

La ideología de Iván Shátov y su relación con la cosmovisión de F. M. Dostoievski

Jesús Ricardo González Leal

Resumen

Con este trabajo ponemos de relieve las principales líneas del pensamiento de Iván Shátov para, posteriormente, relacionarlas con la cosmovisión de F. M. Dostoievski. Así, salvo la primera parte del artículo, que se dedica exclusivamente a la relación de Shátov con Stavroguin, el resto del estudio se centra en elementos que fueron importantes para el escritor eslavo y una parte no menos significativa de intelectuales rusos del siglo XIX. En este contexto hay que mencionar cuestiones como el mesianismo ruso, el papel de la Ortodoxia, el catolicismo y Occidente, el ateísmo y el socialismo o la regeneración a través del trabajo campesino.

Palabras clave: Iván Shátov, religión, mesianismo, pueblo, *pochva*.

Introducción

Iván Shátov es uno de los personajes más polémicos de la obra dostoievskiana. En primer lugar, la mayor parte del elenco de *Los demonios* son de fácil clasificación en las categorías mentales de Bien y Mal de Dostoievski; Shátov es, sin embargo, uno de esos personajes tan complejos como difícilmente clasificables. En segundo lugar, la forma de interpretar al personaje ha dividido, a veces, a la investigación dostoievskiana. Baste recordar el inicio del artículo de 1953 que escribió Reinhard Lauth:

Uno de los errores que con más obstinación se repiten dentro de las interpretaciones de Dostoievski es la opinión de que la ideología del pueblo portador de Dios, que en *Los demonios* sostiene el personaje de Shátov, no sería sino la visión del mundo personal de Dostoievski¹.

Así pues, ante una afirmación tan categórica como ésta, conviene formularse la siguiente cuestión: ¿quién es Shátov y qué comparte con Dostoievski?

Para responder a esta pregunta, y tras una lectura atenta de *Los demonios*, hemos seguido los pasos de Reinhard Lauth y hemos basado nuestra investigación en el

¹ Lauth, R. (2005): *Dostoievski: su siglo y el nuestro*. Traducción de Alberto Ciria. Editorial Prohom, Barcelona, pág. 63. El título del artículo publicado en 1953 es «El significado de la ideología de Shátov para la visión del mundo filosófica de Dostoievski». La existencia y el acceso a este manuscrito ha sido fundamental para la elaboración de este trabajo por su carácter acabado. Asimismo, es el único que trata en profundidad la problemática que da pie a este artículo, por lo que ha servido de guía para estructurar muchos apartados del mismo.

capítulo «La noche»². Como complemento, se ha utilizado la correspondencia de Dostoievski, los discursos de Soloviov y el testimonio de Szymon Tokarzewski³.

En la primera nota al pie de este trabajo hemos mencionado el artículo de Reinhard Lauth como uno de los textos fundamentales, pero data de 1953. ¿Significa esto que no se ha publicado nada desde entonces? Todo lo contrario. Son bastantes numerosos los trabajos que se han redactado en castellano o que se han traducido a nuestra lengua. Ahora bien, si existen textos más recientes, ¿por qué tomar como referencia principal uno que se publicó hace sesenta y nueve años? Podemos dar dos respuestas al respecto. La primera es que Reinhard Lauth dedicó buena parte de sus investigaciones a la figura de Dostoievski. Su artículo es antiguo, pero muchas de las ideas contenidas son de un valor incalculable y su figura es una verdadera referencia siempre a tener en cuenta. La segunda es que se ha escrito mucho acerca de Shátov y *Los demonios*, así como del pensamiento de Dostoievski. Baste con mirar la bibliografía consultada para este trabajo. Sin embargo, la mayor parte de estas consideraciones aparecen diseminadas en otras investigaciones o suelen ser algo breves. En ese aspecto, el trabajo de Lauth nos ofrecía ciertas ventajas a la hora de considerar, por ejemplo, qué estructura utilizar para este artículo.

Se han encontrado pocos trabajos que tratasen exclusivamente del pensamiento de Shátov. A menudo, la investigación dostoievskiana se ha centrado, y no sin razón, en la figura del enigmático Stavroguin. No en vano, es la figura central, el protagonista de *Los demonios*. Toda gira en torno a él. El propio capítulo que analizamos es, de hecho, un pasaje en el que solamente están Shátov y Stavroguin. En efecto, si vamos un poco más lejos, vemos que el peso del diálogo recae sobre Shátov; no obstante, Shátov habla a Stavroguin... *sobre* las ideas que Stavroguin le inculcara en un pasado. La influencia de Stavroguin sobre Shátov -y sobre el resto de los personajes- es innegable, hasta el punto de que el segundo muchas veces aparece en una especie de subordinación del

² El capítulo aludido se corresponde con las páginas 312-321 de *Los demonios*. La edición utilizada fue publicada en 2005 por Alianza Editorial y la traducción es de Juan López-Morillas. Según se recoge en la página 14 del primer tomo, Juan López-Morillas utilizó el texto incluido en el tomo VII de las *Obras escogidas* de Dostoievski.

³Véase Y Soloviov, V. (2021): *Dostoyevski: tres discursos en su memoria*. Traducción de Laura Claravall. Taugenit Editorial, Madrid, así como Morillas, J. (2020): «Fiódor Mijáilovich Dostoievski y su experiencia en la *kátorga* según el testimonio de Szymon Tokarzewski», *Estudios Dostoievski*, núm. 4 (julio-diciembre), pág. 221-236.

primero. Por eso hemos decidido abrir este estudio con un epígrafe titulado *Iván Shátov y su relación con Nikolái Stavroguin en «La noche»*.

Los siguientes epígrafes -*La teoforía y el mesianismo del pueblo ruso; La cuestión del ateísmo y el socialismo; La visión sobre Occidente y el catolicismo; «Dios es la personalidad sintética de todo un pueblo»*; *La pochva y el campesinado*- desarrollan ya las ideas principales del discurso de Shátov y se establecen semejanzas y diferencias con el pensamiento de Dostoievski. En la medida de lo posible, se ha intentado seguir un orden lógico y hemos intentado ordenar sistemáticamente las ideas que desarrolla Shátov. La vinculación entre éstas a lo largo de todo el diálogo muestra la cohesión y la importancia que Dostoievski dio a este personaje⁴. Las ideas tienen un hilo conductor claro que es la importancia de la religión y su influencia en el devenir y carácter rusos. Así, aunque nos desplazemos hacia adelante y hacia atrás en el texto, no podemos decir que Shátov haga una exposición caótica. Más bien, al contrario: las ideas están diseminadas, pero relacionadas entre sí. Es por eso por lo que asumimos que la estructura que hemos empleado es artificial y su finalidad es presentar las ideas de la manera más ordenada posible. También que muchas de las ideas contenidas se repiten a lo largo del estudio.

Así pues, nuestros objetivos son, en primer lugar, presentar una serie de referencias bibliográficas más o menos actuales para conseguir que este artículo sea una especie de *punto de encuentro*. En segundo lugar, ofrecer un acceso sistematizado a la cosmovisión Shátov-Dostoievski. Y, en tercer lugar, brindar nuestra perspectiva sobre este pasaje concreto, quizás uno de los más logrados y controvertidos de Dostoievski - como polémica fue la publicación de *Los demonios*-, esperando incitar el interés de otros investigadores.

