

## Problemas teológicos en la rebelión de Iván Karamázov

Jesús Ricardo González Leal

### Resumen

El presente estudio trata de analizar los capítulos «III. Los hermanos traban conocimiento» y «IV. La rebelión» de *Los hermanos Karamázov* con el fin de presentar un breve esbozo de la personalidad de Iván Karamázov, contenido mayoritariamente en el primer capítulo, y desarrollar su rebelión metafísica respecto a lo estipulado en el segundo. A través de esta rebelión metafísica expondremos una serie de problemas teológicos que aparecen a lo largo del diálogo con su hermano Aliosha: el sufrimiento humano y el rechazo a un mundo imperfecto, donde habita el mal, como hilo conductor de esta rebelión.

**Palabras clave:** Dostoievski, Iván, teología, rebelión, atributos divinos.

### Introducción

Cuando Luigi Pareyson se preguntaba qué filósofo, mejor que ningún otro, merecería un capítulo en los manuales de Historia de la Filosofía por profundizar en el nihilismo y la destrucción a partir de las doctrinas más tradicionales<sup>1</sup>, ya tenía su respuesta clara: Iván Fiódorovich Karamázov antes incluso que el mismo Nietzsche. A pesar de la exageración que podría contener la afirmación de Pareyson, lo cierto es que la figura de Iván Karamázov ha atraído a la investigación dostoievskiana en multitud de ocasiones y desde distintos enfoques, lo que ha dado lugar a una literatura extensa y muy rica al respecto. Sin embargo, ¿cuáles son las ideas de ese extraño «filósofo», surgido de la mente de un escritor ruso cuyo pensamiento está en las antípodas del personaje que él mismo ha creado?

Para responder a esta pregunta nos hemos basado en los capítulos «Los hermanos traban conocimiento» y «La rebelión», insertos en el libro quinto de *Los hermanos*

---

<sup>1</sup> La pregunta que se hacía Pareyson y que nosotros hemos adaptado reza como sigue: «¿Dónde se puede encontrar hoy al nihilista típico, al teórico de la negación con mérito suficiente como para ganarse un capítulo en la historia de la filosofía contemporánea, al filósofo que ha pensado hasta el fondo y con extremada coherencia el concepto del nihilismo llevándolo hasta sus últimas consecuencias, al pensador que ha sabido exprimir el triunfo del nihilismo y la destrucción a partir de las doctrinas más tradicionales?» Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez Salinas. Ediciones Encuentro, Madrid, pág. 250.

---

*Karamázov*<sup>2</sup>, siendo ambos precedentes al poema del Gran Inquisidor. El análisis de estos pasajes no obedece al mero arbitrio: a la lectura de la ópera magna de Dostoievski habría que sumarle las consideraciones de Pareyson. En efecto, para el filósofo italiano, el pensamiento de Iván aparecería diseminado entre la conversación con Aliosha, el poema sobre Gran Inquisidor, los coloquios con Smerdiakov y la alucinación con el diablo<sup>3</sup>. No obstante, a pesar de que todas las partes son importantes para entender la filosofía de Iván, es en los dos capítulos anteriores al poema donde aparece concentrada la mayor parte de su doctrina filosófica<sup>4</sup>. Y esos capítulos son, precisamente, aquellos que hemos seleccionado para la elaboración del presente estudio.

El contenido de ambos es bastante revelador. En el primero, Aliosha e Iván coinciden en una taberna y comienzan un diálogo donde Iván, poco a poco, inicia una apertura hacia su hermano y también sobre la cuestión de sus creencias. El interés en este capítulo estriba, sobre todo, en que, al igual que Aliosha *traba conocimiento* con el mundo interior de Iván, también el lector, como si fuera un personaje más, empieza a *trabar conocimiento* con la personalidad y el pensamiento del mediano de los Karamázov. No corresponde aquí, sin embargo, responder a la pregunta de si Iván es ateo –aspecto canónicamente aceptado por una parte significativa de la investigación dostoievskiana–; mas sí la de dejar abierta esa puerta para un futuro debate. Asimismo, y desde la honestidad científica, para responder a esta pregunta haría falta tener en consideración, al menos, todos los capítulos anteriormente mencionados. Pero, por otro, también la de tener acceso a los borradores, artículos o correspondencia de Dostoievski, materiales estos que no hemos podido consultar más que de manera indirecta y muy fragmentada, en textos elaborados por otros investigadores.

En el segundo capítulo sucede la rebelión de Iván, a la que Camus denominó como metafísica<sup>5</sup>, aunque ésta ya se anunciaba en los compases finales del capítulo IV. El hilo conductor de la misma es el sufrimiento de los niños, lo que lleva a Iván a rechazar a la Creación al serle ésta insoportable, incomprensible y «demasiado cara». El sufrimiento

---

<sup>2</sup> Dostoievski, F. M. (2011): *Los hermanos Karamázov*. Edición de Natalia Ujánova, traducción y notas de Augusto Vidal, revisión de José María Bravo. Cátedra, Barcelona. El capítulo «III. Los hermanos traban conocimiento» comprende las páginas 383-394, mientras que el «IV. La rebelión» las páginas 394-407.

<sup>3</sup> Pareyson (2008), pág. 251.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Según el filósofo franco-argelino, «la rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera. Es metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación». Camus, A. (1978): *El hombre rebelde*. Editorial Losada S.A., Buenos Aires, pág. 27.

infantil lleva aparejado una serie de problemas teológicos, si no sobre la existencia de Dios, sí sobre los atributos que la cristiandad le ha proporcionado a Éste. Así, el sufrimiento de los inocentes sirve de apertura para tratar problemáticas importantes como la presencia del mal en un mundo<sup>6</sup> creado por un Dios bueno, omnipotente, misericordioso y justo, e incluso para cuestionar un aspecto socio-doctrinal de calado como el amor en el cristianismo.

De esta forma, el presente artículo puede estructurarse en dos partes, coincidiendo ambas con las temáticas presentadas de sendos capítulos. Así, en la primera parte, titulada *La personalidad de Iván Karamázov* se desarrollarán las ideas que Dostoievski incluyó en el capítulo «III. Los hermanos tratan conocimiento» y se tratará de ofrecer un esbozo sucinto de la personalidad de Iván.

La segunda parte englobará los apartados *¿Es posible amar al prójimo?; El sufrimiento humano: el problema del mal y la omnipotencia y El problema de la armonía futura: la bondad y justicia divinas* y tendrá como base el capítulo «IV. La rebelión». En esta se evidenciará, de una manera más pormenorizada, los problemas teológicos que hemos detectado en la exposición de Iván Karamázov. Hemos de constatar, por supuesto, que no es objeto de este trabajo posicionarnos ni dirimir ya de manera positiva o negativa estos problemas teológicos, sino presentarlos de manera sistemática y lo más ordenadamente posible.

### **La personalidad de Iván Karamázov**

Acerca de la personalidad de Iván Karamázov se ha escrito mucho. Quizá la mayor alabanza al respecto proceda de Pareyson para quien Iván «merece representar el espíritu del nihilismo actual más aún que el mismo Nietzsche»<sup>7</sup>. Podemos, por consiguiente, afirmar que caracterizar a un personaje de este tipo es ante todo complejo, pero necesario para dar respuesta a los objetivos que nos hemos planteado. Así pues, antes de continuar, hemos de preguntarnos, ¿quién es Iván Karamázov? ¿Cuál es su pensamiento?

Según se desprende del testimonio de Aliosha, Iván es un «enigma» que el menor de los Karamázov empieza a descifrar a partir de su encuentro en la taberna<sup>8</sup>. Méndez Anchía señala que, a diferencia de sus hermanos de quienes se hace una descripción física,

---

<sup>6</sup> Para un tratamiento más profundo de este aspecto recomendamos la obra del teólogo ortodoxo Paul Evdokimov, *Dostoievski et le problème du mal*, de Éditions de Corlevour de 2014.

<sup>7</sup> Pareyson (2008), pág. 250.

