

F. M. Dostoievski como pensador: ¿legado o perdición? Ensayo introductorio

Rainer Goldt¹

«Dostoievski, como Tolstói y Nietzsche, nos parecen caros porque fueron capaces de revelar tanto para sí mismos como para nosotros los rincones más recónditos del alma.»

Lev Shestov (1898)²

Como casi ningún otro autor, Fiódor M. Dostoievski evade cualquier interpretación que pretenda tener validez universal, dándose a conocer siempre en distintas facetas sin desvelar la totalidad de su ser: como artista e innovador, como apologeta cristiano de la libertad, como conocedor de todos los estamentos sociales y de sus respectivos idiolectos, como profeta político y psicólogo a quien ningún abismo del alma humana le resulta inaccesible, como pionero de la filosofía del siglo XX, mas también como publicista cargado de resentimiento y desprecio por la Modernidad. Todas ellas son sólo algunas de las innumerables –aunque también fabricadas *a posteriori*– claves que prometen un acceso a su obra, pero que también con demasiada frecuencia bloquean otros. Uno de estos accesos más prometedores lo constituye la filosofía de Dostoievski. Pero también aquí se pone de manifiesto que, con demasiada frecuencia, los intereses muy evidentes de los intérpretes se superponen a los pensamientos ambiguos de un autor que se habría resistido de manera rotunda a ser homenajeado como «el más grande filósofo ruso»³. Frente a las aseveraciones de sus discípulos, Dostoievski estaba más bien dispuesto a dudar de sí mismo y, por tanto, también a desesperar que a proclamar verdades supuestamente irrefutables. Muchas de sus figuras literarias reflejan ese resquebrajamiento. Hace justamente 150 años que su hombre del subsuelo –precursor de tantos héroes meditabundos, introvertidos y desgarrados de grandes novelas

¹ «Dostojewskij als Denker – Vermächtnis oder Verhängnis? Versuch einer Einführung» fue leído en el congreso anual de la Sociedad Alemana Dostoievski celebrado en Wittenberg en septiembre del 2013, apareciendo posteriormente publicado en *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*, 21 (2014), págs. 11-31. (Nota del traductor)

² Lew Schestow: *Philosophie und Literatur. Nachgelassene Fragmente*, en *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschchow*. Textauswahl, Übersetzung aus dem Russischen und Einleitung von Felix Philipp Ingold. Berlín, 2013, pág. 302.

³ Nikolaj Berdjajew: *Die Weltanschauung Dostojewskijs*. Múnich, 1925, pág. 23.

posteriores— ya se mostraba convencido «de que no sólo mucho conocimiento, sino incluso cualquier conocimiento es una enfermedad [...] Cuanta más conciencia tenía del bien y de todo “lo bello y lo sublime”, más profundamente me hundía en mi fango y más capaz era de quedarme completamente atrapado en él»⁴. De manera paradójica y, al mismo tiempo, significativa, Dostoievski había anunciado a su hermano precisamente que esta narración se convertiría en «algo poderoso y verdadero; será la verdad misma»⁵. ¿Cómo encaja la ecuación de conocimiento y enfermedad como «la verdad misma» con la idea del «más grande filósofo ruso»?

En qué medida Dostoievski fue considerado durante su vida —tanto en Rusia como en Europa— como un intempestivo se refleja en su tardía recepción. Baste decir que ni una sola de sus obras fue traducida al alemán en vida para describir adecuadamente su rango en la simpatía de los lectores frente a Iván Turguéniev, Lev Tolstói e incluso frente a autores bastante menos leídos hoy en día, como Alexander Herzen o Nikolái Leskov. En una ocasión, Alexander Pushkin dijo que a los hombres les costaría reconocer entre los suyos a un Napoleón que no tuviera una compañía de cazadores a sus órdenes o a un Descartes que no hubiera publicado ni una línea en una revista de gran tirada⁶. Pero es justamente así como tenemos que representarnos a Dostoievski: no como un príncipe de los poetas como Goethe, no como un sabio del mundo como Tolstói, sino como un literato que, escudriñando con desconfianza y consumido por preocupaciones elementales por su existencia civil, regresó a Petersburgo tras la prisión y el destierro y luego, huyendo a menudo de sus acreedores, emergió o, mejor dicho, desapareció en las ciudades de Europa.

El carácter coloquial de sus novelas y la polifonía de su lenguaje que violaba los principios clásicos eran un motivo constante de discordia, tal vez incluso para el propio Dostoievski: «Tenía una opinión muy baja de sí mismo, era incapaz de valorar su propia valía y no tenía un muy buen concepto de sí mismo [...] De lo contrario, no habría sido

⁴ F. M. Dostojevski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Bd. 7: *Aus dem Dunkel der Großstadt. Aufzeichnungen*. Aus dem Russischen von Hermann Röhl. Frankfurt/M., 1986, págs. 13-14.

⁵ Carta a su hermano Mijaíl del 9 de abril de 1864 recogida en F. M. Dostojevski: *Gesammelte Briefe 1833-1881*. Múnich, 1966, págs. 174-175.

⁶ Estas líneas de Pushkin se hallan en sus memorias de su amigo de juventud asesinado en Teherán y autor de la todavía hoy clásica comedia ilustrada *La desgracia de ser inteligente*, Aleksandr Griboiédov (1795-1829). Se cita según la traducción alemana: *Die Reise nach Arzum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Aus dem Russischen übersetzt und kommentiert von Peter Urban. Berlín, 1989, pág. 46.

tan fácilmente irritable y caprichoso»⁷, juzgaba Elena Shtakensneider (1836-1897) en sus memorias no publicadas en vida. Dostoievski «no es un escritor significativo, sino más bien mediocre, con algún destello ocasional de humor brillante, pero ¡ay! con desiertos de banalidades literarias de por medio»⁸, juzgó nada menos que Vladimir Nabokov en sus *Lectures on Russian Literature*, en las que descalifica al cristianismo de Dostoievski de «neurótico». Cuanto menos, concedió un superlativo a la novela *Crimen y castigo* que, por lo demás, la encuentra simplemente «banal»: «que en cuanto a estupidez difícilmente se encontrará una semejante en toda la literatura mundial»⁹, cuando Raskólnikov y Sonia leen juntos el Nuevo Testamento a la luz de las velas.

Nabokov no es en ningún caso el único que duda de la seriedad literaria de Dostoievski. Incluso Horst-Jürgen Gerigk, que ha realizado durante décadas contribuciones esenciales a la investigación sobre Dostoievski, habla de una «poética maquiavélica» que «sólo [habría tenido] un único objetivo: atraer y captar el mayor número posible de lectores. Cualquier, pero realmente cualquier medio le parecía bien para conseguirlo»¹⁰. No obstante, en vano se buscarán voces que desestimen las cuestiones filosóficas que Dostoievski planteó en su obra como insignificantes o incluso epigonales; por el contrario, el *pensador* Dostoievski sigue siendo hasta el día de hoy un desafío, más aún, en muchos aspectos, una provocación, de cuya importancia quizás él mismo no era consciente. Poco versado en las tradiciones de pensamiento académicas, confirmaría aquí también la observación de Elena Shtakensneider, cuando se consideraba más un diletante que un descubridor: «Estoy flojo en filosofía (pero no en mi amor hacia ella, en el amor hacia ella soy fuerte)»¹¹, escribió desde Dresde el 28 de mayo (9 de junio) de 1870 al hegeliano Nikolái Strájev, quien más tarde se convertiría en su primer biógrafo.

⁷ Elena Štakensneider: *Dnevnik i zapiski (1854-1886)*, Moskva, 1934; reimpresión fotomecánica, Newtonville, Mass., 1980, pág. 456.

⁸ Vladimir Nabokov: *Die Kunst des Lesens. Meisterwerke der russischen Literatur*. Herausgegeben von Fredson Bowers. Aus dem Englischen von Karl A. Klewer. Frankfurt/Main, 1991, pág. 148.

⁹ *Ibid.*, págs. 153 y 165.

¹⁰ Horst-Jürgen Gerigk: «Die Gründe für die Wirkung Dostojewskijs», *Dostoevsky Studies* 2 (1981), pág. 5.