Iván Shátov y su relación con Nikolái Stavroguin en «La noche»

La mayor parte de la ideología de Iván Shátov se puede encontrar en el capítulo «La noche». Allí, Dostoievski se vale del método dialógico para exponer las ideas de Shátov, que éste asimiló a partir de sus conversaciones con Stavroguin:

⁴ No en vano, podemos ver semejanzas entre la vida del personaje y la biografía de Dostoievski, sobre todo aquellas que tienen que ver con su etapa previa al presidio en Siberia, cuando abrazó a su modo las ideas occidentales.

Todo el parlamento de usted [de Shátov] [...], no es sino la continuación de nuestro coloquio de hace dos años en el extranjero, poco antes de su partida para América [...]

-Ese parlamento es *enteramente de usted, no mío*. De usted mismo, y no sólo la continuación de nuestro coloquio. Porque coloquio “nuestro” en realidad no hubo. Hubo un *maestro* que pronunciaba palabras importantes y un *discípulo* que acababa de levantarse de entre los muertos... *Yo era ese discípulo y usted el maestro*.⁵

Llama la atención que Shátov use las palabras «discípulo» para referirse a sí mismo mientras que emplea la palabra «maestro» para referirse a Stavroguin. El discípulo es aquel que aprende de un maestro; pero también aquel que defiende las ideas de éste. Hay una relación asimétrica entre estas dos figuras, entre una que es la depositaria del conocimiento y otra que los recibe. La primera es poseedora y transmisora del saber; la segunda, es receptora y depende de la primera. Con su intervención, Shátov presenta a Stavroguin como poseedor de una sabiduría que le ha transmitido y muestra la relación de dependencia respecto de éste. La expresión «que acababa de levantarse de entre los muertos» refuerza esta idea y prácticamente sitúa las enseñanzas de Stavroguin como una verdad incuestionable.

Shátov se ve a sí mismo como *uno* de los discípulos de Stavroguin, figura central de *Los demonios*. Billington señala que su nombre deriva del griego *staurós*, término que, traducido al castellano, hace referencia a la cruz. Ello posibilita que se haga una analogía entre la imagen de Jesús y la de Stavroguin, por supuesto, con notables diferencias. Jesús es el Cristo, el Dios-hombre para los cristianos; Stavroguin, por su condición de ateo⁶ y «aristócrata nihilista»⁷, aspira a ser el hombre-dios, a «elevarse» por encima de la propia Humanidad. No obstante, su condición de hombre le hace ser igual al resto de mortales y, por ende, esta elevación sólo podría llegar a entenderse como transgresión.

⁵ Dostoievski, F. M. (2005): *Los demonios. Tomo I*. Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Editorial, Madrid, pág. 310. Las cursivas son nuestras.

⁶ «-¿Es usted [Stavroguin] ateo? ¿Ateo ahora?

-Sí

-¿Y entonces?

-Ahora igual que entonces».

Dostoievski (2005), pág. 311. Las cursivas son nuestras.

⁷ Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*. Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid, Siglo XXI, págs. 585-586.

El «maestro Stavroguin» inculcaría una serie de ideas destructivas a tres de sus «discípulos», cada uno representante de los pilares ideológicos de la Revolución francesa⁸. Para Billington, Shátov representaría la fraternidad como un reflejo del espíritu del campesino ruso y la comunidad. Como representación de un concepto, como encarnación de una *idea*, podría afirmarse que Shátov es, más que una consecuencia, una emanación de Stavroguin⁹. Existen otras «emanaciones», como Kiríllov, que ponen de relieve las contradicciones de Stavroguin, capaz de inocular -o al menos así se desprende del texto-, y casi a la misma vez, una idea y su contraria en dos personas diferentes:

En América me pasé tres meses tendido en la paja junto a un... desgraciado y por él me enteré de que al mismísimo tiempo que plantaba usted en mi espíritu la idea de Dios y la patria..., en ese mismo tiempo, quizá incluso en esos mismos días, emponzoñaba usted el corazón de ese maníaco de Kiríllov¹⁰.

El influjo que Stavroguin ejerce sobre el propio Shátov parece ser tan potente que el propio Shátov dirá:

Stavroguin, ¿por qué estoy condenado a creer en usted por los siglos de los siglos? ¿Acaso podría yo hablar así con otra persona? Soy un hombre pudoroso, pero no me he avergonzado de mi desnudez porque hablaba con Stavroguin. No he sentido empacho en caricaturizar una idea grande con sólo tocarla porque Stavroguin me escuchaba... ¿Es que no besaré las huellas de sus pies cuando se marche? ¡No puedo arrancarle de mi corazón, Stavroguin!¹¹

Stavroguin ejerce una influencia tal sobre el propio Shátov que da la sensación de que el segundo acepta las ideas que éste le ha presentado de manera totalmente acrítica. Shátov *ama* a Stavroguin por encima de todas las cosas: puede decirse que lo idolatra¹². Su figura es central en la novela. Es el «sol alrededor del cual todo gira»¹³. Y, de acuerdo con Berdiáev¹⁴, Shátov sólo sería una de las partes de la personalidad de Stavroguin.

⁸ Ibidem. De acuerdo con Billington, podemos citar a Shigaliiov y Kiríllov como los otros dos «discípulos» de Stavroguin. El primero representaría la igualdad despótica y el segundo la libertad ilimitada. Berdiáev, sin embargo -y nos parece más razonable dado su papel protagónico- sitúa a Verjovenski en lugar de Shigaliiov (Berdiáev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Editorial Nuevo Inicio, Granada, pág. 40).

⁹ Ibidem.

¹⁰ Dostoievski (2005), pág. 311.

¹¹ Ídem, pág. 320.

¹² Retomaremos esta idea un poco más adelante, cuando nos adentremos más a fondo en la ideología de Shátov y en las diferencias y semejanzas que observamos con la cosmovisión de Dostoievski.

¹³ Berdiáev (2008), pág. 40.

¹⁴ Ídem, págs. 40-41.

Una personalidad descompuesta, dividida, agotada en su propia inconmensurabilidad e incapaz de toda elección y sacrificio. Es una personalidad tenebrosa la suya, un enigma irresuelto hacia el que todos tienden. Es el propio Shátov el que interroga a Stavroguin sobre aspectos oscuros relacionados con su pasado reciente¹⁵. Aquél quien le pregunta si realmente no distinguía entre la belleza del acto heroico y la brutalidad y también quien le acusa de no distinguir entre el Bien y el Mal por alejarse del pueblo ruso¹⁶. Y a pesar de no contestar -o al menos de no hacerlo con contundencia- Shátov aún quiere que sea Stavroguin quien levante el estandarte de su ideología.¹⁷

Ahora bien, ¿cuáles son los principios ideológicos que Stavroguin transmite a Shátov? ¿Qué clase de estandarte debe enarbolar Stavroguin? ¿En qué coincide con Dostoievski?

La teoforía y el mesianismo del pueblo ruso

La primera cuestión que abre el discurso de Shátov es la teoforía y el mesianismo que atribuye al pueblo ruso. Shátov interpela a Stavroguin de la siguiente forma:

¿Sabe usted [...] cuál es ahora, en toda la tierra, el único pueblo «portador de Dios», destinado a regenerar y a salvar al mundo en nombre de un nuevo Dios, y al cual le han sido dadas las llaves de la vida y de la nueva palabra?¹⁸

Stavroguin responde, como cabría esperar, que este pueblo teóforo es el pueblo ruso.