<sup>8</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, págs. 383-384.

Dostoievski destaca su personalidad hermética y un alto nivel de autoconciencia ya desde su infancia<sup>9</sup>. Asimismo, Waegemans señala de Iván su carácter de «pensador y racionalista»<sup>10</sup> y Claudia Larios lo define como nihilista<sup>11</sup>. Por su parte, Natalia Ujánova, lo describe como una «naturaleza complicada y contradictoria» que «llega a negar ateísticamente la religión, se subleva contra la inevitabilidad de los sufrimientos humanos»<sup>12</sup>. En consonancia, Dostoievski se sirvió precisamente del capítulo IV para refutar ciertas acusaciones contra su fe. El escritor afirmaba que sus detractores jamás habían sido capaces de realizar una negación de Dios como la que Iván efectuara:

Esos bellacos se mofan de mí por mi fe en Dios, presuntamente *tosca* y retrógrada. Esos palurdos jamás han sido capaces de soñar una negación de Dios tan radical como la que está expuesta en mi Gran inquisidor y en el capítulo precedente, y a la cual *el libro entero* da la respuesta [...] Su estúpida criatura no ha podido soñar jamás con la violencia de la negación tal como yo la he sufrido<sup>13</sup>.

Como se ve, aunque en cierto arranque de indignación contra la crítica –quizás por eso el tono altivo que se adivina en el extracto–, existen motivos suficientes como para pensar, *a priori*, que Iván Karamázov es ateo. Yendo más allá, el propio Dostoievski justifica su *negación divina radical* apoyándose en uno de los textos que fundamentan el presente estudio. Aunque el nombre de Iván no aparezca explicitado en el mismo, tanto en el capítulo aludido –«La rebelión»– como en el anterior –«Los hermanos traban conocimiento»– sólo intervienen Aliosha y él. En su condición de novicio y dados los testimonios que anteceden a este párrafo, no cabe la menor duda de que esa *negación* con la que la crítica es incapaz siquiera de soñar procede de la boca de Iván Karamázov. De acuerdo con Berdiáev, «Iván Karamázov será la última etapa en el camino de la arbitrariedad y de la *sublevación contra Dios*»<sup>14</sup>. En el capítulo «Los hermanos traban conocimiento», es el propio Iván el que introduce el tema de la existencia de Dios y quien

<sup>9</sup> Méndez Anchía, S. (2005): «Iván Karamázov: héroe-ideólogo», *Espiga*, vol. 6, n.º 12, pág. 69.

<sup>10</sup> Waegemans, E. (2003): *Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande*. Traducción de Santiago Martín y Wim D’Hulster. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, pág. 223.

<sup>11</sup> Larios, C. (2018): «Crítica del racionalismo y del nihilismo en las obras de Dostoievski», *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre 2018), pág. 47. La investigadora usa este epíteto cuando se refiere al Gran Inquisidor como creación «de la mente de Iván Fiódorovich Karamázov, un nihilista».

<sup>12</sup> Ujánova, N. (2011): «Introducción», en: Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 52.

<sup>13</sup> Lauth, R. (2005): *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*. Traducción de Alberto Ciria. Prohom Edicions, Barcelona, pág. 205. La cita textual pertenece a un extracto que usa Reinhard Lauth en su libro y que fecha en 1880.

<sup>14</sup> Berdiáev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Editorial Nuevo Inicio, Granada, pág. 48. Las cursivas son nuestras.

se percata del interés de Aliosha en ese sentido. A tales efectos, se produce el siguiente diálogo:

Nosotros ante todo hemos de resolver los problemas eternos. ¿Por qué me has estado mirando con la expresión de espera en los ojos durante estos tres meses? Pues para llegar a preguntarme: «¿Crees, o no crees?» a eso se han reducido tus miradas durante tres meses, Alexií Fiódorovich, ¿no es cierto?

-Es posible que sea así -se sonrió Aliosha- [...]

-Bueno, dime, ¿con qué quieres empezar? Ordénalo tú mismo; ¿con Dios? ¿Existe Dios, o no existe?

-Con lo que quieras; empieza si prefieres, aunque sea «desde el otro extremo». Ayer ya proclamaste en casa de nuestro padre que Dios no existe<sup>15</sup>.

En este fragmento se adivina, en primer lugar, aquello que Berdiáev denominó «movimiento centrípeto y centrífugo en las novelas de Dostoievski» y que guarda una relación importante con la concepción de Iván como enigma<sup>16</sup>. Iván se presenta como contrapunto de Aliosha. Es el propio Berdiáev quien emplea las palabras *tenebroso* para referirse al primero y *luminoso* para el segundo. El filósofo se percata de que los personajes *tenebrosos* como Iván poseen una naturaleza misteriosa y torturante para quienes les rodean. Constituyen una incógnita que se debe despejar de la ecuación y, en cuanto a que son acertijos porque guardan un secreto, poseen una naturaleza atrayente, *enigmática*, lo que provoca el interés de buena parte de los personajes de la obra, haciendo que «todo se mueva hacia ellos»<sup>17</sup>. Los personajes *luminosos* como Aliosha son, sin embargo, centrífugos en tanto que su movimiento se dirige hacia el resto. Son quienes, provistos de agudeza psicológica, consiguen desentrañar a los demás. En efecto, es Aliosha quien acude a la taberna a entrevistarse con Iván y quien le admite que, para él, es un enigma; sin embargo, es Iván, como si ejerciera el rol de una esfinge, quien lanza el acertijo que atrae a su hermano: «¿Creo, o no creo?». La tímida respuesta de Aliosha sugiere que está en lo cierto.

En segundo lugar, se produce un teórico primer esbozo de las creencias de Iván. Es Aliosha quien, aludiendo a una conversación mantenida en casa de su progenitor,

---

<sup>15</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 390-391. Cuando Aliosha usa la expresión «desde el otro extremo» se refiere a la perspectiva atea sobre la existencia de Dios, expuesta por Iván, para quien el socialismo o el anarquismo trataban las mismas cuestiones eternas, pero «desde el otro extremo».

<sup>16</sup> Berdiáev (2008), pág. 41. Es el propio Berdiáev quien usa la expresión «Iván-enigma» en su obra.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

---

recuerda a su hermano que ya proclamó que Dios no existe<sup>18</sup>. Ante este hecho que Aliosha cree consumado, invita a su hermano a hablar «desde el otro extremo»; es decir, desde el ateísmo, el socialismo y el anarquismo frente al cristianismo ortodoxo que él, en su condición de monje, encarna.

En respuesta a esta percepción, Iván contesta que «ayer, en casa del viejo, de sobremesa, te quise sulfurar» y añade «imagínate que *quizá* también yo admito la existencia de Dios –Iván se echó a reír–; para ti esto resulta inesperado, ¿no?»<sup>19</sup>. Es importante aquí la distinción que comienza a hacer el mediano de los Karamázov. Se ha pasado de la negación de la existencia de Dios a la *posibilidad* de su existencia. *Quizá* Dios existe. No es baladí realizar aquí este breve apunte en tanto que este punto comienza a suscitar algunas dudas sobre la fe de Iván. Prosigamos:

Verás, hermano; en el siglo dieciocho hubo un viejo pecador que afirmaba: si no hubiera Dios, habría que inventarlo, *s'il n'existait pas Dieu il faudrait l'inventer*. Y, en efecto, el hombre ha inventado a Dios. Lo extraño, lo sorprendente no es que Dios exista en verdad; lo asombroso es que semejante idea (la idea de que Dios es necesario) haya podido meterse en la cabeza de un animal tan fiero y maligno como es el hombre<sup>20</sup>.