¹¹ Fiódor Dostoievski: *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*. T. XXIX, 1: *Pis'ma 1869-1874*. Leningrado, 1986, pág. 125. Dostoievski utiliza en ruso el adjetivo tomado del alemán *švachovat*, es decir, algo bastante débil. – La relación filosófica de Dostoievski con Strájev y de ambos con Nietzsche la analiza de forma todavía hoy reveladora Dimitri Chishevski en un breve escrito en el que omite engañosamente el nombre de Strájev en el título: *Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft*. Bonn, 1947.

De ahí que sea lógico que Mijaíl Bajtín, tal vez el intérprete filosófico más influyente de Dostoievski en el siglo XX, se sintiera obligado a recordarnos en su estudio aparecido por vez primera en 1929 sobre *Los problemas de la poética de Dostoievski* que Dostoievski era ante todo un escritor y no un filósofo o un publicista¹². De hecho, ya inmediatamente después de la muerte de Dostoievski en 1881 se inició una tradición de interpretación similar a la de Lev Tolstói en vida, es decir, como sabio y profeta. Su fundador no fue otro que el filósofo religioso ruso más importante de finales del siglo XIX, Vladimir Soloviov (1853-1900). De joven, había estado cerca de Dostoievski en los últimos años de su vida y, con motivo de su muerte, hizo la trascendental afirmación de que la sociedad rusa había perdido en Dostoievski no sólo a un poeta o un escritor, «sino a su guía espiritual»¹³, con lo que Soloviov reunía ya conscientemente con su elección de las palabras las esferas de filosofía y religión, puesto que el atributo «espiritual (*geistig*)» (*dujovni*) elegido por él en ruso significa también «espiritual (*geistlich*)»¹⁴. En su tercer y último discurso sobre Dostoievski, pronunciado el 19 de febrero de 1883, eleva finalmente al autor al rango de profeta universal que «muestra las condiciones de un nuevo nacimiento espiritual *de Rusia y de la humanidad*»¹⁵. También de esta manera se explica el hecho de que, en el curso de la tardía recepción de Dostoievski a principios del siglo XX, las editoriales religiosas, especialmente en Alemania, publicaran compilaciones de sus obras literarias bajo títulos como *Un evangelio ruso*, que reclamaban una autoridad casi teológica¹⁶.

¹² Véase Mijaíl Bachtin: *Problemy poëtiki Dostoevskogo*. Izdanie četvertoe. Moscú, 1979, pág. 4.

¹³ Wladimir Solowjew: *Reden über Dostojewskij*. Übersetzt von Ute Konowalenko und Ludolf Müller. Mit einem Nachwort „Dostojewskij und Solowjew“ und Erläuterungen herausgegeben von Ludolf Müller, pág. 11. En otro pasaje, Soloviov escribe: «El sentido general de toda la actividad de Dostoievski o el significado de su acción social consiste en la solución de esta doble cuestión: la del ideal supremo de la sociedad y la del camino correcto para alcanzar esta meta» (pág. 24).

¹⁴ Aquí el autor está jugando con el doble significado que «espiritual» puede tener en alemán y que en español se suele expresar con la misma palabra. El primer sentido sería *geistig*, esto es, un significado filosófico, en tanto que este término está emparentado con la palabra alemana *Geist*, que se puede traducir por «espíritu» y que tiene relación con la razón, mientras que el segundo, *geistlich*, se entiende estrictamente en sentido religioso. (Nota del traductor)

¹⁵ *Ibid.*, pág. 41 (cursiva del autor). Más adelante se lee: «Entre los pocos proclamadores [en ruso: *predvéstnikov*, RG] del futuro de Rusia y de todo el mundo Dostoievski ocupaba, sin duda alguna, el primer lugar».

¹⁶ Véase, p. ej., el pequeño volumen de la editorial Furche F. M. *Dostojewskij: Ein russisches Evangelium. Aufzeichnungen, Gespräche und Predigten des Staretz Sossima*. Berlín, 1922, que reúne pasajes de *Los hermanos Karamázov* desglosados temáticamente. – La instrumentalización casi inflacionaria del filósofo profético o del profeta filosófico Dostoievski para las ideas neoslavófilas después de 1991 en Rusia no requiere una documentación especial. No obstante, en este contexto merece atención la tesis doctoral en ciencias políticas defendida en Alemania por Dimitri Ivantsov: *Russische Ide(ologi)e. Transfer ins XXI. Jahrhundert*. Leipzig, 2008, en la que el autor, a partir sobre todo del

La sentencia de Soloviov de «guía espiritual» configuró posteriormente no sólo la percepción de Dostoievski en la literatura de la «Edad de Plata» rusa, sino sobre todo también durante el florecimiento de la filosofía rusa en la generación que va desde Viacheslav Ivanov, pasando por Dimitri Mereshkovski, hasta Nikolái Berdiáev y Fiódor Stepún. En su tratado sobre la cosmovisión de Dostoievski –acogido también con intensidad en el mundo de habla alemana y traducido sólo dos años después de la aparición de la edición original rusa– Berdiáev repite casi literalmente la concepción de Soloviov sobre el heraldo de un renacimiento espiritual, es decir, para él cristiano. En definitiva, Berdiáev proclama a Dostoievski como garante de sus esperanzas escatológicas de salvación: «Dostoievski es el más profundo de los valores a través del cual el pueblo ruso puede justificar su existencia en el mundo, al que puede referirse en el juicio final de las naciones»¹⁷. Y nada menos que George Steiner, que bebe tanto de Soloviov como de Berdiáev, habla ya en 1959, en su todavía clásico estudio sobre la novela occidental, del «carácter profético del ideario de Tolstói y Dostoievski y de su importancia decisiva para nuestro propio destino»¹⁸.

Más de la veneración religiosa por sí sola no se gana ningún conocimiento. Si se mide el profetismo de Dostoievski por sus frutos, como nos enseña el Nuevo Testamento, el resultado es bastante decepcionante y no se puede sino estar de acuerdo con Lev Shestov, quien resumió veinticinco años después de la muerte del escritor: «Todo lo que Dostoievski tenía que decir, nos lo ha dicho en sus novelas que todavía hoy en día [...] fascinan a todos los que tratan de arrancarle a la vida sus secretos. El rango de un profeta que con tanto ahínco buscaba y que consideraba apropiado para sí no le venía bien en absoluto»¹⁹. ¿Pero cómo se relaciona esto con el *pensador*

Discurso sobre Pushkin (1880) de Dostoievski, investiga la viabilidad de trasladar la denominada «Idea rusa» de Dostoievski a la época de la globalización. Una visión general bien fundamentada de los intentos de una apoteosis del Dostoievski político la ofrece la segunda parte del estudio de Horst-Jürgen Gerigk / Rudolf Neuhäuser: *Dostojewskij im Kreuzverhör. Ein Klassiker der Weltliteratur oder Ideologe des neuen Russland? Zwei Abhandlungen*. Heidelberg, 2008.

¹⁷ Berdjáev (1925), pág. 209. La primera edición rusa apareció en Praga en 1923. De una manera completamente distinta Dostoievski fue ideológicamente instrumentalizado en la Unión Soviética. Véase para esta cuestión Olga Caspers: *Ein Schriftsteller im Dienst der Ideologie. Zur Dostojewskij-Rezeption in der Sowjetunion*. Múnich/Berlín/Washington D.C., 2012 (Arbeiten und Texte zur Slavistik. 91).

¹⁸ George Steiner: *Tolstoj oder Dostojewskij. Analyse des abendländischen Romans*. Aus dem Englischen von Jutta und Theodor Knust. Múnich/Zúrich, 1990, pág. 12.