La concepción escatológica de la historia fue motivo de reflexión tanto en la *intelligentsia* rusa como en la europea. Para varios eslavófilos, entre los que cabría destacar a Dostoievski, pero también a intelectuales de la talla de Jomiakov, Aksákov o Soloviov, la historia se comprendía como un trabajo de salvación¹⁹. De acuerdo con Anastasía Gácheva, esta vía, que denomina histórica de la humanidad²⁰, se basaba en la llegada del Reino de Dios a la Tierra. La transformación de la humanidad se observaría como un proceso evolutivo donde se esperaba la divinización de la esencia humana y la naturaleza.

¹⁵ Dostoievski (2005), pág. 318.

¹⁶ Ídem, págs. 318 y 320.

¹⁷ Ídem, pág. 317.

¹⁸ Ídem, pág. 312.

¹⁹ 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 siglo XX». Traducción y notas de José Luis Flores, *Estudios Dostoievski*, núm. 1 (julio-diciembre), pág. 26.

²⁰ *Ibidem*.

Los estudios recientes de Gácheva²¹ nos sugieren que Dostoievski se adhirió a esta idea eslavófila. El escritor pretendería ofrecer una justificación religiosa de la historia, adelantándose a Soloviov en el concepto de «Divinohumanidad». La humanidad se dirige a la consecución del Reino de los Cielos y a la unión con Dios. Aunque Reinhard Lauth demostró su inconformidad con la aplicación de esta idea a la cosmovisión de Dostoievski²² -que es la de Shátov-, el testimonio de un contemporáneo del escritor, Szimon Tokarzewski, nos sugiere lo contrario: «Según Dostoievski, en el mundo existía sólo un pueblo grande, el pueblo ruso, destinado a misiones extraordinarias»²³.

Esto implicaría que la idea del mesianismo²⁴, la idea del pueblo ruso como portador de Dios, ya formaría parte del pensamiento de Dostoievski desde, al menos, su estancia en la *kátorga*. Danilevski y Dostoievski comparten esta idea de pueblo ruso como *pueblo elegido*²⁵ y del que sólo cabría esperar grandeza²⁶. Dostoievski reaccionó con un evidente entusiasmo inicial a las ideas de Danilevski porque veía en ellas un eco de sus propias convicciones historiosóficas. Joseph Frank recogió en su voluminosa biografía, de hecho, que «regañó al personal de *La Aurora* por no publicar el libro en partes más grandes»²⁷. Que esta idea, no obstante, podría tener un mayor arraigo en Dostoievski que en Danilevski se puede constatar en la siguiente carta enviada a Strájov:

No estoy seguro de que Danilevski muestre *con toda su fuerza* la sustancia definitiva de la misión rusa, que consiste en la revelación al mundo del Cristo ruso, desconocido del mundo y cuyo principio se encuentra en nuestra ortodoxia natural. Como yo veo las cosas, aquí se

²¹ Gácheva (2018), pág. 28.

²² Lauth (2005), pág. 63.

²³ Morillas, J. (2020), pág. 233.

²⁴ Entendemos el mesianismo ruso como lo expuso Špidlík en su obra *La espiritualidad en el Oriente cristiano*: «Es la convicción de que una misión muy especial ha sido confiada por la providencia divina al pueblo ruso para conservar o anunciar al mundo el verdadero cristianismo. El ruso -escribe Kartašev- “se ha atribuido a sí mismo y ha dado a su pueblo, a su tierra, a su gobierno, a su Iglesia un nombre general: la santa Rusia... en su conciencia de estar santificado para un servicio santo”». Špidlík, T. (2010): *La espiritualidad del Oriente cristiano*. Traducción de Miguel Ángel Pardo Álvarez, Monte Carmelo, Burgos, pág. 196.

²⁵ *Ibidem*. La cursiva es del autor.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Frank, J. (2010): *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*. Traducción de Mónica Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México D.F., pág. 454. El libro al que se hace referencia es *Rusia y Europa*, donde se concentra la mayor parte de la ideología de Dostoievski.

encuentra la esencia de nuestro futuro papel civilizador, y tal vez la resurrección de toda Europa, así como la esencia misma de nuestro grandioso futuro.²⁸

Incluso en una carta enviada a A. N. Máikov, Dostoievski se lamentaba que ni siquiera en gente como Danilevski había encontrado el trasfondo mesiánico ruso, consistente en llevar al «verdadero Cristo» a una Europa empujada al ateísmo por la «sed de poder temporal de la Iglesia católica»²⁹. Es más, en la edición de noviembre de 1877 de *Diario de un escritor*, Dostoievski cargará contra las opiniones de Danilevski sobre el devenir de Estambul:

N. Y. Danilevski decide que Constantinopla tiene que ser en algún momento una ciudad común de todos los pueblos orientales. Todos los pueblos la poseerán con los mismos fundamentos, junto con los rusos, a los que también se permitirá gobernarla con unos fundamentos iguales a los eslavos. En mi opinión, esa solución es asombrosa. [...] ¿Cómo puede Rusia compartir el poder en Constantinopla con unos fundamentos *iguales* a los eslavos, si Rusia es desigual en todas sus relaciones, con cada pueblecito por separado y con todos ellos juntos? [...] ¿Para qué aceptar un absurdo antes, para crearlo a la fuerza? Constantinopla tiene que ser *nuestra*, conquistada *por nosotros*, los rusos, a los turcos, y quedarse con nosotros para siempre³⁰.

Si bien Dostoievski trató a Danilevski con benevolencia, no es menos cierto que se opuso radicalmente a la idea de una Constantinopla compartida. No en vano, el antiguo *status* de Estambul como Segunda Roma, como capital de la antigua fe ortodoxa, había pasado a Rusia -y más concretamente a Moscú- que debía continuar con esta línea sucesoria. A Dostoievski, quien creía fervientemente en Moscú como Tercera Roma,³¹ le sería totalmente inconcebible que Rusia «compartiera» el destino de Estambul con el resto de pueblos eslavos³². Frente a Danilevski, quien probablemente no sería ajeno a

²⁸ Ibidem. El extracto que recogemos aparece citado íntegramente en el libro. Las cursivas son de Dostoievski.

²⁹ Ibidem. En la misma página, justo tras lo que hemos señalado, Joseph Frank anota que «para entonces Dostoievski estaba trabajando arduamente en *Los demonios*, y pronto veremos que sus opiniones acerca de Danilevski pueden ayudar a aclarar una de las tan discutidas cuestiones concernientes a la novela».

³⁰ Dostoievski, F. M. (2010): *Diario de un escritor*. Edición de Paul Viejo. Traducción de Elisa de Beaumont Alcalde, Eugenia Bulátova y Liudmila Rabdanó. Editorial Páginas de Espuma, Madrid, págs. 1384-1385.

³¹ «En el transcurso del siglo pasado, la idea de una Rusia perfeccionada como verdadero reino cristiano, que como tal tiene que cumplir una misión, se encuentra repetidamente en la literatura rusa. Citamos aquí únicamente los nombres de Jomiakov, Dostoievski, Vladimir Soloviev». Lettenbauer, W. (1963): *Moscú, la Tercera Roma*. Traducción de Lucio García Ortega, Taurus Ediciones, Madrid, pág. 70.