El «pecador» al que podría referirse Dostoievski es Voltaire, a quien se le atribuye el aforismo en francés y fue especialmente crítico con el ateísmo por su condición de deísta. No en vano, según se desprende de la biografía de Augusto Vidal, Dostoievski se preparó a conciencia para escribir la presente novela, acudiendo a fuentes de diversa índole y soporte<sup>21</sup>. En este caso, Iván reflexiona acerca de la máxima del ilustrado desde una perspectiva, si no ateísta, al menos peculiar. En contraste con esta idea, pero similar y necesaria para realizar una comparativa adecuada, en otro pasaje, en este caso de «La rebelión», Iván comenta a Aliosha que «si el diablo no existe y, por tanto, ha sido creado por el hombre, éste lo ha creado a su imagen y semejanza». Y éste responderá «en este caso, exactamente como a Dios»<sup>22</sup>. En el diálogo con ambos hermanos se llega a la

---

<sup>18</sup> El pasaje al que se alude es el capítulo VIII «Ante la copa de coñac», del libro tercero, titulado *Los lujuriosos*. En la edición de *Los hermanos Karamázov* de Natalia Ujánova (2011), este hecho concreto discurre entre las páginas 256 y 257, cuando Fiódor Pávlovich Karamázov pregunta a sus hijos Iván y Aliosha sobre la existencia de Dios, la inmortalidad y el diablo. Así, por medio del contrapunto dialogístico, se confronta la opinión de ambos hermanos: el de Iván en un sentido negativo y el de Aliosha en uno afirmativo.

<sup>19</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 391. La cursiva es nuestra.

<sup>20</sup> *Ibidem*, págs. 391-392.

<sup>21</sup> Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*. Círculo de Lectores, Barcelona, págs. 111-112

<sup>22</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 397.

---

conclusión de que, si Dios y el diablo no existen como realidades separadas de la concepción humana, hemos sido nosotros quienes hemos creado a estos entes superiores, encarnaciones del bien y del mal, a nuestra imagen y semejanza.

De acuerdo con Correa Cetina, para Nietzsche, Dios y el alma no eran más que entelequias<sup>23</sup>, y para Feuerbach Dios era una proyección de los anhelos humanos, de lo que se deduce que el mismo es creación del hombre<sup>24</sup>, una suerte de *Imago hominis*. A tales efectos, Iván da la vuelta a un argumento deísta para transformarlo en una proclama atea, pero con notables diferencias respecto de ambos filósofos. En efecto, a pesar de considerar a Dios un invento –continuando con la línea de Nietzsche y Feuerbach– la distinción radica en que conceptúa la idea de un Ser Absoluto como una necesaria. En el plano moral, para el mediano de los Karamázov concebir la existencia de Dios no es lo impresionante, sino que ésta, una idea que identifica como *santa*<sup>25</sup>, haya surgido de la mente de un ser tan *cruel* como el hombre. Continúa, sin embargo, Iván Karamázov con su soliloquio:

En cuanto a mí, he decidido no pensar en si es el hombre quien ha creado a Dios o Dios al hombre [...] Por eso declaro que *acepto* directa y simplemente la *existencia de Dios*. He aquí, sin embargo, lo que es necesario señalar: *si* Dios existe y si realmente ha creado la tierra, la ha creado [...] según la geometría euclidiana, pero ha creado la mente del hombre con la sola noción de tres dimensiones espaciales<sup>26</sup>.

El discurso de Iván aquí, sin embargo, es totalmente distinto. Hemos de señalar dos premisas que desarrollaremos más adelante. La primera es una afirmación sobre la existencia de Dios harto concisa: *acepto directa y simplemente la existencia de Dios*. La segunda es la enunciación de la mente del hombre como exclusivamente lógica y euclidiana, con la *sola noción de las tres dimensiones espaciales*. Si bien, posteriormente Iván señala la existencia de Dios mediante una prótasis –lo que vuelve a introducir la posibilidad de existencia, pero no una declaración sin paliativos de su existencia *per se*– más adelante afirmará:

Todas estas cuestiones [la de la existencia de Dios] escapan por completo a la mente creada por el mero concepto de las tres dimensiones. Así, pues, *acepto* a Dios [...]; más aún, *acepto* su

---

<sup>23</sup> Correa Cetina, E. A. (2019): «Nietzsche: entre el nacimiento y la superación de un error», *Sincronía*, Año XXIV, n.º 77, enero-junio 2020, pág. 183.

<sup>24</sup> Piñón Gaytán, J. F. (2014): «Dios como esencia del hombre (Homo homini Deus)». *Andamios*, vol. 11, n.º 24, enero-abril, págs. 193 y 199

<sup>25</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 392.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Las cursivas del texto son nuestras.

---

sabiduría y sus fines [...] creo en el orden, en el sentido de la vida; creo en la armonía eterna [...]; creo en el Verbo que «está en Dios» y que es Dios<sup>27</sup>.

La afirmación aquí de la creencia en Dios por Iván no debería dar lugar a dudas. El segundo de los Karamázov incluso llega a parafrasear el prólogo del Evangelio de Juan<sup>28</sup>; si bien, su afirmación no procede de la fe sino de la razón, lo que le lleva a plantear una posición complicada. Así, la aceptación de Dios no proviene de una experiencia o fe religiosas, sino de una actitud más bien resignada, asumiendo que el entendimiento de ésta queda fuera de los límites de la lógica. De esta forma, según Pegueroles, el racionalismo constriñe la realidad a lo cognoscible por la razón, negando lo que ésta no conoce o es incapaz de conocer. Para Dostoievski, la vida sería un misterio que habría que vivir sin entender para, paradójicamente llegar a entender. «Amar la vida antes que la lógica» dice Aliosha a Iván «y sólo en este caso entenderé también el sentido de la vida<sup>29</sup>». De otra forma –continúa el sacerdote católico–, no se puede comprender con la razón, limitada, *euclidiana*, ni el misterio de la vida ni la amplitud del ser<sup>30</sup>. Y este parece ser el caso de Iván, quien acepta la existencia de Dios, la armonía eterna y el sentido de la vida, pero no alcanza a entenderlos al limitar las mismas a una perspectiva racionalista. En cierto modo, la postura de Iván revela la insuficiencia de la razón para dar respuesta a cuestiones trascendentales. El monólogo de Iván, no obstante, continúa:

Sin embargo, figúrate que, en su resultado final, no admito este mundo de Dios, y aunque sé que existe, no lo acepto de ningún modo. Entiéndeme, no es a Dios quien rechazo, sino al mundo, al mundo creado por Él. Me explicaré: estoy convencido [...] de que los sufrimientos desaparecerán sin dejar huella [...]; de que [...] en el fin del mundo, en el momento de la armonía eterna, se dará y aparecerá algo tan valioso que bastará a todos los corazones para calmar todas las indignaciones, para redimir todos los crímenes de los hombres [...]; será suficiente no sólo para que resulte posible perdonar, sino, además, justificar todo lo que ha sucedido a los hombres. Que sea [...] pero no acepto, ¡ni quiero aceptarlo!, que lleguen a convergir las líneas paralelas<sup>31</sup>.

El presente pasaje es la antesala de la *rebelión* de Iván; pero es, así mismo, una evidencia de hacia dónde encamina Iván su rechazo. De acuerdo con Albert Camus, Iván «no niega,

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, págs. 392-393.

<sup>28</sup> La cita evangélica dice lo siguiente «En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios y la palabra era Dios». Jn 1, 1.

<sup>29</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 386.

<sup>30</sup> Pegueroles, J.: «Ateísmo y fe en Cristo. El problema de la libertad en Dostoyevsky», *Agon. Grupo de Estudios Filosóficos*. Recuperado de [http://agonfilosofia.es/index.php?option=com\\_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=16](http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=16), última vez visto el 10 de mayo de 2021.

<sup>31</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 393.

en modo alguno, la existencia de Dios. Le refuta en nombre de un valor moral»<sup>32</sup>. Iván puede admitir que el sufrimiento desaparecerá y que incluso la sangre derramada encontrará su perdón y justificación y no cierra la puerta a esa posibilidad. Empero, en tanto que es ilógico para el pensamiento euclidiano y tridimensional del hombre, no puede, no *quiere*, aceptar la *convergencia de las líneas paralelas*. En este punto, Iván niega el mundo de Dios y se produce su rebelión metafísica, que procedemos a exponer.