¹⁹ Lew Schestow: «Fjodor Dostojewskij. Prophetengabe», en Schestow (2013), pág. 168. Hans Rothe ha señalado también este problema de recepción: «Impresionado por el ideario de Dostoievski, durante mucho tiempo se han descrito sólo estas ideas sin prestar atención al estilo narrativo, a la forma de la presentación [...] Lo ideal es la combinación de ambas direcciones». Hans Rothe: «Ivan Karamazovs Gespräch mit dem Teufel [Buch XI, cap. 9] im Zusammenhang mit Dostojewskijs Gesamtwerk», *Jahrbuch*

Dostoievski que, como se verá más adelante, no quería ser de ningún modo filósofo? En el ensayo «“El pensamiento doble” en Dostoievski» –dedicado, por cierto, a Mijaíl Bajtín– el filósofo ruso Grigori Pomerants (1918-2013) limita este aspecto de su creación a su obra literaria de la siguiente manera: «En Dostoievski, el publicista se esfuerza por liquidar una idea falsa, por destruirla, por destruir a un enemigo; sin embargo, el artista y pensador (*myslitel'*) se esfuerza únicamente en poner todo en su lugar»²⁰. Al distinguir su neologismo del «pensamiento doble» (*dvojnaja mysl'*, formado por analogía con el tipo del doble) de la «intención oculta» (*zadnaja mysl'*), Pomerants crea un conjunto de herramientas que permite dejar de lado la famosa teoría de la polifonía de Bajtín con una contrapartida filosófica, así como describir las desconcertantes paradojas y contradicciones en las que los héroes de Dostoievski se ven a menudo tan infernalmente implicados. Mientras que la intención oculta sólo sirve de enmascaramiento deliberadamente elegido, el pensamiento doble, que Pomerants remonta en su génesis al Nuevo Testamento, conforma en todo su antagonismo, incluso incompatibilidad, la personalidad del individuo sacudido por las paradojas y es, por tanto, trágico en su esencia. Ni siquiera el príncipe Myshkin, el «idiota», es en este contexto una excepción: «El camino al Paraíso pasa por el infierno de los pensamientos dobles»²¹.

Es necesario, por consiguiente, imaginarse al pensador Dostoievski como un espíritu paradójico, que duda incluso de la férrea lógica de las leyes de la naturaleza y, para ello, volver una vez más a su encarnación literaria como hombre del subsuelo que se dirige a su oyente imaginario con obstinada terquedad: «¿Acaso se están riendo de nuevo? Por mí se pueden reír; yo [...] yo sé, sin embargo, que no me calmaré con un compromiso, con un cero periódico constante, sólo porque exista según las leyes de la

der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft (2010), pág. 43. – Una acertada introducción a la parte de la filosofía de Shestov dedicada específicamente a Dostoievski la ofrece Vladímir Tunimanov: «Paradoxienträger des Untergrunds bei F. Dostojewskij und die „Überwindung der Selbstverständlichkeiten“ bei Lew Schestow», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* (2001), págs. 76-99.

²⁰ Grigori Pomerants: *Otkrytost' bezdne. Vstreči s Dostoevskim*. Moscú, 1990, pág. 227. – En la investigación dostoievskiana en lengua alemana, en lo que respecta sobre todo a la novela *Los hermanos Karamázov*, Wolf Schmid ha señalado en repetidas ocasiones la ambivalencia de la posición del autor, aunque bajo premisas narratológicas y psicológicas específicas que no pueden ser objeto de la presente introducción. Schmid habla también de un «contrasentido» que en la novela no habría que inscribir como mensaje intencionado del autor, sino como «el modo de un *nadryv* que hay que relativizar». Wolf Schmid: «„Die Brüder Karamasow“ – Dostoevskijs Pro und Contra», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* (2012), pág. 15.

²¹ Pomerants (1990), pág. 233.

naturaleza y exista *realmente*»²². El hombre del subsuelo no es un impostor, no es un episodio excéntrico en la obra de Dostoievski, sino el portavoz de esa rebelión contra todo determinismo, cuyo representante más indomable en 1871 puede considerarse el ingeniero Alexéi Kiríllov en *Los demonios*, cuyo credo consiste en que «las leyes del planeta son en sí mismas una falsedad y una comedia ideada por el diablo»²³.

En 1864, el hombre del subsuelo es el prototipo real del pensamiento completamente antiprofético de Dostoievski, que siempre tiene preparada su negación en cada supuesto conocimiento y, en consecuencia, sólo conoce supuestas verdades. Para los héroes de Dostoievski, esta división (*Zerrissenheit*), ilustrada dos años más tarde en el nombre del «escindido» Raskólnikov²⁴, no es un experimento mental intrascendente o un mero cálculo político; como en el caso de Kierkegaard, conduce a los límites existenciales. Para el ya mencionado Kiríllov en *Los demonios*, desemboca en una culminación radical en el suicidio. En el diálogo con el cínico del poder Piotr Verjovenski chocan ambas posiciones:

- Dios es necesario y, por eso, tiene que existir.
- Eso es estupendo.
- Pero sé que no existe y que no puede existir.
- Esto es más correcto.
- ¿Realmente no comprendes que un hombre con estos dos pensamientos no puede seguir viviendo?
- Entonces, ¿no tiene más que pegarse un tiro?
- ¿Realmente no comprendes que uno se pueda pegar un tiro sólo por eso?²⁵

En su libro sobre Dostoievski y Kant de 1963, Jakob Golosovker expuso la tesis de que Dostoievski reconstruía aquí los principios heurísticos del dogmatismo y el empirismo que Kant había intentado sintetizar en la *Crítica de la razón pura*. Por su parte, Irina Paperno descubre, además de una fusión de las muertes de Sócrates y de Cristo en la tesis de Kiríllov de una «terrible nueva libertad del individuo», un eco de las reflexiones de Hegel sobre la libertad absoluta y el terror en las *Conferencias sobre la Filosofía de*

²² Dostojewski (1986), pág. 46. Hay que señalar con razón que en la investigación dostoievskiana de orientación filosófica también han surgido voces contrarias a la equiparación del hombre del subsuelo con el autor. Entre otros autores, se puede ver René Girard: *Dostoïevski du double à l'unité*. París, 1963; traducción inglesa del 2012 con el título: *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*. East Lansing.

²³ F. M. Dostojewski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Bd. 12: *Die Teufel*. Aus dem Russischen von Hermann Röhl. Frankfurt/M., 1986, pág. 854.

²⁴ Aquí el autor está jugando con el significado del nombre del héroe de *Crimen y castigo*, puesto que Raskólnikov se deriva de *раскол*, que en ruso significa «escisión, división». (Nota del traductor)

²⁵ *Ibid.*, pág. 850.

la Religión, una conciencia que, bajo la influencia de la Ilustración y de la Revolución francesa, marcaría el inicio de ese «fin de la historia» que hoy nos ocupa sobre todo como «fin de la historia del hombre»²⁶.

El antropocentrismo de Dostoievski se sigue nutriendo en su negación de las fuentes del idealismo alemán: Schiller y, a través de él, Kant. Dostoievski plasma esta negación en dos variantes: por un lado, la disposición sobre la vida de los demás y, por el otro, el suicidio, a veces también unidos, como en Svidrigáilov o Stavroguin. Raskólnikov, como es sabido, fracasa en su *hybris* de querer determinar la vida que vale la pena de la que no la vale a partir de una idea abstracta. En el sexto capítulo del segundo libro de *Los hermanos Karamázov*, Dimitri repite la pregunta de Raskólnikov: «¿Para qué vive un hombre así?», en referencia a su padre. Dimitri rompe el tabú y sienta las bases de la carrera de Smerdiakov como instrumento sumiso para el parricidio secretamente deseado por todos. El viejo Karamázov es el único que comprende realmente la ruptura del tabú que se esconde detrás de esta pregunta: «¡Escuchen, escuchen, ustedes, monjes, al parricida!»²⁷.

Si tenemos en cuenta que la recepción europea de Dostoievski experimentó un verdadero florecimiento en la década de 1920, marcada por la Guerra mundial, la crisis económica y los precursores del despotismo, nos sorprende un asombroso paralelismo, a pesar de todas las diferencias objetivas de la situación histórica: el retorno a la imagen del hombre de Dostoievski en tiempos de la «transvalorización de todos los valores» (*Umwertung aller Werte*). «El tema en torno al cual gira todo el pensamiento de Dostoievski es el hombre [...] La influencia de Dostoievski se produce en una época en la que el pensamiento europeo vuelve a estar conmovido por la incertidumbre acerca de la verdadera esencia del hombre y las viejas ideas que antes prevalecían sobre este tema se ven sacudidas hasta sus cimientos», escribió en 1931 Semión Frank, sin duda uno de los filósofos rusos más importantes del siglo XX, subrayando la especial importancia de Dostoievski en la –como Frank escribe– «actual crisis del humanismo»²⁸.