³² De acuerdo con el testimonio de Szymon Tokarzewski «incluso afirmó que Constantinopla debería haber pertenecido ya hacía mucho tiempo a Rusia, al igual que toda la Turquía europea, que pronto se convertiría en la flor del imperio ruso». Citado según Morillas (2020), pág. 232. Este testimonio procede del exilio de Dostoievski en Omsk, luego la idea de que Constantinopla debía ser parte del Imperio ruso debía haber arraigado en el autor en la década de 1850.

esta teoría, pero proponía una unión eslava como gestora de la antigua Bizancio, Dostoievski arrogaba a Rusia el dominio exclusivo de la Segunda Roma por potestad moral al considerar a Moscú como la heredera directa de esta tradición ortodoxa.

La cuestión del ateísmo y el socialismo

Tanto para Shátov como para Dostoievski, la cuestión del socialismo era la cuestión del ateísmo y por ello merecen ser tratadas juntas. De ahí que Shátov continúe con la exposición de sus ideas de la siguiente forma:

¿Se acuerda usted de la expresión que usó? «Un ateo no puede ser ruso; un ateo, por el hecho mismo de serlo, deja de ser ruso». ¿Se acuerda usted [Stavroguin] de eso? [...] ése es uno de los dictámenes más salientes del espíritu ruso, que ha adivinado usted. [...] Le recordaré otra cosa que dijo entonces: «si uno no pertenece a la Iglesia Ortodoxa no puede ser ruso».³³

Aunque volveremos más tarde a la cuestión del *nacionalismo religioso* de Shátov, trataremos aquí ahora una serie de ideas que ya aparecen relacionadas con esta cuestión.

Shátov afirma que para ser ruso hay que ser cristiano y creer en la Iglesia Ortodoxa Rusa. Lo contrario implicaría no ser ruso. Dostoievski reflexionó largo y tendido sobre esta cuestión y los peligros que el occidentalismo podría conllevar³⁴. José Luis Aranguren escribió al respecto que los occidentalistas rusos, según Dostoievski, habían perdido toda identificación con el pueblo y no sabían cómo tratar con el mismo, cuya esencia es básicamente ortodoxa³⁵.

Después de que Stavroguin admitiera ante Shátov su ateísmo, éste le lanzó la siguiente cuestión:

¿Si fuera usted [Stavroguin] creyente? [...]. Pero ¿no me decía usted que si le demostrasen matemáticamente que la verdad está fuera de Cristo preferiría quedarse con Cristo que con la verdad?³⁶

Aquí Dostoievski se valió de Shátov para reproducir una idea que ya expuso ante N. D. Fonvízina en una misiva que le envió en febrero de 1854, justo tras la salida del presidio en Omsk:

³³ Dostoievski (2005), pág. 312.

³⁴ Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*. Editorial Taurus S.A., Madrid, págs. 53-54.

³⁵ Ídem, pág. 56.

³⁶ Dostoievski (2005), pág. 313.

Soy un hijo de mi siglo, un hijo de la incredulidad y de la duda y que, (lo sé), lo seré hasta la tumba. Cuántos terribles sufrimientos me ha costado y me cuesta ahora esta sed de fe, la cual, es tanto más fuerte en mi alma, cuanto más son los argumentos opuestos. Y todavía Dios me envía algunos minutos, en los cuales, estoy del todo sereno; en estos minutos yo amo y me encuentro amado por los demás y en estos minutos yo he creado en mí mismo el símbolo de la fe, en el cual todo me es caro y sagrado. Este símbolo es muy simple; helo aquí: creer que no hay nada más hermoso, más profundo, más bello, más razonable, más viril y perfecto que Cristo [...]. Y no basta; si me demostrasen que Cristo está fuera de la verdad y, efectivamente, resultase que la verdad está fuera de Cristo, yo prefiero quedarme con Cristo antes que con la verdad³⁷.

La diferencia entre Shátov y Dostoievski radica, en primer lugar, en que el escritor lo afirmó a modo de reforzamiento de su fe. En segundo lugar, que a pesar de que esta cuestión está en boca de Shátov, éste alude en realidad a unas palabras que pronunció Stavroguin. De esta forma, tal y como demostró Rainer Goldt³⁸, Dostoievski no sólo se proyecta en Shátov, sino también en Stavroguin, siendo ambas emanaciones del autor. También es Shátov una emanación de Stavroguin, como ya se ha comentado. Ello se refleja en el texto con expresiones tales como: «ese parlamento es entero de usted»³⁹, «es que tampoco bromeaba entonces»⁴⁰, «le recordaré otra cosa que dijo entonces»⁴¹, «le aseguro que esta repetición de mis antiguas ideas me produce una impresión harto desagradable»⁴², «¿me permite repetir ante usted lo principal de su pensamiento de entonces?»⁴³, «en esas palabras reconozco mi modo de pensar de hace dos años»⁴⁴.

La cuestión del ateísmo en Shátov y Dostoievski también se une a la del socialismo. Dice Shátov al respecto:

No hay un solo pueblo que haya organizado su vida según los principios de la razón y la ciencia [...] *El socialismo por su índole misma, tiene que ser ateísmo*, puesto que proclama desde el primer momento que es una institución atea y que trata de organizarse exclusivamente según los principios de la ciencia y la razón⁴⁵.

³⁷ Dostoevski, F. M. (2017): *I demoni quotidiani. Lettere I: 1837-1867*. Traducción al italiano de Ettore lo Gatto, Nino Aragno Editore, Turín, pág. 154.

³⁸ Goldt, R. (2018): «F. M. Dostoievski como pensador: ¿legado o perdición? Ensayo introductorio». Traducción de Jordi Morillas, *Estudios Dostoievski*, núm. 5 (enero-junio), págs. 44-45.

³⁹ Dostoievski (2005), pág. 310.

⁴⁰ Ídem, pág. 311.

⁴¹ Ídem, pág. 312.

⁴² Ídem, pág. 313.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ídem, pág. 316.

⁴⁵ Ídem, pág. 313. Las cursivas son nuestras.

Dostoievski, al menos en sus inicios, tuvo una visión positiva del socialismo⁴⁶ en tanto y en cuanto que estaba convencido de que podía existir una compatibilidad con el cristianismo⁴⁷. No obstante, Jordi Morillas menciona que ya durante su viaje a Europa en 1862 Dostoievski desarrollaría ideas negativas hacia el socialismo, entre otras cuestiones, porque «los socialistas quieren regenerar al hombre, liberarlo, presentarlo sin Dios ni familia [...]». Pero el hombre no cambia por causas externas, sino a través de un cambio moral⁴⁸. El propio Morillas señala que ya antes de su estancia en el presidio cuestionaría las ideas socialistas. Tamara Djermanovic, por su parte, considera oportuno mencionar que en la década de los 40 del siglo XIX, Dostoievski «puede definirse como un liberal de izquierdas, pero a pesar de su interés por el socialismo, nunca quiso prescindir de una base ética y religiosa»⁴⁹. Señala, además, que Dostoievski rompió con Belinski porque éste insultaba a Cristo ante él⁵⁰.

Joan Pegueroles, muy acertadamente, comentó que la oposición de Dostoievski contra el socialismo venía motivada por la concepción atea del hombre y del mundo⁵¹. La cuestión del socialismo era para Dostoievski, ante todo y sobre todo, una cuestión religiosa sobre la existencia de Dios y de la inmortalidad⁵², en la que el catolicismo tendría mucho que ver⁵³.