### **¿Es posible amar al prójimo?**

El capítulo «La rebelión» se inicia con una crítica hacia el amor al prójimo<sup>33</sup>, lo que en el cristianismo supone la negación de toda su base social<sup>34</sup>. En efecto, en el Evangelio de San Mateo, se explicita que «toda la Ley y los Profetas» se fundamentan en el amor a Dios y al prójimo. Los de Marcos y Lucas, en la misma línea, apoyan las palabras de Cristo en citas del Deuteronomio y del Levítico, y en Marcos se alude a él como el segundo mandamiento más importante tras el amor a Dios. Asimismo, en la *Primera Carta a los Corintios*, además de describir el concepto de amor cristiano, alude a la importancia del mismo y señala su carácter eterno y una grandeza incluso superior a la de la fe y la esperanza. En efecto, el texto señala que pueden poseerse todos los dones del mundo, pero que sin amor la humanidad está vacía<sup>35</sup>. El amor, pues, regula las relaciones humanas y de la Humanidad con Dios, cuya institución principal sería la Iglesia. Cuando Iván rechaza el amor al prójimo, rechaza, a su vez, estas interrelaciones ontológicas y sólo admite la posibilidad de amar al prójimo «de manera abstracta [...] e incluso cabe amarle de lejos; pero de cerca, casi nunca», lo que coincide con una premisa inicial donde el mismo Iván comenta que «quizá podamos amar sólo a quienes están distantes»<sup>36</sup>.

Los argumentos de Iván no son meras especulaciones irracionales, sino que se basan en testimonios como la leyenda de *Julián el Misericordioso*, cuya lectura resulta a Iván totalmente inverosímil. En efecto, el segundo de los Karamázov, tras referir someramente la narración a Aliosha, acaba declarando que la acción del santo vino motivada por un «arranque de atormentadora falsedad, por un amor que le impuso el *deber*»<sup>37</sup>. Se deduce

---

<sup>32</sup> Camus (1978): *El hombre rebelde*, págs. 55-56.

<sup>33</sup> «Nunca he podido comprender cómo es posible amar al prójimo. Es precisamente a nuestro prójimo a quien es imposible amar». Cita de Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 394.

<sup>34</sup> Mt 22, 37-40; Mc 22, 29-31; Lc 10, 27. Ambos textos citan Dt 6, 4-5 y Lev 19, 18.

<sup>35</sup> 1 Cor 13, 1-13.

<sup>36</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, págs. 394-395.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pág. 394. La cursiva es nuestra. En la edición de Natalia Ujánova, la leyenda de *Julián el Misericordioso* aparece como *Juan el Misericordioso*, pero en una nota al pie aclara que Dostoievski se

que para Iván el acto de dar calor al mendigo no procede de un amor real a un semejante, sino que es un imperativo moral religioso el que lleva al santo a acometer dicha actividad. En cualquier caso, Iván desea resaltar la hipocresía resultante entre el amor cristiano y el bien como imperativo.

En la tesis de Iván, donde san Julián obraría, no desde el amor al prójimo, sino desde la *imposición del deber* cristiano, del *deber* religioso, el acto de dar calor estaría totalmente desprovisto de bondad verdadera y toda libertad fundada en el amor al prójimo. Por supuesto, Aliosha responderá tímidamente a estas conjeturas mediante una reivindicación del amor en la humanidad «semejante al amor de Cristo». Pero también responde Iván: «A mi modo de ver, el amor de Cristo por el hombre es una especie de milagro imposible en la tierra. Ciertamente, Él era Dios, pero nosotros no lo somos»<sup>38</sup>.

Iván contrapone aquí la figura del hombre con la del Dios-hombre y el amor de éste hacia la humanidad. El amor y la moral de Cristo, en tanto que Dios, es perfecto<sup>39</sup> y ahí radica la diferencia para con el ser humano, *Imago Dei*, pero imperfecto, limitado y finito. Iván evidencia estas distinciones asumiendo la divinidad de Cristo, que no puede equipararse al amor que pueda desarrollar la humanidad, ni siquiera en la figura de los santos. A tales efectos, el ser humano aparece como una versión incompleta de Cristo, que llegará a su plenitud cuando alcance la perfección moral<sup>40</sup>. Pero para Iván esto es una utopía, una entelequia puesto que un amor tan puro como el que tuvo Cristo es imposible de encontrar en la humanidad, precisamente por su imperfección. Es un *milagro* y en tanto que milagro lo entiende como un hecho singular, extraordinario, ajeno a la esfera humana.

Esta crítica del amor al prójimo se completa con la del sufrimiento:

Supongamos, por ejemplo, que yo sufro mucho; otro, por ser otro y no ser yo, no podrá saber nunca hasta qué punto sufro; además, raras veces el hombre está dispuesto a reconocer que otro es un mártir [...]. Añade a eso que hay sufrimientos y sufrimientos: un sufrimiento que me humille, el hambre, digamos, no será obstáculo para que se me acerque un bienhechor; pero no

---

refería al texto homónimo de Flaubert que fue traducido en 1877 por Turguénev para *El mensajero de Europa*. Dostoievski, probablemente, confundió los nombres.

<sup>38</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 395.

<sup>39</sup> Díaz Márquez, M. (2017): «El cristianismo de F. M. Dostoievski y su correspondencia con la experiencia del amor en Ignacio de Loyola», *Pensamiento*, vol. 73, n.º 276, pág. 687.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág. 688

---

bien el sufrimiento es un poco más elevado, si es, digamos, por una idea, ya cambia la situación y en casos muy raros lo reconocerán<sup>41</sup>.

Iván usa los propios límites de la emocionalidad, de la empatía para con el sufrimiento ajeno, no sólo por ausencia de una comprensión total de lo que acontece en el otro, sino por la distinción entre sufrimientos. En efecto, a un sufrimiento material como el hambre que, además, como bien señala Iván, *humilla*, establece una diferencia de clase entre el bienhechor y el hambriento. El hambre es una carencia y como tal supone que es una necesidad que debe ser cubierta y evidencia una relación de poder vertical. En efecto, es el bienhechor el que, desde una posición material ventajosa, accede a satisfacer esta necesidad ajena por medio de la caridad que es, asimismo, una de las virtudes teologales<sup>42</sup>. No sucede lo mismo con el sufrimiento espiritual, fruto de las ideas, de una «elevación», que a veces resulta incomprensible para el ser humano y la verticalidad se vuelve difusa porque la necesidad del ser humano no procede de una carencia material, sino que funda su sufrimiento en un problema interno. Y es mucho menos dificultoso para el ser humano ser caritativo dando un mendrugo de pan que palie el hambre que siendo solidario en la idea ajena que, a menudo, nos resulta incomprensible y puede llevarnos al alejamiento del prójimo. Iván desarrolla algo más este pensamiento del sufrimiento material:

Los mendigos, sobre todo los de alma noble, no deberían mostrarse nunca al exterior, deberían pedir limosna a través de los periódicos [...]. Si todo sucediera como en el teatro, como en los ballets, donde los mendigos, cuando salen, piden limosna vistiendo harapos de seda y encajes rotos, danzando graciosamente, aún se les podría admirar. Se los podría admirar, pero no amar<sup>43</sup>.

Es importante la idea que desarrolla aquí y que se vincula directamente con el ocultamiento del prójimo para amarlo. «Es necesario que un hombre se esconda para que podamos amarle, pero no bien nos muestra su faz, se acabó el amor», dice Iván tras exponer su crítica a la leyenda de *Julián el Misericordioso*. De lo contrario, el ser humano

---

<sup>41</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 395.

<sup>42</sup> Al respecto, además de estar vinculado al amor al prójimo en cuanto a que existe un sentimiento de empatía que impulsa a las personas a querer aliviar el sufrimiento de los más necesitados, en Mt 25, 34-46 se dice: «entonces el rey dirá a los de su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui emigrante y me acogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, preso y fuisteis a verme”.