²⁶ Véase Jakob Golosovker: *Dostoevskij i Kant. Razmyšlenie čitatelja nad romanom "Brat'ja Karamazovy" i traktatom Kanta "Kritika čistogo razuma"*. Moscú, 1963 e Irina Paperno: *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca/Londres, 1997, págs. 140-141.

²⁷ F. M. Dostojewski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Bd. 13: *Die Brüder Karamasow*. Erster und zweiter Teil. Aus dem Russischen von Karl Nötzel. Frankfurt/M., 1986, pág. 128.

²⁸ Semión Frank: «Dostoevskij i krizis gumanizma. K 50-letiju so dnja smerti Dostoevskogo», *Put* (1931), 27, pág. 72 (traducción del autor).

En la obra de Dostoievski, esta crisis encuentra su expresión más rotunda en la «revuelta» contra la razón, contra la condicionalidad de nuestra existencia humana. Se inserta en la serie de aparentes paradojas del pensamiento de Dostoievski el hecho de que a partir de esta «revuelta», ya sea con el hombre racional Iván Karamázov o con la *mansa*, el rastro conduce al idealismo alemán, a Schiller y, primariamente mediado por este último, a Kant. Para designar esta revuelta, Dostoievski elige, entre los muchos términos rusos, exclusivamente *bunt*, revuelta, anticipando así, en cierto sentido, al *L'homme révolté* (1951) de Camus: «“No es que no reconozca a Dios, Aliosha, yo simplemente le devuelvo mi billete con toda la deferencia debida”. “Esto es una revuelta (*bunt*)”, dijo Aliosha en voz baja y con la cabeza inclinada»²⁹. Al menos desde Dimitri Chizhevski, sabemos que Iván Karamazov está citando aquí la obra *Resignación* de Schiller de 1786³⁰.

Los portadores de ideas de Dostoievski son, por consiguiente, en los casos más raros, figuras de luz; es más, en sentido estricto, estas figuras de luz no existen, al menos entre sus protagonistas masculinos. Pero eso no es todo. No sin sorpresa se constata precisamente lo cerca que está Dostoievski de este ingeniero que se rebela contra Dios y cuya reivindicación absoluta de la libertad culmina finalmente en el suicidio y es inmediatamente –un giro típico del «pensamiento doble» de Dostoievski– llevado al absurdo por la instrumentalización política de su acto aparentemente heroico. Así, en el tercer capítulo, Kirílov revela: «No sé cómo es con los demás; pero yo siento que no puedo hacer como todos. Todo el mundo piensa en ello y enseguida piensa en otra cosa. Yo no puedo pensar en otra cosa, yo toda la vida he pensado sólo en una cosa. Dios me ha atormentado toda la vida»³¹.

Con esta confesión, Dostoievski se cita a sí mismo y, como sucede a menudo, pone sus pensamientos en boca de una figura que fracasa, que no triunfa. En una carta a Máikov un año antes, en 1870, había escrito que la idea fundamental con la que se había «atormentado consciente e inconscientemente toda su vida» era la «cuestión de la

²⁹ Dostojewski (1986:13), pág. 422.

³⁰ Cfr. Dmitrij Tschizewskij: «Schiller und die „Brüder Karamazov“», *Zeitschrift für Slavische Philologie* 6 (1929), H.1/2, págs. 1-42. – De entre la cada vez más extensa literatura sobre la relación de Dostoievski y Schiller, véase el fundamental estudio de Horst-Jürgen Gerigk: *Ein Meister aus Russland. Beziehungsfelder der Wirkung Dostojewskijs. Vierzehn Essays*. Heidelberg, 2010, págs. 41-55, así como Christiane Schulz: «„Ich habe Schiller auswendig gelernt“. Das „geistige Ferment“ Schiller im Erzählwerk Dostojewskijs», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewski-Gesellschaft* (2010), págs. 10-41 (allí se puede consultar más literatura secundaria).

³¹ *Ibid.*, pág. 155.

existencia de Dios»³². Inseparablemente unido a ella estaba para Dostoievski, como para Kirílov, el autosacrificio de Jesucristo y la cuestión de la Redención o, mejor dicho, del carácter de redención del mundo. Kirílov está convencido de que Cristo no regresó al paraíso, sino que se dio cuenta de que su sufrimiento no habría provocado la esperada liberación. Esta, como me gustaría denominarla, *desesperación trascendente* inherente a todo esfuerzo de conocimiento une a Dostoievski con Kierkegaard y constituye la razón de su fascinación por parte de los existencialistas. No es por casualidad que Albert Camus dedique un capítulo entero a Kirílov (¡y no a Dostoievski!) en su famoso ensayo sobre el absurdo *El mito de Sísifo* (1943). En la interpretación de Kirílov, como escribe Camus, Jesús representa «todo el drama humano. Es el hombre perfecto que se ha dado cuenta de la situación más absurda. Él no es el Dios-hombre, sino el hombre-Dios. Y como él, cada uno de nosotros puede ser crucificado y engañado y, en cierto sentido, él también lo será»³³.

No obstante, la figura de Kirílov –y en esto ella es paradigmática para la clasificación filosófico-histórica de Dostoievski– no sólo prefigura el existencialismo, sino que posee también testigos de cargo en el pasado. Con el trasfondo del *Concepto del miedo* de Kierkegaard (1844), el ingeniero obra como una alegoría del «miedo al bien» llevado a su extremo como la trata Kierkegaard en el §2 de su tratado con el subtítulo «Lo demoníaco», en el que cita la misma parábola del Nuevo Testamento (Lc 8, 26-39) que Dostoievski en el *motto* a su novela. La creencia negativa de Kirílov en Dios no surge en este contexto de la confianza, sino del miedo del hombre ilustrado: «La esclavitud del pecado es una relación dependiente del mal, pero lo demoníaco es una relación dependiente del bien»³⁴. Es esta libertad la que Kirílov concibe

³² Carta a Apollón Máikov del 25 de marzo (6 de abril) de 1870 recogida en Dostoievski (1966), pág. 349.

³³ Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburgo, 1959, pág. 89. – Wolf Schmid fue el primero en señalar hasta qué punto Camus también está, en cuanto a la técnica narrativa, en la tradición del Dostoievski del «hombre del subsuelo» (*La chute*, 1956). Cfr. Wolf Schmid: *Der Textaufbau in den Erzählungen Dostoevskijs*. Múnich, 1973, pág. 255.

³⁴ Sören Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, en S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. Múnich, 2005, pág. 585. – Lo demoníaco es para Kierkegaard al mismo tiempo lo hueco, lo aburrido (*ibid.*, págs. 602 y ss.). Desde este punto de vista, ¡léase de nuevo la aparición del diablo a Iván en *Los hermanos Karamázov!* En 1935, Lev Shestov fue el primero en señalar los puntos de contacto entre Dostoievski y Kierkegaard en su oposición a Hegel y la reducción de su pensamiento al texto clave del libro de Job, considerándolos incluso como «dobles»: «Se cree sólo cuando el hombre no puede reconocer ninguna posibilidad más [...] Sólo el que está tan sacudido en su ser que se convierte en espíritu y comprende que todo es posible, sólo él ha llegado a Dios» (Lew Schestow: «Kierkegaard und Dostojewskij», en Schestow [2013], pág. 190). Para el concepto kierkegaardiano de la angustia en Dostoievski, véase, aunque desgraciadamente sólo de pasada, el

demoníacamente, es decir, como un mandato para la autodeificación en la superación del miedo a la muerte a través de la muerte: quien supera el dolor y el miedo, dice el credo de Kiríllov, será él mismo un dios y, al mismo tiempo, exterminará al viejo Dios.