La cuestión del socialismo y de la existencia de Dios y la inmortalidad también nos lleva a otra controversia fundamental para Dostoievski que es la moralidad y la ética: el Bien y el Mal. Así, dice Shátov que «nunca ha habido todavía un pueblo sin

⁴⁶ Dostoievski, de hecho, escribió la siguiente frase en una de sus anotaciones: «El socialismo es el mismo cristianismo, pero supone que se puede alcanzar por el intelecto». Dostoievski (2010), pág. 1557. Las restantes anotaciones, sin embargo, no se muestran tan «comprensivas» con el socialismo y no es raro encontrar ataques del autor a esta ideología.

⁴⁷ Morillas, J. (2018): «La cuestión del socialismo en Karl Marx y Fiódor M. Dostoievski», *Hybris*, núm. 40, pág. 82. De hecho, Tamara Djermanovic nos recuerda que durante su estancia en el Círculo de Petrashevski, Dostoievski tuvo acceso a una amplia biblioteca de pensadores de izquierda. En la nota al pie número 9 de la página 41 señala que le interesaban textos sobre socialismo cristiano. En Djermanovic, T. (2021): *El universo de Dostoievski*, Acantilado, Barcelona.

⁴⁸ Morillas (2018), pág. 82.

⁴⁹ En Djermanovic (2021), pág. 37.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Pegueroles. El autor cita un texto de Albert Camus basado en Aliosha Karamázov. Si bien encontramos el comentario ligado a su ópera magna, podemos aplicar el pensamiento del filósofo franco-argelino también a *Los demonios*. Pegueroles, J. (s.f.): «Ateísmo y fe en Cristo. El problema de la libertad en Dostoyevsky». En:

http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=41 última vez visto 22 de mayo de 2022.

⁵² Berdiáev (2008), pág. 148.

⁵³ Morillas (2018), pág. 86. Trataremos este asunto más adelante.

religión, es decir, sin noción del bien y del mal».⁵⁴ Es más, el propio Shátov le dice a Stavroguin que «es usted ateo, porque es usted un señorito consentido, el último hijo de un hidalgo. Ha perdido usted la distinción entre el *mal* y el *bien* porque ha dejado de conocer a su pueblo»⁵⁵.

Del texto se desprende que Stavroguin se ha alejado del pueblo ruso y, por ello, le es imposible reconocer el bien y el mal porque no posee un punto de referencia moral. No cree en Dios y, por ende, tampoco en la inmortalidad del alma, por lo que no le es posible ni una vida enteramente humana en sociedad, ni proporcionarle un sentido a su vida⁵⁶. Stavroguin es, asimismo, víctima de su propia voluptuosidad. Pero Shátov va más allá: Stavroguin, *a priori*, no puede ser ruso porque es ateo: se ha alejado porque es un «señorito consentido». La aristocracia a la que pertenece Stavroguin está totalmente alejada del pueblo; pero además hemos de recordar que Stavroguin hizo un viaje a Europa y residió en Jura, donde vivió Bakunin. ¿Es Stavroguin una metáfora de las ideas procedentes de Europa y que, según Dostoievski, constituían un peligro para Rusia?⁵⁷

Shátov aún encontraría una forma de llegar a Dios para Stavroguin: «Escuche: llegue a Dios mediante el trabajo; todo está en eso»⁵⁸. Sobre este aspecto y la relación con Europa y el nacionalismo religioso nos centraremos en los siguientes epígrafes. No obstante, antes de continuar, hemos de mencionar un aspecto que, muy claramente, separa a Shátov de Dostoievski:

Creo en Rusia, creo en la Iglesia Ortodoxa... Creo en el cuerpo de Cristo... Creo que el nuevo advenimiento tendrá lugar en Rusia [...]

-Pero ¿en Dios? ¿en Dios?

-Creeré..., creeré en Dios.⁵⁹

Aunque posteriormente Shátov intenta justificarse diciendo que no ha dicho que no cree, lo cierto es que Shátov *creerá* en un futuro. Shátov es capaz de creer en aspectos místicos e institucionales ortodoxos; pero *todavía* no cree en Dios, lo que le convierte

⁵⁴ Dostoievski (2005), pág. 314.

⁵⁵ Ídem, pág. 320. Las cursivas son nuestras.

⁵⁶ Pegueroles, J. (s.f.): «Ateísmo y fe en Cristo. El problema de la libertad en Dostoyevsky».

⁵⁷ Aranguren (1970), pág. 53.

⁵⁸ Dostoievski (2005), pág. 320.

⁵⁹ Dostoievski (2005), pág. 317.

en ateo. Su fe es, pues, incompleta y ello lo distingue de Dostoievski, para quien, como hemos visto, cuanto mayor era el argumento en contra de la existencia de Dios, mayor era su fe. De ello también se deduce que Shátov no puede ser completamente ruso al no poseer una fe total en la Ortodoxia. Por ello, Shátov diría que es eslavófilo porque no puede ser ruso.

La visión sobre Occidente y el catolicismo

Un aspecto común que poseían tanto Dostoievski como Shátov es su marcado anticatolicismo. En efecto, Shátov recuerda a Stavroguin las siguientes palabras:

Usted creía que el catolicismo romano ya no era cristianismo. Usted afirmaba que Roma proclamaba a un Cristo que había caído en la tercera tentación de Satanás y que, después de anunciar al mundo entero que Cristo no podría sobrevivir sin un reino terrenal, el catolicismo había proclamado así al Anticristo y destruido con ello a todo el mundo de Occidente. Usted incluso declaraba que si Francia atravesaba una época de penalidades, la culpa la tenía la Iglesia Católica por haber rechazado al inicuo Dios de Roma y no haber encontrado otro.⁶⁰

Shátov inicia así su diatriba contra el catolicismo y Roma afirmando que Cristo -se refiere aquí a la visión de la cristiandad católica- había caído en la tercera tentación de Satanás⁶¹.

De acuerdo con Aranguren⁶², Dostoievski entiende la historia del cristianismo desde la perspectiva de la Ortodoxia y frente al resto de los falsos cristianismos, entre los que se encontraría el catolicismo. Las palabras del filósofo español nos inducen a pensar que Dostoievski construyó su identidad ortodoxa también desde la alteridad⁶³. Tamara Djermanovic⁶⁴ anota, de hecho, que cuando Dostoievski comienza a escribir *Los demonios* se encuentra en Europa. Siente una enorme nostalgia que extrema la

⁶⁰ Dostoievski (2005), pág. 312.

⁶¹ Según la explicación de Shátov, creemos viable pensar que ese «Cristo que no podría vivir sin un reino terrenal» alude a la tercera tentación que encontramos en el Evangelio de Mateo 4, 8-11, donde se dice que «De nuevo le lleva consigo el diablo a un monte muy alto, le muestra todos los reinos del mundo y su gloria, y le dice: “Todo esto te daré si postrándote me adoras”. Dícele entonces Jesús: “Apártate, Satanás, porque está escrito:

*Al señor tu Dios adorarás,
Y sólo a él darás culto”.*

Entonces el diablo le deja. Y he aquí que se acercaron unos ángeles y le servían». Otra opción, aunque menos plausible, es que Dostoievski se basase en lo escrito en Lucas 4, 5-8, aunque en este caso, la tentación del reino terrenal es la segunda, en lugar de la tercera.

⁶² Aranguren (1970), pág. 37.

⁶³ Dice José Luis Aranguren en *El cristianismo de Dostoievski* que «el pensamiento de Dostoievski es tan anticatólico como proortodoxo» (págs. 45-46).