Entonces los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos emigrante y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?”.

El rey les dirá: “Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis”».

<sup>43</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 395.

no puede admitir el martirio en su semejante porque «despido mal olor o tengo cara de bobo o por haberle dado un pisotón alguna vez»<sup>44</sup>. El ocultamiento conlleva una imagen idealizada como la de los mendigos danzantes. No es posible ver el rostro ajeno ni aquellas características que podrían provocar rechazo. Pero, igualmente, señala Iván que, aun bailando en teatros, estos mendigos pueden llegar a ser dignos de admiración, pero jamás de amor.

### **El sufrimiento humano: el problema del mal y la omnipotencia**

El sufrimiento antes expuesto sirve a Iván como hilo conductor de su rebelión metafísica, lo que en cierta medida supone cuestionarse el problema del mal desde un punto de vista teológico. Si anteriormente Iván realizaba una crítica sobre la imposibilidad de amar al prójimo y ello suponía un cuestionamiento de las bases sociales y doctrinales cristianas, el sufrimiento, y en especial el de los niños, traerá aparejada una crítica diferente, pero esta vez contra dos de los atributos de Dios: la bondad y la omnipotencia. Y, sin embargo, ¿por qué debería detenerse Iván Karamázov a hablar del sufrimiento de los niños? En primer lugar, si Iván veía imposible amar al prójimo, no tendrá la misma sensación con los niños a quienes «se les puede amar incluso de cerca, incluso sucios, hasta feos (a mí me parece, sin embargo, que los niños nunca son feos)»<sup>45</sup>.

Según Díaz Márquez, Dostoievski encontraría en los niños una vía para llegar al conocimiento de Dios a causa de su misma inocencia y porque, en su pureza, se acercarían al ser humano en su estado primigenio<sup>46</sup> antes de que Adán y Eva mordieran la manzana y conocieran el pecado. Los propios Evangelios dan cuenta del enorme peso que Cristo otorgaba a la infancia como vía para acceder al Reino de los Cielos<sup>47</sup>. En segundo lugar, porque:

Los adultos [...] aparte de ser repugnantes [...] han comido la manzana y han entrado en el conocimiento del bien y del mal, y se han hecho «semejantes a Dios» [...]. En cambio, los niños no han comido nada y no son culpables de nada. [...] Los niños, mientras lo son, hasta los siete

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, pág. 394.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pág. 396.

<sup>46</sup> Díaz Márquez, M. & Garay Suárez-Llanos, J. F. (Dir. Tes.) (2011): *Fiódor Mijáilovich Dostoievski: existencia, sociedad y verdad* (tesis doctoral): Universidad de Sevilla, Sevilla, pág. 272.

<sup>47</sup> Podemos citar al respecto las palabras de Mt 19, 14, donde Jesús dice «dejad que los niños se acerquen a mí y no se lo impidáis, porque de los que son como ellos es el Reino de los Cielos», o las de Mc 10, 15, que además apostilla «os aseguro que el que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él».

años, por ejemplo, se encuentran enormemente distantes de las personas, como si se tratara de un ser distinto, de otra naturaleza<sup>48</sup>.

Iván contrapone en este párrafo –seguirá con su exposición posteriormente– la pureza infantil frente a la corrupción de los adultos quienes ya han comido la manzana, lo que implica, necesariamente, que han trabado conocimiento del bien y del mal. La implicancia filosófico-teológica la introduce perfectamente Berdiáev, quien se percata de que la libertad genuina debe admitir ambas elecciones en el corazón humano<sup>49</sup>. Para que la libertad exista debe haber, primeramente, la posibilidad de elección, que Dostoievski asume como la libertad para elegir entre el bien o el mal desde una perspectiva cristiana, proporcionando a la misma una dimensión ética. Esto significa, nada más y nada menos, que un ser humano adulto sin retrasos madurativos en su proceso psicoevolutivo es capaz de mostrar autonomía y decidir por sí mismo, lo que implica, necesariamente, y desde el pensamiento dostoievskiano, que sus acciones estarán fundadas en el bien o en el mal, entendidos como fenómenos complejos. La ética aplicada a la libertad, y más concretamente la ética cristiana –lo que lleva aparejada la libertad en el bien sólo cuando ésta se escoge– tal y como ha quedado expuesto por Berdiáev, reviste de dignidad al ser humano<sup>50</sup>; pero también le otorga la responsabilidad de elegir hacia qué lado inclina la balanza. Y ello se traduce en la posibilidad de obrar con amor y compasión infinitas hacia el prójimo, pero también en la de provocar, conscientemente, el sufrimiento ajeno.

Iván Karamázov presupone que un niño no posee esa capacidad de elección y que, en su estadio prístino de su inocencia, similar al de Adán y Eva antes de morder la manzana, no puede conocer el bien o el mal más que heterónomamente. No obstante, las investigaciones de Kohlberg<sup>51</sup> establecen una serie de niveles y estadios de desarrollo moral, donde sólo en su nivel preconventional encontramos una moralidad heterónoma, pero basada en el miedo al castigo, coincidiendo con un punto de vista egocéntrico. La visión de Kohlberg chocaría con la visión cristiana de la infancia al presuponer que los niños también saben qué está bien y qué está mal al llegar a ciertos estadios de desarrollo. Dostoievski también pareció percatarse de este hecho, puesto que en palabras de

---

<sup>48</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 396.

<sup>49</sup> Berdiáev (2008): *El espíritu de Dostoyevski*, págs. 69-70

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Para ello, recomendamos el estudio de Yañez Canal, J. (2019): «Lawrence Kohlberg y la psicología moral: trayectoria y variaciones conceptuales», *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*, vol. 12, n.º 3, págs. 33-42.

Giménez-Salinas<sup>52</sup>, el escritor ruso adivinó que la infancia también era susceptible de corromperse. Sería la dulzura y vulnerabilidad de estos pequeños lo que llevó a Dostoievski a adherirse a la exaltación cristiana de la infancia, compartiendo Iván, en buena medida, este pensamiento, quien agrega:

Si también sufren horrorosamente en la tierra [los niños] se debe, claro está, a sus padres; son castigados por sus padres, que se han comido la manzana; ahora bien, éste es un razonamiento de otro mundo; al corazón del hombre, aquí, en la tierra, le resulta incomprensible. Un inocente no debe sufrir por otro, ¡y menos semejante inocente!<sup>53</sup>

Para Iván, el sufrimiento de los niños es fruto de la solidaridad en la culpa paterna, que ya han pecado y, en consecuencia, los niños deben purgar también los pecados de sus progenitores. Sin embargo, este razonamiento no es válido para una mente euclidiana. A Iván le resulta «incomprensible» el sufrimiento de los inocentes y menos si éstos son los niños. De ello resulta una primera crítica, o al menos un cuestionamiento, de la culpa solidaria, concepto que, según Pareyson, sería fruto de una conciencia humana universal, donde cada uno es culpable individualmente de sus propios actos, pero también solidario en las culpas ajenas. Ello implicaría, necesariamente, que el ser humano es también responsable de todos los pecados no cometidos<sup>54</sup>. En contraposición, Iván no puede asumir semejante idea porque le resulta injusta que alguien, un inocente, deba sufrir por otra persona. Pero esta posición introduce ya una problemática teológica de amplio calado que también afectó a la postura de Dostoievski y que Lauth enuncia como *la postura de Job*<sup>55</sup>. El problema de Job se relaciona con los padecimientos de los justos y los inocentes; no obstante, también entronca con el problema del mal, la bondad y la omnipotencia divinas. Así pues, según Lewis:

Si Dios fuese *bueno*, Él desearía hacer perfectamente *felices* a sus criaturas, y si Dios fuera todopoderoso, podría hacerlo si lo deseara. Pero sus criaturas *no* son felices. Por lo tanto, Dios carece ya de bondad, o poder o ambas<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Giménez-Salinas, C. (2011): «El sufrimiento y la condición humana en F. M. Dostoievski y L. Pareyson», *Pensamiento y Cultura*, vol. 14, n.º 1, junio, pág. 99.