En su radicalidad, Kiríllov revela una mirada ejemplar a los principios formales del «pensamiento doble» en Dostoievski: es el doble trascendente del texto y el antípoda de su autor, pero al mismo tiempo se desdobra como figura inmanente del texto. Esta técnica compositiva la encontramos por vez primera en el funcionario Iákov Goliadkin, el héroe de la segunda novela *El doble* (1846), cuya importancia fue reconocida por muy pocos contemporáneos y que aún hoy es injustamente ignorada. Aunque *Crimen y castigo* no presenta exteriormente el motivo del doble, una lectura atenta revela rápidamente un parentesco en principio aparentemente paradójico entre Raskólnikov y el siniestro Svidrigáilov, que, como Kiríllov, acaba suicidándose. El arte a menudo infravalorado de la arquitectura novelesca de Dostoievski revela la relación complementaria de las dos figuras de forma más clara en términos estructurales en los tres sueños de cada uno, estando los sueños de Raskólnikov dominados por el elemento del fuego y los de Svidrigáilov por el del agua (el ratón que huye de la inundación, la chica ahogada y, finalmente, la empapada).

Incluso una figura tan insondable como la de Stavroguin en *Los demonios* resulta ser, si se examina con más detenimiento, una emanación de su creador. A su editor Katkov, Dostoievski lo describió como una «personalidad siniestra» y un «malvado», pero justamente por eso ve en él una manifestación de la época, de la misma manera que Mijaíl Lérmontov treinta años antes en Pechorin, su *Héroe de nuestro tiempo*: «Pero me parece que es una personalidad trágica [...] En mi opinión, es una personalidad rusa y típica» que él, Dostoievski, «ha creado a partir de su corazón»³⁵. Y por si hiciera falta una prueba más de este carácter de doble, recuérdese la escena de *Los demonios*, cuando el posteriormente asesinado Shátov –otro de los portavoces del autor– replica indignado a Stavroguin: «¿Pero no me dijo usted que, si le demostraran matemáticamente que la verdad está fuera de Cristo, preferiría quedarse

encomiable estudio de Reinhard Lauth: *Die Philosophie Dostojewskis*. Múnich, 1950, pág. 263. Una buena visión de conjunto la ofrece P. Belogorski: «Dostoevskij i Kirkegor», *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 32 (1986), 1-4, págs. 181-201. Finalmente, consúltese Sergej Choružij: «Neotmenimyj antropokontur. 4. Filosofija K'erkogora kak antropologija razmykanija», *Voprosy filosofii* 6 (2010), págs. 152-166.

³⁵ Carta de Fiódor Dostoievski a Mijaíl Katkov del 8 (20) de octubre de 1870 recogida en Dostojewski (1966), pág. 369.

con Cristo que con la verdad?»³⁶. Muchos años antes, en 1854, al final de su existencia de trabajos forzados y de exiliado, Dostoievski había escrito a la que le donó su Nuevo Testamento, Natalia Fonvízina, viuda del decembrista Mijaíl Fonvizin, fallecido en ese mismo año: «Si alguien me demostrara que Cristo está fuera de la verdad y si la verdad estuviera *realmente* fuera de Cristo, preferiría quedarme con Cristo y no con la verdad»³⁷. De esta manera, no es el constantemente citado Shátov, sino el demoníacamente enmascarado Stavroguin, quien resulta ser el portavoz de Dostoievski y sólo ahora se entiende por qué muchas figuras se dirigen a él como al autor de sus propias ideas: Kirílov y Piotr Verjovenski también se refieren constantemente a él como el verdadero autor o, al menos, inspirador de sus ideas. En este sentido, hay que dar la razón a Jens Herlth, cuando califica a *Los demonios* de «libro sobre la precaria autoridad de las estrategias interpretativas»: «no hay ninguna otra posibilidad, fuera de la autoridad dada por Dios, de escapar a la usurpación por parte de las múltiples “ideas”, los discursos filosóficos e ideológicos que inundaron a Rusia durante la mitad del siglo XIX»³⁸. Con todo, esta afirmación es cierta con una reserva importante: frente a todas las claras atribuciones interpretativas filosófico-religiosas, Dostoievski está todavía luchando por encontrar su lugar. Él se siente moralmente comprometido con el campo de la autoridad dada por Dios y sabe, a la vez, muy bien que pertenece secretamente a los usurpadores, como ya había confesado a Natalia Fonvízina en 1854: «Le diré de mí mismo que soy un hijo de este tiempo, un hijo de la incredulidad y de la duda y que probablemente (lo sé con certeza) lo seguiré siendo hasta el final de mi vida»³⁹.

Además de estas referencias que se reconstruyen a partir de las fuentes históricas, Dostoievski también proporciona suficientes indicios de forma inmanente en

³⁶ Dostojewski (1986:12), pág. 327. – Para el motivo del doble en Dostoievski, véase (desde el punto de vista psicoanalítico) Otto Rank: «Der Doppelgänger», *Imago* 3 (1914), págs. 97-164; Dmitrij Čiževskij: «K probleme dvojnika (Iz knigi o formalizme v etike)», en *O Dostoevskom*. Sborniki statej pod. red. A. L. Bema. T. 1, Praga, 1929 (Reimpreso en Moscú, 2007); N. E. Osipov: «„Dvojniki. Peterburgskaja poéma“ F. M. Dostoevskogo (Zametki psichiatra)» en M. Ja. Ermakova: «„Dvojničestvo“ v „Besach“, *Dostoevskij. Materialy i issledovanija* 2 (1976), págs. 113-124; Vladimir Kantor: *Russkij evropец kak javlenie kul'tury (Filosofsko-istoričeskij analiz)*. Moscú, 2001, págs. 449-463; M. Kiseleva: «Dialog i dvojničestvo v romanach Fedora Dostoevskogo i Roberta Muzilja», *Voprosy filosofii* 4 (2011), págs. 115-121.

³⁷ Carta a Natalia Fonvízina, entre el 20 y el 28 de febrero de 1854 (cursiva en el original) recogida en Dostojewski (1966), pág. 87.

³⁸ Jens Herlth: «Maske, Usurpation, Allegorie: Erzählstrategien und Deutungsmodelle in Fedor Dostoevskijs „Besy“ (Die Dämonen)», en Birgit Harress/Jens Herlth/Angelika Lauhus (Hgg.): *Die Lust an der Maske*. Festschrift für Bodo Zelinsky. Frankfurt/M. U.a., 2007, pág. 93.

³⁹ Carta a Natalia Fonvízina, entre el 20 y el 28 de febrero de 1854 recogida en Dostojewski (1966), pág. 86.

el texto de que no sólo sus narradores son a veces poco fiables (*Apuntes del subsuelo*, *El sueño de un hombre ridículo*, *La sumisa*), sino que, con mucha más frecuencia, sus héroes de ideas actúan precisamente como *héroes poco fiables*. ¿Qué debemos pensar de un autor que pone en boca de los héroes sus ideas programáticas, conocidas por *Diario de un escritor* y que él mismo desautoriza en el momento clave? ¿Dónde está la claridad de un Tolstói en el que podemos confiar en sus errores y tribulaciones tanto en Pierre Bezújov como en Konstantín Levin? El príncipe Myshkin, el «idiota», rompe un precioso jarrón chino justo en el momento en que comienza su extático soliloquio sobre la misión de Rusia y el Cristo ruso. En este momento, como en el que precede a un ataque epiléptico, el tiempo se detiene para él: la variación de Dostoievski del «instante de plenitud», experimentado con bastante frecuencia en su propio cuerpo y descrito con sorprendente contundencia por su segunda esposa Anna Grigórievna Snítkina, lo sitúa en la serie de héroes tan fundamentalmente diferentes como Nelli (*Humillados y ofendidos*, 1861), Kiríllov y, finalmente, Smerdiakov (*Los hermanos Karamázov*, 1879/80).

Incluso las grandes figuras espirituales de Dostoievski, el *stáretz* Zosima en *Los hermanos Karamázov* y Tijón en *Los demonios* conocen el poder de la duda y pasan revista a sus propias transgresiones, no estando ni siquiera Aliosha Karamázov, como encarnación de la piedad y la pureza, a salvo de tales relativizaciones. Si su ingenua creencia en el milagro del cadáver incorruptible de su mentor espiritual Zosima ya da qué pensar, su indiferencia moral es a veces francamente inquietante, sobre todo en la escena del libro XI en la que Lisa Jojlakova le hace cómplice de sus confusas fantasías:

-Aliosha, ¿es verdad que los judíos durante la Pascua roban niños y los degüellan?

