Шестаков, В. П.: *Эсхатология и утопия (Очерки русской философии и культуры)*, Владос, Moscú, 1995, págs. 33-65; Шестаков, В. П.: «Эволюция русской литературной утопии», en Шестаков, В. П. (Ed.): *Русская литературная утопия*, Издательство Московского университета, Moscú, 1986, págs. 5-32; Шестаков, В. П.: «Утопия как проблема российской ментальности», en *Русская утопия*, Международный журнал исследований культуры, San Petersburgo, 4 (9), 2012, págs. 6-9; Кантор В. К.: «О сошедшем с ума разуме. К пониманию контрutoпии Е. И. Замятина “Мы”», en *Русская утопия, op. cit.*, págs. 23-34.