⁶⁴ Djermanovic, T. (2006): *Dostoyevski: entre Rusia y Occidente*, Editorial Herder, Barcelona, pág. 90.

antipatía sobre el mundo europeo. Djermanovic también dedica un espacio a analizar la figura de Shátov en *Los demonios* y concluye que Dostoievski usa a Shátov para «articular sus propias conclusiones, aunque no sin reconocer con cierto tono autoirónico las exageraciones personales»⁶⁵. De acuerdo con la investigadora, podemos escuchar el eco de Dostoievski en varias partes del discurso de Shátov, al que usa, en cierta medida, para dar voz a las reflexiones sobre la fe y la Ortodoxia⁶⁶.

Encontramos varios puntos en común entre Tamara Djermanovic y José Luis Aranguren. Si tenemos en consideración que el pensamiento de Dostoievski era profundamente cristiano y ortodoxo y que no se podía ser ruso sin abrazar la Ortodoxia, por extensión, el catolicismo es, en buena medida, la representación de Occidente (es llamativo el poco espacio que Dostoievski dedica al protestantismo en sus escritos⁶⁷). Y, no sólo eso: José Luis Aranguren⁶⁸ llega a afirmar que, para Dostoievski, el socialismo es consecuencia del catolicismo⁶⁹. Este hecho se complementa con el análisis de la figura de Shátov por parte de Djermanovic⁷⁰, donde el personaje, al igual que su creador, sitúa a la ortodoxa Rusia por encima de la católica Europa y usa a Francia como ejemplo de las supuestas prácticas nocivas del catolicismo en Occidente⁷¹.

Al respecto, de hecho, diría Shátov: «Usted incluso declaraba que si *Francia atravesaba una época de penalidades*, la culpa la tenía la *Iglesia Católica* por haber rechazado al inicuo Dios de Roma y no haber encontrado otro»⁷². E incluso llegaría a afirmar algo más adelante:

Francia, en el curso de su larga historia, fue sólo encarnación y desarrollo de la idea del Dios de Roma, y si acabó por lanzar al abismo a su Dios romano y abrazó el ateísmo, que ahora llaman

⁶⁵ Ídem, pág. 123.

⁶⁶ Ídem, pág. 124.

⁶⁷ Para más detalles sobre esta cuestión, se puede consultar el reciente artículo de Jordi Morillas «F. M. Dostojewskijs Bild von Martin Luther und dem Protestantismus», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*, Band 27 (2020), págs. 55-79.

⁶⁸ Aranguren (1970), pág. 58.

⁶⁹ En una anotación encontramos la siguiente aseveración de Dostoievski: «Del cristianismo católico sólo salió el socialismo, del nuestro saldrá la hermandad». Dostoievski (2010), pág. 1550.

⁷⁰ Djermanovic (2006), pág. 124.

⁷¹ Recordamos que el príncipe Myshkin en *El idiota* ya realiza esta crítica antes que Iván Shátov.

⁷² Dostoievski (2005), pág. 312. Las cursivas son nuestras. Aquí Shátov enfatiza que los problemas de Francia suceden porque se ha desembarazado del Dios católico y no ha encontrado otro dios.

socialismo, fue sólo porque, a fin de cuentas, el ateísmo es más sano que el catolicismo romano⁷³.

La postura de Dostoievski y Shátov se aproxima a la de los intelectuales eslavófilos con los que compartían algunas ideas. Para éstos, Rusia y la Iglesia Ortodoxa serían la contraposición de Roma y el protestantismo y correspondería a Rusia reunir a la cristiandad dividida⁷⁴. Este mismo hecho recuerda las palabras de Berdiáev que, si bien admitía -y nosotros con él- que la actitud de Dostoievski hacia Europa era contradictoria, negaba que los pueblos de Europa fuesen cristianos y fue tremendamente injusto con sus afirmaciones sobre otros pueblos «franceses y polacos, por ejemplo, así como sobre los judíos en general»⁷⁵.

Al respecto, Szymon Tokarzewski nos esboza unas líneas bastante significativas sobre la actitud de Dostoievski hacia otros pueblos durante su estancia en la *kátorga*:

Dostoievski odiaba a los polacos, porque por sus rasgos y su nombre ¡desafortunadamente! se sabía que tenía un origen polaco, decía que, si llegara a saber que tenía en sus venas, aunque fuera una sola gota de sangre polaca, ordenaría que se la extrajeran de inmediato.⁷⁶

Según puede entreverse, la animadversión de Dostoievski por otros pueblos -y más concretamente por el pueblo polaco- es notoria. El estudio de Jacek Uglik⁷⁷ nos da unas pistas sobre la inquina de Dostoievski hacia el pueblo polaco. Entre otras, destacamos el intento de crear un Estado independiente ajeno al Imperio ruso, así como su clara identificación como católicos. Así pues, Dostoievski encontraba una doble motivación para odiar al polaco entre las que se encontraba, precisamente, la religión.

Sobre el resto de pueblos, Tokarzewski comenta que, para Dostoievski: «los franceses [...], son todavía algo parecidos a los seres humanos, pero los ingleses, los alemanes y los españoles son directamente caricaturas»⁷⁸.

⁷³ Ídem, págs. 315-316.

⁷⁴ Gorodetski, N. (2010): *El Cristo humillado: ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*. Traducción de Ramón Jimeno Sánchez. Ediciones Sígueme, Salamanca, pág. 29.

⁷⁵ Berdiáev (2008), pág. 174.

⁷⁶ Morillas (2020), pág. 232.

⁷⁷ Uglik, J. (2020): «Fiódor Mijáilovich Dostoievski y los polacos». Traducción de Jordi Morillas, *Estudios Dostoievski*, núm. 4 (julio-diciembre), págs. 217-219. El estudio, si bien, es breve, es bastante significativo para conocer la idea que Dostoievski tenía acerca de los polacos y también refleja parcialmente su recelo hacia Occidente.

⁷⁸ Morillas (2020), pág. 233.

Sin embargo, hemos de recordar que Dostoievski reconocía el valor de la cultura europea, aunque le repelía su espíritu burgués⁷⁹. ¿Qué implicaba esto para Dostoievski? Entre otras cosas, la «entronización del dinero como el valor más elevado», lo que Dostoievski relacionará inmediatamente con el judío⁸⁰ y el triunfo del individualismo que conllevaba el desarraigo⁸¹ del individuo de su comunidad⁸².

«Dios es la personalidad sintética de todo un pueblo»

A pesar de que el papel de la religión en la construcción de una identidad nacional ha sido objeto de debate, podemos decir que el nacionalismo que abandera Shátov tiene una base eminentemente religiosa. Así, por ejemplo, dirá a Stavroguin:

Dios es la personalidad sintética de todo un pueblo, considerada desde el principio hasta el fin [...]. La primera señal de la descomposición de la nacionalidad ocurre cuando los dioses empiezan a ser comunes. Cuando los dioses empiezan a ser comunes, los dioses mueren junto con la fe en ellos y con los pueblos mismos. Cuanto más poderoso es un pueblo, más individual es su dios. Nunca ha habido todavía un pueblo sin religión, es decir, sin noción del bien y del mal.⁸³

Nótese como el propio Shátov usa la palabra *individual* para referirse a los dioses de un pueblo. Un pueblo poderoso no *comparte* dioses con el resto de los pueblos, sino que posee el suyo propio, único e intransferible. Si Dios es, además, la personalidad sintética de un pueblo, el pueblo ruso no puede por menos que convertirse en el *pueblo escogido*; es decir, un pueblo teóforo⁸⁴. Hay una vinculación necesaria entre la idea de Dios y la idea de pueblo. Tal y como sostenía Reinhard Lauth⁸⁵, cuando hablaba de la filosofía de Shátov y Dostoievski, la existencia de dioses comunes sería un signo de

⁷⁹ Berdiáev (2008), pág. 190.