-No lo sé.

-Tengo aquí un libro, en él leí [...] que un judío le cortó los dedos de las dos manos a un niño de cuatro años y después lo crucificó en la pared [...] Él estaba allí de pie y se divertía. ¡Qué bien!

-¿Bien?

-Sí. A veces pienso que yo misma lo crucifiqué. Está suspendido y gime, pero yo me siento enfrente de él y como compota de piña. Me gusta muchísimo la compota de piña. ¿Y a usted?

Aliosha callaba y la miraba.⁴⁰

Aliosha se niega a responder tres veces y el lector debe decidir por sí mismo si se trata del silencio de Jesús en la leyenda de su hermano Iván o de un silencio de desconcierto,

⁴⁰ F. M. Dostojewski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Bd. 14: *Die Brüder Karamasow*. Dritter und Vierter Teil. Aus dem Russischen von Karl Nötzel, Frankfurt/M., 1986, págs. 996-997.

indiferencia o incluso de complicidad secreta. En cualquier caso, el Jesús del Nuevo Testamento no calla cuando el diablo le tienta tres veces en el desierto. El cinismo de esta escena ilustra el efecto de las posturas de la *Décadence* que escandalizaban hasta la segunda mitad del siglo XIX frente a la inmediatez del mal en Dostoievski⁴¹.

De ahí que Dostoievski aborde cada idea desde al menos dos lados o, como lo formuló Reinhard Lauth hace ya más de medio siglo, «Dostoievski ve al hombre como un ser que lucha por su libertad»⁴². La consecuencia y la fatalidad de esta libertad consisten en su posible transformación en el mal, hasta el asesinato, tema de las cinco novelas principales y que se lleva a cabo en cuatro de ellas. En la representación de este crimen primigenio a Dostoievski le preocupa, como escribe muy acertadamente Hans-Jürgen Gerigk, «la acción libre del perpetrador», con lo que deja tácitamente en segundo plano la distinción teológico-filosófica de libertad de acción y libertad de voluntad: «Dostoievski construye de tal manera que el perpetrador tiene (es decir, habría tenido) la posibilidad hasta el final de abstenerse de su decisión de asesinar [...] Es decir: Dostoievski establece condiciones de laboratorio para la acción libre del perpetrador»⁴³.

¿Existe, por consiguiente, para Dostoievski como para Hegel una relación entre la libertad absoluta y el terror? En cualquier caso, si se examina con más detenimiento, el concepto de libertad en Dostoievski, proclamado a menudo enfáticamente, plantea dudas sobre su fundamentación religiosa. En ocasiones, en efecto, parece como si anulara el veredicto de Lutero de un *servum arbitrium*, de una voluntad que sirve y que, por tanto, está atada (por el pecado original), para devolver al libre albedrío su incondicionalidad y radicalidad. Con ello Dostoievski sería hoy en día un enemigo irreconciliable del neodeterminismo, que está ganando terreno a raíz de los avances en el campo de la investigación del cerebro como parte de las ciencias de la vida que lideran la ciencia de nuestro tiempo. A principios del siglo XXI, por tanto, cualquier

⁴¹ Baste recordar en este lugar el famoso pasaje de los diarios de guerra parisinos de Ernst Jünger, cuando el autor se describe a sí mismo como espectador el 27 de mayo de 1944 de un ataque aéreo a la ciudad: «La segunda vez, al atardecer, sostenía yo en la mano una copa de Borgoña en la que nadaban fresas. La ciudad, con sus cúpulas y torres rojas, poseía una poderosa belleza, como un cáliz de flores que estaba siendo sobrevolado por una fecundación mortal» (Ernst Jünger: *Strahlungen*. Tübingen, 1949, pág. 522). En la edición de las obras completas, Jünger añadió una frase: «Todo era un espectáculo, todo era puro poder, afirmado e intensificado por el dolor». Entretanto, la investigación ha demostrado que en el mencionado segundo día por la tarde no hubo un ataque. Todo es, pues, pura poesía.

⁴² Lauth (1950), pág. 145.

⁴³ Horst-Jürgen Gerigk: «Überlegungen zu Dostojewskijs Begriff des Bösen», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* (2006), pág. 130.

ocupación con el pensamiento de Dostoievski que no se abra a este aspecto quedará incompleta.

Los filósofos influyentes de nuestros días consideran en gran medida que el cerebro es una verdadera instancia formadora de la personalidad. La novedad aquí reside sobre todo en el hecho de que científicos como Thomas Metzinger declaran que ideas como «alma» o «yo sustancial» son mitos o que la personalidad son relaciones de reconocimiento determinadas socialmente entre individuos racionales y, por tanto, es una función social⁴⁴. A primera vista, puede recordar a la polémica sobre el materialismo en la época de Dostoievski, a los garantes intelectuales del trágico nihilista Bazárov de Iván Turguéniev: Carl Vogt, Ludwig Büchner y Jakob Moleschott. Queda abierta la cuestión, como sostiene Wolf Singer, «a partir de qué criterios nuestro cerebro juzga que sus estados internos, en los que se manifiestan en última instancia los resultados de la recopilación de datos y las inferencias lógicas, son coherentes y consistentes»⁴⁵. *Mutatis mutandis*, esto también es válido para los sistemas sociales complejos en los que surgen determinadas ideas y se propagan, mientras que otros conceptos, objetivamente no menos plausibles, son marginados o incluso desaparecen sin dejar rastro, una idea a la que Dostoievski ya se había acercado bastante con ayuda de la metáfora de la «idea contagiosa» (*zarazitel'naja ideja*) en el número de diciembre de 1876 de *Diario de un escritor*: «Las ideas vuelan en el aire, pero necesariamente según unas leyes; las ideas viven y se propagan según unas leyes que nos resultan demasiado difíciles de comprender; las ideas son contagiosas»⁴⁶. No sólo la existencia de cada individuo está, después de todo, sujeta a peripecias, saltos y regresiones; también la historia depende con demasiada frecuencia de una *logificatio post festum* salvadora –tomo prestado el término de la obra de Theodor Lessing *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*– para poder ser representable.

Los intentos modernos de definición por parte de las ciencias naturales parecen separados, en cierto modo, por eones de la definición idealista de Kant, quien todavía

⁴⁴ Véase Thomas Metzinger: *The ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. New York 2009; en la traducción alemana: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlín, 2009.

⁴⁵ Wolf Singer: «Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen», en *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Hg. von Christian Geyer. Frankfurt/Main, 2004, págs. 30-65, aquí pág. 32.

⁴⁶ F. M. Dostoievski: *Polnoe sobranie sočinenijv tridcati tomach*. T. XXIV: *Dnevnik pisatelja za 1876 god (nojabr' – dekabr')*, pág. 51 (traducción del autor).

concebía al hombre como un «fin en sí mismo» y que, por mediación de Schiller, continuaba siendo fundamental para Dostoievski: «Pero no sólo el cerebro como supuesta sede del “espíritu” humano se deforma bajo el microscopio de la nueva medicina, sino también los otros garantes de una naturaleza humana empiezan a tambalearse. Partes de las ciencias de la vida están trabajando con un nuevo concepto de la vida “post-biológico” mediante la creación de formas de vida inorgánicas y artificiales»⁴⁷. Incluso si se tiene en cuenta que el cerebro como tal no asume un papel independiente en el discurso literario hasta principios del siglo XX (entre otros, se pueden citar a Gottfried Benn: *Gehirne* [1916] o a Mijaíl Bulgákov: *Corazón de perro* [1925]) y que, por ende, los fundamentos epistemológicos de Dostoievski eran completamente diferentes, sigue siendo llamativo, no obstante, que para él el cerebro no es el núcleo sustancial de la personalidad, sino que reacciona con disposiciones de la personalidad que se nutren de fuentes que no se pueden fijar fisiológicamente. Esto se observa más claramente en un tema que preocupó a Dostoievski de forma constante por las conocidas razones personales en la década de 1860: la «enfermedad santa», la epilepsia. Las reflexiones más numerosas se encuentran en el entorno del príncipe Myshkin, el «idiota», y las preguntas son de manera asombrosa las nuestras a principios del siglo XXI: ¿son los «instantes de plenitud», que a menudo duran sólo segundos, un fenómeno puramente fisiológico, relacionado con la enfermedad y, por consiguiente, una ilusión o una experiencia visionaria de una verdad superior? ¿Crea nuestra conciencia una realidad propia o puede realmente abrir ventanas a otro mundo?