<sup>53</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 396.

<sup>54</sup> Pareyson (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 123.

<sup>55</sup> Lauth (2005): *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, págs. 139-140.

<sup>56</sup> Lewis, C.S. (2016): *The Problem of Pain*. Samizdat University Press, Québec, pág. 11. Recuperado de [http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/philo/PDFs/ProblemofPain\\_CSL.pdf](http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/philo/PDFs/ProblemofPain_CSL.pdf) última vez visto el 23 de mayo de 2021. Las cursivas son nuestras.

El problema del mal se une directamente con el del sufrimiento y en este punto Iván Karamázov realiza una exposición detallada de casos de niños *fieramente* maltratados o asesinados tanto en Rusia como en el extranjero y de diversa extracción social<sup>57</sup>. Señalamos el adverbio «fieramente» porque el mismo Iván considera injusto que se equiparen las fieras al hombre en tanto que este último puede llegar a disfrutar con el sufrimiento ajeno conscientemente infligido. Mientras un carnívoro mataría a su presa y se la comería, lo que en términos biologicistas forma parte del instinto de supervivencia, el ser humano puede llegar a torturar «sádicamente hasta a los niños» y desarrollar para ello un talento «artística y refinadamente cruel»<sup>58</sup>. En efecto, además del sufrimiento infantil, Iván recuerda un poema de Nekrásov donde un *mujik* azota a un caballo en los ojos hasta que logra tirar de una carreta cargada<sup>59</sup>.

Para Pareyson, este sufrimiento también se liga al sufrimiento inútil que es común en niños y animales. Aunque Dostoievski no trata tan pormenorizadamente este último caso, le sirve, según el filósofo italiano, para desaprobando la crueldad humana, que es más dura con los que son más sumisos<sup>60</sup>.

Retornando al sufrimiento infantil, la exposición de Iván sobre estos casos no es ni mucho menos arbitraria ni procede de la imaginación, sino que se basan en datos empíricos, anécdotas y noticias que podrían haber sucedido en realidad<sup>61</sup>. En efecto, el primer dato que ofrece Iván a Aliosha antes de iniciar su narración sobre las fechorías que cometían turcos y circasianos contra los niños, es que un búlgaro le transmitió estas noticias en Moscú. Asimismo, antes de referirse al resto de anécdotas, Iván confiesa ser un coleccionista de estas noticias, que adquiere «de donde se tercia»<sup>62</sup>. Este hecho supone la construcción de un corpus argumentativo que hace las veces de fundamento que le lleva no sólo a evidenciar la incomprensibilidad del sufrimiento, sino que existe una

---

<sup>57</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, págs. 396-403.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pág. 397.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pág. 400.

<sup>60</sup> Pareyson (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 245.

<sup>61</sup> Según nos relata Augusto Vidal en su biografía sobre Dostoievski, el punto culminante de su novela estaría en el actual capítulo y en el del *Gran inquisidor*. Al respecto, además de la ardua preparación intelectual, Vidal recoge unas palabras que Dostoievski envió al director de *El mensajero ruso*: «todo lo que mi personaje dice en el texto que le he enviado se basa en la realidad. Todas las anécdotas acerca de los niños han ocurrido, han sido publicadas en la prensa y puedo decir dónde; no hay nada inventado por mí». Vidal apostilla que, si bien no hay nada inventado, sí que todo está reelaborado. Vidal (1990): *Dostoyevski*, págs. 111-112.

<sup>62</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, págs. 397, 398 y 402.

---

incongruencia entre la bondad y la omnipotencia divinas con la existencia del mal en la tierra. Concluye Iván su penúltimo relato con las siguientes cuestiones:

¿Te imaginas al pequeño ser, incapaz de comprender aún lo que pasa, dándose golpes a su lacerado pecho con sus puñitos, en un lugar vil, oscuro y helado, llorando con lágrimas de sangre, sin malicia y humildes, pidiendo al «Dios de los niños» que la defienda? ¿Eres capaz de comprender este absurdo, amigo y hermano mío, tú, humilde novicio del Señor, eres capaz de comprender por qué es necesaria y por qué ha sido creada tal absurdidad? [...] ¿Para qué conocer este diabólico bien y este mal, si cuestan tan caro? Todo el conocimiento no vale, así, esas lagrimitas infantiles dirigidas al «Dios de los niños»<sup>63</sup>.

Aunque racionalista, Iván lanza una pregunta totalmente cargada de emotividad y sentimiento. Para Iván el sufrimiento de los niños carece por completo de sentido y le resulta demasiado caro como para aceptar este tipo de sufrimiento. Los niños, aunque provistos de conciencia, padecen lo que Pareyson llamó sufrimiento inútil, donde quien lo padece, ya por exceso de dolor o por incapacidad, ni puede purificarse, ni redimirse, ni madurar interiormente<sup>64</sup>. El silencio del «Dios de los niños» se vuelve insoportable para Iván y es un eco de la impotencia-inacción divina ante semejante hecho. Porque, al fin y al cabo, si una criatura desamparada eleva una petición a Dios, una súplica, y éste no responde, se deduce de esto que Dios querría auxiliarla, pero no puede; que Dios podría actuar, pero no querría; o bien, que ni querría ni podría. De todo esto se deduce que Dios podría ser omnipotente, pero no bondadoso; bondadoso, pero no omnipotente; y ni omnipotente ni bondadoso, lo que abre la posibilidad de su inexistencia.

De acuerdo con Giménez-Salinas, Iván se rebela porque el sufrimiento de los inocentes no tiene sentido para él, le resulta totalmente absurdo y no se puede pedir a la Humanidad que albergue fe en la absurdidad<sup>65</sup>. El carácter lógico de Iván le lleva a querer buscar una respuesta coherente y racional a esta cuestión; empero se muestra incapaz de lograrlo porque ello no es humanamente posible. La problemática del dolor en el mundo no es sólo de materia teológica, no es sólo un escollo para la elaboración de una teodicea coherente. Si el mal, el dolor y el sufrimiento existen en la tierra, ponen en entredicho la bondad y la omnipotencia de Dios; pero también desde el amplio abanico de las ciencias sociales se ha abordado este tema sin obtener una respuesta totalmente clara. Con Dios o

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pág. 402.

<sup>64</sup> Pareyson (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 242.

<sup>65</sup> Giménez-Salinas (2011): «El sufrimiento y la condición humana en F. M. Dostoievski y L. Pareyson», págs. 98-99.

---

sin Dios, justificar o buscar una respuesta lógica al problema del mal en el mundo continúa siendo, hoy en día, una tarea compleja.

### **El problema de la armonía futura: la bondad y justicia divinas**

El sufrimiento es también el hilo conductor que nos lleva al siguiente problema teológico. Tras contar la última anécdota, donde un general ordena despedazar a un niño de ocho años con sus perros ante la mirada de su madre, Iván pregunta a Aliosha: «¿Qué se merecía? ¿No habría que fusilarlo? Para dar satisfacción al sentimiento moral, ¿no habría que fusilarlo?»<sup>66</sup>. Aliosha responde afirmativamente, lo que lleva a Iván a seguir con su exposición, reflexionando nuevamente sobre el dolor y la culpabilidad humana. Sobre ésta, comenta que

Según mi lamentable entendimiento, terreno y euclidiano, lo único que sé es que el dolor existe y no hay culpables [...] pero esto no es más que un absurdo euclidiano, yo lo sé y no puedo estar de acuerdo en vivir ateniéndome a él [...] Lo que necesito yo es que se castigue [...]. Y que el castigo se aplique no en el infinito [...], sino aquí, en la tierra, y que yo mismo lo vea<sup>67</sup>.