⁸⁰ Morillas (2018), pág. 80. Además, la revista *Estudios Dostoievski* publicó un texto inédito del psicólogo Lev Vigotski donde aborda la cuestión judía en F. M. Dostoievski: Vigotski, L. (2020): «Los judíos y la cuestión judía en las obras de F. M. Dostoievski». Traducción y presentación de Alejandro Ariel González, *Estudios Dostoievski*, núm. 3 (enero-junio), págs. 93-121

⁸¹ Martínez Fernández, I. (2003): *Dostoievski, de la igualdad a la diferencia: ensayo sobre la burocracia*, Biblioteca Nueva, D.L, Madrid, pág. 52.

⁸² En unas anotaciones Dostoievski, de hecho, escribiría lo siguiente: «El judío y su banca lo dominan ahora todo: tanto Europa, como la Ilustración, la civilización y el socialismo. Sobre todo, el socialismo, pues con él desarraigará el cristianismo y destruirá su civilización. Y cuando lo único que quede sea sólo la anarquía (*безначалие*), el judío estará a la cabeza de todo. Pues, predicando el socialismo, se queda entre los suyos formando una unidad y, cuando se destruya toda la riqueza de Europa, quedará la banca del judío. El Anticristo vendrá y se impondrá la anarquía (*безначалие*)». En Dostoievski (2010), pág. 1589 (traducción modificada).

⁸³ Dostoievski (2005), pág. 314.

⁸⁴ Lauth (2005), pág. 64.

⁸⁵ Lauth (2014), pág. 466.

decadencia. Un pueblo que de veras aspira a la grandeza es exclusivista⁸⁶, según Shátov. Sólo un pueblo puede poseer la verdad absoluta y esa verdad está en su fe, en su dios particular. El pueblo que olvida su propia fe está condenado a dejar de ser pueblo; pero también olvida sus concepciones del bien y del mal.

Estas concepciones también poseen una impronta religiosa particular relacionada con la existencia de Dios. El bien y el mal no pueden ser terreno común del resto de pueblos porque:

Cada pueblo tiene su propia noción del bien y del mal y su propio bien y su propio mal. Cuando entre muchos pueblos surgen nociones comunes del bien y del mal, esos pueblos mueren, y hasta la misma diferencia entre el bien y el mal empieza a borrarse y acaba por desaparecer. Nunca ha podido la razón definir el bien y el mal, ni distinguir siquiera aproximadamente el bien del mal; al contrario, los ha mezclado de forma vergonzosa y lamentable.⁸⁷

Las palabras de Shátov constriñen el bien y el mal en el terreno de la moral religiosa. Si un pueblo pierde a su dios porque empiezan a surgir nociones comunes con otros pueblos se deducen dos premisas para Shátov: los pueblos mueren y sus nociones de bien y mal desaparecen. Un pueblo obtendría sus valores, su propia moral, de su religión⁸⁸, de *su dios individual*. La mezcla de pueblos diluiría al dios exclusivo de cada pueblo; pero eso no conllevaría una suerte de progreso, sino su propia desaparición como pueblo y el fin de su moralidad. Ni la razón, ni la ciencia pueden discernir con claridad ambas nociones por una sencilla razón:

no hay un solo pueblo que haya organizado su vida según los principios de la razón y la ciencia [...]. En la vida de los pueblos, la ciencia y la razón han cumplido un menester secundario y auxiliar; y lo seguirán cumpliendo por los siglos de los siglos.⁸⁹

La misión de ambas en el devenir y la misión de los pueblos no es la de reglamentar la vida. Ese rol, como ya se ha podido constatar, le corresponde a la religión. La razón no puede conducir a la moralidad, según Shátov, porque ni siquiera puede definirlos y se corre el riesgo de mezclarlos. Hemos de mencionar aquí que Shátov no centra su crítica en la razón *per se*, sino en el papel que ésta ha de desempeñar en la vida de los pueblos. La razón y la ciencia *auxilian*, *ayudan* a los pueblos, pero precisamente por su carácter

⁸⁶ Dostoievski (2005), pág 316.

⁸⁷ Ídem, pág. 314.

⁸⁸ Lauth (2014), pág. 467.

⁸⁹ Dostoievski (2005), págs. 313-314.

auxiliar, no les corresponde a éstas ejercer el papel principal. En cierta medida, este postulado de Shátov se acerca al famoso «si Dios no existe, todo está permitido». Dios es el fundamento ético de todo lo existente, de tal forma que, fuera de *Él* -o, más concretamente, *sin Él*-, no existe ninguna moral y todo se vuelve posible.

Ahora bien, si la razón y la ciencia no pueden organizar la vida humana y la religión ofrece, entre otras cosas, el soporte moral en el que se desarrollan las ideas de bien y mal, ¿qué es lo que impulsa a los pueblos?

Los pueblos se forman y mueven por otro género de fuerza que los compele y rige, pero cuyo origen es desconocido e inexplicable. Esa fuerza es la del anhelo infatigable de llegar hasta el fin, a la vez que se niega que haya un fin. Es la fuerza de la continua e invariable afirmación de su existencia y la negación de la muerte [...]. Es un principio estético, como dicen los filósofos, un principio ético con el cual lo identifican. La «búsqueda de Dios», como yo lo llamo de modo más sencillo. La meta de todo movimiento popular, en cualquier pueblo y momento de su existencia, es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios [...] y de la fe en él como único verdadero.⁹⁰

Según Reinhard Lauth⁹¹, Shátov menciona que «la fuerza del espíritu del pueblo» es insondable. Paradójicamente, cada pueblo desea llegar hasta el final a la par que niega que haya un fin. Es, asimismo, una afirmación de la vida y una negación de la muerte que el propio Shátov identifica con la búsqueda de un dios único, verdadero y particular. La misión de cada pueblo es, primero, buscar a su Dios y, luego, reafirmarse en su búsqueda y reafirmarlo en su exclusividad.

Stavroguin criticaría la posición de Shátov afirmando que reduce a Dios a un atributo de la nacionalidad⁹². Esta idea coincide con una cuestión hábilmente planteada por Reinhard Lauth, quien se pregunta si el dios de Shátov es un «Dios verdadero» -cristianismo- o sólo una abstracción de un «colectivo empírico» -feuerbachianismo⁹³. En efecto, Shátov respondería a Stavroguin, alegando que él «levanta el pueblo hasta Dios» porque «el pueblo es el cuerpo de Dios» y todo pueblo es pueblo mientras «cree que su Dios vencerá y expulsará del mundo a todos los demás dioses».⁹⁴

⁹⁰ Ídem, 314.

⁹¹ Lauth (2014), pág. 467.

⁹² Ídem, 315.

⁹³ Lauth (2005), pág. 64.

⁹⁴ Dostoievski (2005), pág. 315.