[Myshkin] pensó, entre otras cosas, que en su ataque epiléptico había una fase en la que [...] su cerebro se encendía y con un impulso extraordinario se tensaban a la vez todas sus fuerzas vitales [...] Reflexionando sobre este momento después, cuando ya había recuperado el estado de salud, se decía a menudo a sí mismo: qué si todos estos rayos y destellos de la más elevada auto-percepción y autoconciencia y, por consiguiente, también de “una existencia superior” no serían otra cosa más que enfermedad.⁴⁸

⁴⁷ Stefan Herbrechter: *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt, 2009, pág. 28.

⁴⁸ F. M. Dostojevski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Band 10: *Der Idiot*. Aus dem Russischen von Hermann Röhl. Frankfurt/M., 1986, págs. 350-351.

Myshkin llega a la conclusión de que, en última instancia, es irrelevante si se trata de una revelación real o sólo de una ilusión de los sentidos, si el hombre puede gozar de la «síntesis suprema de la vida»⁴⁹.

A este grupo de temas pertenece también naturalmente la cuestión de la singularidad de la personalidad humana. Es interesante observar cómo, en reacción a la conmoción del posthumanismo, reaparecen motivos que son familiares para los lectores de Dostoievski. En su novela *El doble* (2002), el premio Nobel de literatura, el portugués José Saramago, describe a un profesor de historia que accidentalmente ve en una cinta de vídeo a un hombre que se parece totalmente a él. Se propone encontrar a su doble y descubre que él mismo es su clon. El autor explicó que no quería que su obra se redujera sólo a la discusión actual de la investigación genética. A él le preocupaba, antes bien, la cuestión de la identidad del hombre, las relaciones amenazadas por la tecnología moderna de la comunicación, es decir, a él no le preocupaba otra cosa más que la propia *conditio humana*.

Casi exactamente 150 años antes, el joven Dostoievski de veinticinco años concluía su obra *El doble*, donde cuenta la historia del ambicioso consejero titular Iákov Goliadkin, quien se encuentra con su viva imagen en una sombría tarde de noviembre en Petersburgo. La cosa no acaba ahí. Goliadkin debe ser testigo de cómo el descarado doble toma un día su puesto oficial. Lo más terrible de todo ello es que nadie se escandaliza por ello. Confrontado con la intercambiabilidad de su personalidad, Goliadkin busca refugio en un último bastión: la confianza en una Providencia que, aunque sea personalmente dolorosa, actúa en un sentido superior de forma racional: «He aquí qué pensamiento: la Divina Providencia ha creado a dos personas completamente parecidas y las buenas autoridades, viendo la Divina Providencia, ha dado cobijo a los dos gemelos»⁵⁰, reflexiona Goliadkin. Pero su emoción da paso rápidamente al espanto y, finalmente, a la locura, cuando no es capaz, ni siquiera con la mejor voluntad del mundo, de imputar al consejo divino la pérdida de sustancia de su yo, su desconocimiento por el mundo exterior y su final sustitución.

Con esta novela, que también fascinó a psicoanalistas como Otto Rank, Dostoievski no es, por supuesto, el inventor del motivo del doble, que había tomado de

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 351.

⁵⁰ F. M. Dostojevski: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Bd. 2: *Der Doppelgänger. Ein Petersburger Poem. Netotschka Neswanowa*. Aus dem Russischen von Hermann Röhl. Frankfurt/M., 1986, pág. 114.

la poesía del Romanticismo y del mismo modo tampoco se cuenta *El doble* entre una de sus obras maestras clásicas. Pero los ejemplos de Saramago y Dostoievski muestran cómo los viejos miedos nos acosan bajo el nuevo disfraz de los mundos virtuales.

Si bien hace unos años un filósofo norteamericano de ascendencia japonesa, Francis Fukuyama, causó furor con su tesis del *fin del hombre* –el original inglés habla de «Our Posthuman Future»–, no puede, sin embargo, reclamar para sí un espíritu pionero como Dostoievski con el motivo del doble. Spengler, Heidegger, Friedrich Georg Jünger, el filósofo ruso Berdiáev y muchos otros habían reflexionado ya sobre el problema del hombre y la técnica. En 1956, Arnold Gehlen, el gran antípoda de Theodor W. Adorno en la República Federal Alemana de posguerra, todavía ponía un signo de interrogación tras el título de su ensayo *El fin de la personalidad*. Con razón, Gehlen subrayaba que «nunca ha habido tanta subjetividad diferenciada y capaz de expresión en el mundo como hoy». Pero precisamente en esta especialización observaba el peligro de la pérdida de la personalidad en su tiempo, «pues el hombre moderno se ve obligado a una constante relación con el mundo en el que pierde su orientación»⁵¹.

Gehlen apenas podía imaginarse entonces cómo en el transcurso de menos de cincuenta años esta relación con el mundo iba a explotar literalmente. Pero, ¿cómo, ante esta potenciación de la pérdida de orientación, se puede seguir reclamando una acción políticamente responsable en unas dimensiones como exige inevitablemente la cuestión de la ingeniería genética? Kant era todavía de la opinión de que nuestra obligación de actuar iría más allá de nuestra capacidad de comprender, ¿pero hoy? ¿No se delegan decisiones como las relativas a los pros y los contras de la ingeniería genética en los llamados especialistas? ¿Pero especialistas en qué campo? Las protestas que el filósofo Peter Sloterdijk desencadenó en 1999 con su tesis de que las generaciones futuras no se podrían permitir rechazar la posibilidad de la selección tenían a menudo más un carácter evocador que de verdadera convicción. Por vez primera nos enfrentamos al hecho de que también la interpretación, evaluación y uso de los nuevos conocimientos es imposible sin las máquinas. Obligado por la necesidad, el ser humano delega la primacía del conocimiento y la acción a la técnica. Fukuyama comenta de forma tan

⁵¹ Arnold Gehlen: «Das Ende der Persönlichkeit?», en Arnold Gehlen: *Studien zur Anthropologie*. Berlín, 1963, pág. 331 resp. 337.

lapidaria como previsor: «Lo que será posible en el futuro depende en gran medida de la capacidad de los ordenadores de interpretar desconcertantes cantidades de datos»⁵².

Dostoievski también se enfrentó a la cuestión de una delegación de las decisiones éticas. Naturalmente, en su caso no se puede hablar de una interpretación mecánica de los datos. Pero la famosa «leyenda» –el propio Iván denomina a su obra «poema»– del Gran Inquisidor, que Iván narra a su hermano Aliosha en el capítulo 5 del libro V de *Los hermanos Karamázov*, no es nada más que una parábola sobre el gobierno de una élite, cuya legitimación está en el acceso al conocimiento –aquí todavía: al conocimiento religioso. Esta élite pone como pretexto crear seguridad a través de la comunidad, cuando en realidad forma un rebaño y priva de derechos al individuo. El aspecto inquietante y, al mismo tiempo, actual de la leyenda de Dostoievski es la sutileza con la que se practica y se describe aquí esta privación de derechos. El Gran Inquisidor ya no necesita un aparato de terror o tomar medidas violentas para hacer que la gente sea sumisa. En cualquier caso, los españoles de Dostoievski están demasiado dispuestos a delegar la responsabilidad, a dejar la comunidad y el Estado en manos de una élite legitimada únicamente por su acceso al conocimiento⁵³.

En este contexto, debería dar qué pensar el hecho de que Dostoievski desarrollara la imagen del hombre en su leyenda no desde la perspectiva rusa, sino desde la confrontación con la sociedad industrial occidental. En su primer viaje por Europa, que le llevó a principios de la década de 1860 a Alemania, Francia e Inglaterra, se enfrentó con las consecuencias de la Revolución Industrial de una manera realmente chocante. Sus impresiones encontraron su expresión literaria en *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano*, que aparecieron en Rusia en febrero y marzo de 1863.