En este pasaje –y en los que le suceden– Iván comienza una rebelión contra el absurdo que le supone la ausencia de culpables y la necesidad del castigo terreno. La rebelión de Iván comienza a tomar forma tras una exposición detallada del problema del mal en el mundo, a la cual, ahora sumamos una nueva cuestión de fondo que, con el transcurrir de su exposición, se transformará en una cuestión teológica sobre la justicia divina y la armonía eterna. Para Iván lo importante es la existencia de un castigo terreno para quien provoca semejantes sufrimientos; pero, más allá de esta apreciación, y de acuerdo con Albert Camus, observamos que Iván Karamázov, poco a poco, va tomando partido por la Humanidad –y más concretamente, por los niños– y sustituye a Dios por el concepto de justicia<sup>68</sup>.

Iván admite su fe y su anhelo en la reconciliación humana, e incluso que existe una solidaridad de los hombres en el pecado y en el castigo; sin embargo, expresa su rechazo frontal a la eterna armonía si para ello los niños han de pagar con su sufrimiento. Para Iván no es válido que estos pequeños se solidaricen en la culpa con sus padres o que crezcan y, por ende, se transformen en adultos. Iván admite que, llegada la hora de la eterna armonía, él mismo entenderá todo; pero *no quiere* hacerlo. Iván expresa su rechazo,

---

<sup>66</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 403.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pág. 404.

<sup>68</sup> Camus (1978): *El hombre rebelde*, págs. 55.

---

consciente y voluntario y afirma que «la armonía suprema no vale las lágrimas ni de aquella sola niña atormentada»<sup>69</sup>.

Iván encarna la refutación de la omniculturalidad humana, no por medio de la ausencia del perdón universal, a la que se adhiere, sino por medio de la incompatibilidad entre armonía eterna y sufrimiento inútil porque este último quedaría sin redención terrena<sup>70</sup>. Las lágrimas de esa niña, ni de las de ningún otro, han quedado expiadas, por lo que el perdón universal con ellos y el logro de la armonía eterna no son posibles porque no habría justicia.

La justicia se liga inexorablemente, para Iván, a una verdad inaceptable en tanto que los niños participan de ella, la completan con «la suma de sufrimientos necesaria para comprar la verdad». No obstante, «yo afirmo de antemano que la verdad entera no vale semejante precio»<sup>71</sup>. De acuerdo con Albert Camus, Iván acepta la existencia de esta verdad, pero se revuelve contra ella porque le resulta injusta<sup>72</sup>. La suma de sufrimientos para llegar a la armonía eterna resulta insoportable para Iván; pero además expone con cierta amargura la contradicción que habita entre esta armonía y la justicia divinas. Su razonamiento es el siguiente:

Esas lágrimas no han sido expiadas. Han de serlo; de lo contrario no puede haber armonía. Pero, ¿cómo quieres expiarlas? ¿Acaso es posible? ¿Acaso por el castigo futuro? Pero ¿de qué me sirve el castigo, de qué me sirve el infierno para los verdugos, qué puede rectificar el infierno cuando aquéllos han sido ya torturados? Y qué armonía puede haber si existe el infierno<sup>73</sup>.

Según lo expuesto, hay, para Iván, una clara contradicción entre la expiación de las penas en el castigo futuro y en la existencia de la armonía. No puede existir infierno si debe haber una armonía futura; de nada sirve la existencia del infierno para los torturadores de los niños puesto que la posibilidad de rectificación queda automáticamente anulada. En el infierno, el sufrimiento se vuelve inútil: no se purgan los pecados, no hay una posibilidad de remisión, sino que se *paga* eternamente por ellos. Empero, la existencia de una salvación universal en virtud de la solidaridad en el pecado –solidaridad que también *pagan* los inocentes y los niños– deja abierta la cuestión de la expiación de las lágrimas.

---

<sup>69</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, págs. 404-406.

<sup>70</sup> Pareyson (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, págs. 256-257.

<sup>71</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 406.

<sup>72</sup> Camus (1978): *El hombre rebelde*, pág. 57.

<sup>73</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 406.

De acuerdo con Anastasia Gácheva, quien ha estudiado ampliamente la cuestión de la apocatástasis en Dostoievski, la salvación se daría, en la teología rusa, gracias a la bondad infinita de Dios y el amor humano universal<sup>74</sup>. Sin embargo, la idea de Juicio Final existe en la teología rusa y ésta entra en contradicción con la imagen de Cristo –que es Dios para el cristianismo– y el concepto historiosófico-religioso de «trabajo de salvación»<sup>75</sup> en tanto que se da una división entre salvados y condenados.

Iván revela, precisamente, esta contradicción: si Dios es justo, no puede existir una salvación universal, una armonía eterna, puesto que las lágrimas de los niños deben ser expiadas en el infierno, por lo que no podría ser misericordioso. Sin embargo, si Dios es bondadoso, misericordioso, la salvación universal estaría abierta a todo el mundo, sin distinción de sus obras, por lo que las lágrimas de los niños no pueden ser expiadas. Por ende, Dios es, o bien justo, o bien misericordioso, pero no podría poseer ambos atributos a la vez. Es por esta razón que Iván, tras preguntar si alguien tiene derecho a perdonar, acaba rechazando de pleno la armonía. Tan cara le supone a Iván la inmortalidad, el Paraíso, que:

No es para nuestro bolsillo pagar tanto por la entrada. Me apresuro, pues, a devolver mi billete de entrada. Y si soy un hombre honrado, tengo la obligación de devolverlo cuanto antes [...] No es que no admita a Dios, Aliosha; me limito a devolver respetuosamente el billete<sup>76</sup>.

En este punto, Iván Karamázov consigna su rebelión metafísica. Empero, su rebelión no se fundamenta en el amoralismo, sino todo lo contrario: tal y como lo expresa Reinhard Lauth, la sublevación humana –y más concretamente la de Iván– procede del querer moral<sup>77</sup>. Iván se subleva porque *anhela* el bien y busca un sentido y se subleva contra el mal que, para él, es permitido por un Dios al que admite, pero rechaza su mundo porque está impregnado de sufrimiento. Así pues, según señala Tugán-Baranovksi, si se cree en Dios y en el bien absoluto, se debe rechazar al mundo porque hay una incongruencia entre la voluntad divina y el mal. E Iván, que en teoría cree, no puede por menos que admitir a

---

<sup>74</sup> Gácheva, A. (2018): «La filosofía de la historia y la escatología de Dostoievski en el contexto del pensamiento religioso-filosófico de fines del siglo XIX y principios del XX, *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre), pág. 42.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pág. 38.

<sup>76</sup> Dostoievski (2011): *Los hermanos Karamázov*, pág. 406.

<sup>77</sup> Lauth (2005): *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, pág. 36.

Dios, pero no la maldad terrestre que se escenifica por medio del sufrimiento inocente, lo que conllevaría una aporía: rechazar al mundo es, asimismo, un rechazo a Dios<sup>78</sup>.

Unos postulados similares encontramos en Albert Camus, para quien Iván sería un moralista que encarna el rechazo a una salvación solitaria. De acuerdo con el filósofo franco-argelino, Iván rechaza la salvación por solidaridad con los condenados puesto que el sufrimiento continuará y al ser imposible una salvación colectiva para quien sufre por verdadera compasión, Iván Karamázov no puede por menos que devolver su billete a los Jardines del Edén<sup>79</sup>. De un modo muy similar se expresó Carlos Gómez<sup>80</sup>, para quien Iván encarnaría ese ateísmo de protesta cuya motivación ética lleva a negar la existencia de Dios, precisamente por la incoherencia entre la coexistencia de una vida llena de sufrimiento y un ser bondadoso y omnipotente. De esta forma, el mediano de los Karamázov certifica su rechazo a la inmortalidad, pero también al mal en el mundo y al silencio de Dios, cuya inacción contra los sufrimientos de los inocentes causa tanto el cuestionamiento de sus atributos como una enérgica protesta.