Atónito, Dostoievski observa aquí las multitudes sombrías de Londres, la más moderna e infame de todas las metrópolis a mediados del siglo XIX, donde apenas por casualidad aparece el siniestro *Man of the Crowd* de Edgar Allan Poe. En su corazón reina la Exposición Universal de «Baal» con su odiado símbolo del Palacio de Cristal, que hipnotiza a la gente y la despoja de su personalidad: «Sienten esta terrible fuerza

⁵² Francis Fukuyama: *Das Ende des Menschen*. Stuttgart, 2002, pág. 111.

⁵³ Entre la extensa literatura sobre el Gran Inquisidor, aquí se remite al lector sólo al quinto capítulo de la obra de Romano Guardini: *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. Múnich, 1947³, págs. 113-162, así como a Rainer Grübel: «Dostojewskijs „Großinquisitor“ in literaturwissenschaftlicher Sicht – Legende oder Parabel?», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* 2009 (2010), págs. 92-117.

que une a toda esta gente aquí, que, venida de todo el mundo, se funde en un único rebaño»⁵⁴. Ahí está por vez primera esa palabra de un «único rebaño» (*edinoe stado*) que encontraremos continuamente hasta la última novela, *Los hermanos Karamázov*. Con su «elaborada taxonomía del mundo de los objetos en clases, divisiones y subdivisiones», esta exposición debió ser odiosa para Dostoievski ya sólo por el hecho de que aquí, «superando con creces las clasificaciones de la antigua historia natural, la naturaleza, la cultura y la industria se unían en un gran sistema»⁵⁵.

El hombre y la ciudad se difuminan en un conglomerado informe, las metáforas del flujo prevalecen sobre la percepción del individuo, de lo particular: Londres es descrita por Dostoievski como una «ciudad inconmensurable como el mar», donde sus habitantes «fluyen como el mar». Dostoievski observa a la gente que «nada aquí obedientemente» y de una pequeña y desaliñada muchacha dice: «Caminaba como en trance, sin meta, Dios sabe por qué, balanceándose entre la multitud»⁵⁶. Parece que la visión de esa muchacha nunca abandonó a Dostoievski. Aparece también en la narración posterior de *El sueño de un hombre ridículo*, cuyo protagonista se apresura por las calles nocturnas de Petersburgo con la firme decisión de suicidarse, cuando de repente se cruza en su camino una muchacha angustiada que llama desesperadamente a su madre. Completamente obsesionado con su inminente suicidio, no reacciona, fracasa ante la exigencia elemental de humanidad. Pero ésta se ha vuelto superflua, porque en el nuevo mundo «todo está ya calculado en la tabla», como proclama el hombre del subsuelo: «Entonces (todo esto lo dicen ustedes) aparecerán nuevas relaciones económicas, ya totalmente preparadas y también elaboradas con precisión matemática, de modo que de un plumazo desaparecerán todas las preguntas»⁵⁷.

Aquí está el momento en el que Peter Sloterdijk, que ha recurrido a Dostoievski de manera constante desde su *Crítica de la razón cínica*, hace exactamente treinta años, llama, en su *Espacio interior del mundo del capital, una teoría filosófica de la globalización*, al capítulo «Baal» de Dostoievski «la visión crítica de la civilización más

⁵⁴ Fiódor Dostoievski: *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*. T. V: *Povesti i rasskazy 1862-1866*. Leningrado, 1973, pág. 69 (traducción del autor).

⁵⁵ Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. Múnich, 2011, pág. 41.

⁵⁶ Dostoievski (1973:V), págs. 69, 70 y 72 (traducciones del autor).

⁵⁷ Dostojewski (1986:II), pág. 33.

fuerte del siglo XIX»⁵⁸. Dostoievski reconoció al instante «la nueva estética de la inmersión» que inició su marcha triunfal a través de la modernidad con el Palacio de Cristal: «Con su erección, el principio del interior cruzó un umbral crítico: a partir de entonces, no significaba ni la vivienda del burgués o del aristócrata, ni su proyección en la esfera de las galerías comerciales urbanas, sino que se propuso antes bien trasladar el mundo exterior en su conjunto a una inmanencia mágica transfigurada por el lujo y el cosmopolitismo». Si toda la vida social está integrada en una carcasa protectora, entonces, como escribe Sloterdijk, ya no podrán «sucederse acontecimientos históricos, en todo caso serán accidentes domésticos»:

Por consiguiente, tampoco habría ya política ni votantes, sino sólo competiciones de temple entre los partidos y la fluctuación entre sus consumidores. ¿Quién podría negar que el mundo occidental [...] en sus propiedades esenciales encarna hoy precisamente un gran interior semejante? Este invernadero gigante de la relajación está dedicado a un culto al Baal festivo y frenético para el que el siglo XX ha propuesto la expresión consumismo. El Baal capitalista, que Dostoievski creyó reconocer en el espectáculo chocante del palacio de la Exposición Universal y las diversiones de la masa en Londres, no adopta menos forma en la carcasa misma que en el barullo hedonístico que domina en su interior⁵⁹.

En el aburrimiento (*skuka*) post-histórico (¿o quizás ya post-humano?) resultante que profetiza el hombre del subsuelo se hace evidente que el mal muta en un mero grillo y se transforma de manera terrible en algo desmotivado, imprevisible, indiferente a las objeciones. El hombre del subsuelo de Dostoievski apela a Cleopatra, quien clava agujas de oro en los pechos de sus esclavas por aburrimiento; él mismo jugará su juego sádico con Lisa, al igual que la mencionada Lisa Jojlakova se deleita con su zumo de piña al ver al niño retorciéndose en la agonía. El individuo mayor de edad en el sentido de Kant continúa siendo una utopía. En lugar de la fe, los gobernantes han proclamado, no sin la aprobación de sus pueblos, idolatrías que pretenden la emancipación, pero que en realidad terminan en los rebaños sin patria de las grandes ciudades. Más aún: si los temores de Fukuyama resultan ciertos, concluirán en la entrega sin resistencia de nuestro patrimonio.

⁵⁸ Peter Sloterdijk: *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt/M., 2005, pág. 267.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 268.

«La dialéctica de la verdad y de la libertad es también [...] el tema principal de Dostoievski»⁶⁰. Es una libertad pensada, más aún, vivida con una coherencia que no rehúye los abismos. El primero de una larga lista en formularla es el hombre del subsuelo, ese rebelde desesperado contra la razón: «Lo que el hombre necesita es únicamente una voluntad independiente, cueste lo que cueste esta independencia y dondequiera que le lleve»⁶¹. La filosofía de Dostoievski se encuentra en sus novelas y en sus grandes diálogos, pero también –lo que a menudo se suele pasar por alto– en sus símbolos. Lanzan una red de filigrana sobre toda la obra, en la que todavía hoy hay cosas nuevas por descubrir. Por ejemplo, en *Humillados y ofendidos* (1861), la novela sobre el gran tema del perdón, la pequeña epiléptica Nelli lleva consigo hasta su muerte la carta de su difunta madre que contiene el secreto de sus orígenes. La esconde en su bolsa de incienso (*ládanka*), que, siguiendo la tradición, lleva al cuello, sin confiar en el terrible príncipe para aceptar su dinero, que salva vidas, pero corrompe el espíritu. Casi veinte años más tarde, Dostoievski retoma este motivo cuando Dimitri Karamázov se despoja de su *ládanka*. En su lugar, como tiene que admitir ante el tribunal, lleva en el cuello ese millar y medio de rublos que serán su perdición cuando los despilfarre con Grúshenka. La otra mitad la cose en su bolsa de incienso, profanándola y, con ello, toda su vida. A veces, incluso en Dostoievski la disputa ideológica pasa a un segundo plano frente al símbolo oculto. Al fin y al cabo, todo es poesía.

Traducción de Jordi Morillas

⁶⁰ Fedor Stepun: *Dostojewskij und Tolstoj. Christentum und die soziale Revolution. Drei Essays*. Múnich, 1961, pág. 19.

⁶¹ Dostojewski (1986:II), págs. 34-35.