### **Conclusión**

La personalidad que Iván va revelando de un modo, se diría, confesional a su hermano aparece descrita casi en detalle en «Los hermanos traban conocimiento». A lo largo del texto, se han podido identificar elementos que concordaban con otros estudios precedentes sobre el carácter de Iván Karamázov. Los rasgos racionalistas y/o euclidianos concuerdan tanto con su protesta, enérgica pero lógica, que se trasluce en el rechazo al mundo de Dios como en la teórica aceptación de un Ser Trascendente. No obstante, esta admisión de Dios no es fruto de la fe o experiencias religiosas, sino una especie de resignación, puesto que esta idea quedaría fuera del entendimiento euclidiano. La posibilidad tanto de la existencia como de la inexistencia divinas son vanos que Iván traspasa constantemente si tenemos en cuenta la forma en la que expresa el sentido de su creencia, lo que casaría notablemente con el carácter contradictorio del que nos hablaba Ujánova.

---

<sup>78</sup> Tugán-Baranovski, M. I. (2018): «Tres grandes problemas éticos. La cosmovisión moral de Dostoievski», *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre), págs. 182-183.

<sup>79</sup> Camus (1978): *El hombre rebelde*, pág. 57.

<sup>80</sup> Gómez, C. (1986): «Imagen de Dios y ética: del ateísmo de protesta (Dostoievski) a la nostalgia por lo totalmente otro (Horkheimer)», *Proyección*, 33, págs. 133-134.

El rechazo al mundo de Dios, que no a Dios, en palabras del personaje, conectan con «La rebelión» en tanto que aparece, por primera vez, el sufrimiento como hilo conductor de la rebelión metafísica de Iván, aunque Carlos Gómez lo considera como un ateísmo de protesta. El sufrimiento humano le lleva a hacerse varias cuestiones que ponen en evidencia algunas problemáticas relacionadas con la fe cristiana. Así, Iván comienza rechazando la posibilidad de amar al prójimo, base doctrinal y social del cristianismo, y usa tanto el relato tanto de *Julián el Misericordioso* como los diferentes tipos de sufrimientos humanos para fundamentar su crítica. Para él, amar al hombre no es posible, y considera que las acciones de Julián fueron fruto de un imperativo moral y no de un auténtico amor al prójimo, de la misma forma que existe el rechazo en función del sufrimiento. Para Iván, sin embargo, este amor sólo pudo provenir de Cristo, quien era Dios, considerándolo, por ende, como un hecho extraordinario y sin posibilidad de réplica entre humanos.

La desgarradora colección del sufrimiento de los niños, seres dignos de ser amados según Iván, le llevan a presentar su verdadero rechazo al mundo de Dios, donde, además, evidencia una serie de aporías. La primera de todas ellas, tras el amor cristiano, proviene de la duda acerca de la bondad y omnipotencia divinas, donde el sufrimiento infantil, en tanto que seres puros –acercándose mucho a la exaltación cristiana de la infancia– no puede cimentar la futura armonía. A Iván le resulta inconcebible que estos pequeños deban solidarizarse con las culpas de sus progenitores, introduciendo el problema de Job. De esta forma, se concluye que hay una falla entre un Dios omnipotente y bueno, puesto que, de ser así no permitiría que los niños que le suplican padeciesen semejantes tormentos, máxime cuando Dostoievski conceptuó que estos pequeños eran una vía para llegar a Cristo.

Finalmente, el problema de la armonía futura, la salvación universal tras la solidaridad en el pecado pone en entredicho que la misericordia y la bondad divinas puedan ser complementarias a la justicia y el castigo. Para Iván, necesitado de un castigo terreno para quienes causan el sufrimiento de los niños de manera cruel y deliberada, porque las lágrimas de los inocentes deben ser expiadas. Iván no desea que esa purga suceda tras la muerte porque entonces no cabría posibilidad de una armonía futura: el infierno no concuerda con su programa puesto que allí el sufrimiento no regenera, no restaura a la persona, sino que se padece cruelmente y por toda la eternidad. Si esto

sucede, no puede existir una armonía futura puesto que existen aún entes sufrientes. Por otro lado, si no existe la posibilidad de que se expíen las lágrimas de los niños, no existe justicia divina puesto que no hay castigo para quienes han provocado tamaño escándalo. De esta forma, Iván coloca a la justicia por encima de Dios y acaba consumando su rebelión metafísica, que emana realmente de una sed moral. De ahí que el mediano de los Karamázov termine por rechazar el mundo de Dios, lo que puede llevar a cuestionarnos si también se subleva contra Dios y de aquello que Gómez conceptuó como un ateísmo de protesta, idea que concuerda con la rebelión metafísica que expusiera Camus.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Dostoievski

Dostoievski, F. M. (2011): *Los hermanos Karamázov*. Edición de Natalia Ujánova, traducción y notas de Augusto Vidal, revisión de José María Bravo. Cátedra, Barcelona.

### Citas bíblicas

Las citas bíblicas que se citan en el artículo están directamente extraídas de VV.AA. (2006): *Nuevo Testamento*. Revisión exegética del texto por Pedro I. Fraile Yécora. Revisión literaria por Ezequiel Varona. San Pablo, Madrid.

### Obras consultadas

Berdiáev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Editorial Nuevo Inicio, Granada.

Camus, A. (1978): *El hombre rebelde*. Editorial Losada S.A., Buenos Aires.

Correa Cetina, E. A. (2019): «Nietzsche: entre el nacimiento y la superación de un error», *Sincronía*, Año XXIV, n.º 77, enero-junio 2020, págs. 181-204.

Díaz Márquez, M. (2017): «El cristianismo de F. M. Dostoievski y su correspondencia con la experiencia del amor en Ignacio de Loyola», *Pensamiento*, vol. 73, n.º 276, págs. 673-691.

---

Díaz Márquez, M. & Garay Suárez-Llanos, J. F. (Dir. Tes.) (2011): *Fiódor Mijáilovich Dostoievski: existencia, sociedad y verdad*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, Sevilla.

Evdokimov, P. (2014): *Dostoïevski et le problème du mal*, Éditions de Corlevour, París.

Gácheva, A. (2018): «La filosofía de la historia y la escatología de Dostoievski en el contexto del pensamiento religioso-filosófico de fines del siglo XIX y principios del XX, *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre), págs. 24-43.

Giménez-Salinas, C. (2011): «El sufrimiento y la condición humana en F. M. Dostoievski y L. Pareyson», *Pensamiento y Cultura*, vol. 14, n.º 1, junio, págs. 95-108.

Gómez, C. (1986): «Imagen de Dios y ética: del ateísmo de protesta (Dostoievski) a la nostalgia por lo totalmente otro (Horkheimer)», *Proyección*, 33, págs. 133-141.

Larios, C. (2018): «Crítica del racionalismo y del nihilismo en las obras de Dostoievski», *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre 2018), págs. 44-63.

Lauth, R. (2005): *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*. Traducción de Alberto Ciria. Prohom Edicions, Barcelona.

Méndez Anchía, S. (2005): «Iván Karamázov: héroe-ideólogo», *Espiga*, vol. 6, n.º 12, págs. 67-84.

Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez Salinas. Ediciones Encuentro, Madrid.

Pegueroles, J. I. (s.f.): «Ateísmo y fe en Cristo. El problema de la libertad en Dostoyevsky», *Agon. Grupo de Estudios Filosóficos*. Recuperado de [http://agonfilosofia.es/index.php?option=com\\_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=16](http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=16) , última vez visto el 10 de mayo de 2021.

Piñón Gaytán, J.F. (2014): «Feuerbach: “Dios como esencia del hombre (Homo homini Deus)”». *Andamios*, vol. 11, n.º 24, enero-abril, págs. 191-214.

Tugán-Baranovski, M. I. (2018): «Tres grandes problemas éticos. La cosmovisión moral de Dostoievski», *Estudios Dostoievski*, n.º 1 (julio-diciembre), págs. 167-186.

Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*. Círculo de Lectores, Barcelona.

Waegemans, E. (2003): *Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande*. Traducción de Santiago Martín y Wim D'Hulster. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.

Yañez Canal, J. (2019): «Lawrence Kohlberg y la psicología moral: trayectoria y variaciones conceptuales», *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*, vol. 12, n.º 3, págs. 33-42.