Shátov continúa con su exposición:

Los judíos vivieron sólo para esperar al verdadero Dios y legaron al mundo el Dios verdadero. Los griegos divinizaron la naturaleza y dejaron al mundo [...] la filosofía y el arte. Roma divinizó al pueblo en el Estado y legó el Estado a los pueblos. Francia [...] fue sólo encarnación y desarrollo de la idea del Dios de Roma. [...] Si un gran pueblo no cree que la verdad está en él [...] si no cree que es el único con la capacidad y misión de resucitar y regenerar a todos por medio de su verdad, se convierte [...] en simple *material etnográfico*.⁹⁵

No resulta baladí que nos paremos unos minutos a analizar este pasaje por su interés histórico. En este caso, si las anteriores palabras de Shátov podían coincidir más o menos con las ideas de Dostoievski, las que están aquí representadas corresponderían a las de N. Y. Danilevski, como tal, uno de los grandes epígonos del eslavismo⁹⁶. Su obra principal fue *Rusia y Europa*, que comenzó a publicarse en la revista *Aurora* en 1869, encumbrando al intelectual como uno de los grandes representantes del paneslavismo⁹⁷. Esta publicación supondría, asimismo, una especie de testamento ideológico dada su envergadura intelectual. Si tenemos en consideración las palabras de Lauth⁹⁸, la publicación de *Rusia y Europa* pudo influir notablemente en la concepción de Shátov puesto que el libro comenzaría a publicarse cuando Dostoievski gestaba *Los demonios*. Para Lauth, la originalidad de Danilevski consistiría en adecuar «las concepciones políticas en una doctrina organológica de los tipos culturales».⁹⁹

Según esta teoría, no podría existir una civilización que englobase a toda la humanidad puesto que existen varios tipos histórico-culturales de civilización, como la hebrea, la griega o la romana, entre otras, sin que la fundación de un tipo de civilización pueda transmitirse a otro tipo.¹⁰⁰ Cada civilización, según Danilevski, tendría sus propios períodos de crecimiento, florecimiento y agotamiento. La raza o pueblo eslavo tendría un tipo histórico-cultural singular, consistente en una cuádruple base religiosa, científico-artística, política y económica-comunal. Este hecho la distinguiría de otras civilizaciones que tendrían sólo un tipo de base. Por ejemplo, para Danilevski la base de

⁹⁵ Ídem, págs. 315-316. Las cursivas son nuestras.

⁹⁶ Losski, de hecho, abre el capítulo 6 de su *Historia de la filosofía rusa* con Danilevski, a quien considera uno de los grandes representantes de un movimiento eslavófilo ya en declive. Llama la atención, precisamente, que tituló al capítulo como «Degeneración del eslavofilismo». En la obra citada, pág. 70.

⁹⁷ Losski, N. O. (1952): *History of Russian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London, pág. 70.

⁹⁸ Lauth (2005), pág. 66.

⁹⁹ Ídem, pág. 67.

¹⁰⁰ Todas las ideas del presente párrafo aparecen desglosadas en Losski (1952), págs. 70-71.

la civilización hebrea es religiosa; la de la griega, artística; y la de la romana, política. En el futuro del desarrollo de la historia de Europa, Danilevski imaginó una federación paneslava que también incluiría otros cuerpos raciales, cuya supuesta capital se situaría en la actual Estambul. Frente a esta civilización pujante, Danilevski oponía a la civilización germano-romana -curiosamente relacionada con la Europa protestante-católica- que se encontraría en declive.

De acuerdo con Lauth, cuya interpretación es también muy similar a la efectuada por el estudio de Losski, para Danilevski un desarrollo global de la humanidad no es posible, sino que éste se presentaría aislado en determinados pueblos. Aquellos que no han pertenecido a ningún tipo cultural sólo pueden ser agentes negativos de la historia, *material etnográfico*¹⁰¹ o reserva de fuerza histórica. Asimismo, estas civilizaciones tienen un ciclo vital en el que florecen, culminan y se agostan, reconociendo en el eslavismo una cultura radicalmente joven frente a una decadente cultura germano-romana. Los rusos ocuparían el rol de pueblo *elegido*¹⁰², pero superaría al resto de pueblos porque posee todos los dones fundacionales de una cultura y de él sólo cabe esperar grandes actos¹⁰³.

En este último pasaje citado, no es Dostoievski el que habla por boca de Shátov, sino que el escritor utiliza una serie de ideas con las que estuvo parcialmente de acuerdo pero que, en realidad, procedían de Danilevski. Ya hemos visto que Dostoievski creía en el mesianismo ruso, en que Rusia habría de jugar un gran papel en la historia de la humanidad y que la palabra salvífica y renovadora debía venir de la ortodoxia. Empero, no podía tolerar el escaso papel que Danilevski le había dado a la religión, elemento que, para Dostoievski, es vertebrador. Quizás en estas reflexiones, junto con el ateísmo de Shátov, se encierre una crítica más ácida de lo que cabría suponer a ciertos sectores eslavófilos.

¹⁰¹ Ídem, págs. 67-68. Aunque Reinhard Lauth escribe en cursiva las expresiones agentes negativos, material etnográfico o reserva de fuerza histórica, nosotros sólo hemos mantenido la cursiva de la segunda. Esta explicación se debe, sobre todo, a que esta misma expresión es usada por Iván Shátov durante el diálogo con Stavroguin. Por ende, esta idea conectaría de manera directa y evidente la filosofía de Shátov con la de Danilevski.

¹⁰² Ibidem. También esta concepción será especialmente relevante para el pensamiento de Shátov y Dostoievski. La cursiva es del autor.

¹⁰³ Ibidem.

La *pochva* y el campesinado

El campesinado y el denominado *pochvennichestvo* es la última línea de pensamiento que ofrece el diálogo entre Shátov y Stavroguin. A decir verdad, el discurso de Shátov al respecto es realmente breve, pero encarna una de las grandes líneas de pensamiento de Dostoievski. De toda la cosmovisión shatoviana expuesta, quizás ésta sea la que guarda una conexión más clara con la filosofía del escritor eslavo. También, a nuestro juicio, es la más centrada en la regeneración del individuo.

Al respecto, Shátov grita lo siguiente a Stavroguin después de interrogarle sobre ciertos rumores relacionados con la vida que desarrolló Stavroguin unos años atrás: «¡Bese la tierra, riéguela con sus lágrimas, pida perdón!»¹⁰⁴. Y más adelante comenta: «Escuche [Stavroguin]: llegue a Dios mediante el trabajo [de campesino]; todo está en eso. De lo contrario, desaparecerá usted como escarcha maloliente. Llegue a Él mediante el trabajo. [...] Ande, abandone sus riquezas»¹⁰⁵.

No es extraño que Shátov pida a Stavroguin que bese la tierra¹⁰⁶ y llegue a Dios mediante el trabajo campesino si tenemos en cuenta ciertos antecedentes biográficos y filosóficos de Dostoievski.

Uno de los recuerdos más emblemáticos de Dostoievski sobre el pueblo y el *muzhik* hay que encontrarlo en su infancia. Así lo testimonia el hondo impacto que la figura del campesino Maréi causó en el niño Dostoievski después de que éste se perdiera en el bosque mientras jugaba¹⁰⁷. Años más tarde, en 1876, en el número de febrero de *Diario de un escritor*, Dostoievski dedicaría un capítulo entero a esta vivencia de su infancia¹⁰⁸.

El propio Berdiáev consideraba que, tanto para los esclavófilos como para el mismo Dostoievski, el pueblo lo conformaban, ante todo, los *muzhik*, el campesino ruso

¹⁰⁴ Dostoievski (2005), pág. 319

¹⁰⁵ Ídem, pág. 320.

¹⁰⁶ El hecho de besar la tierra, además de aludir a cierta reconciliación con la comunidad, probablemente relacionada con la tierra, nos recuerda, asimismo, el momento en el que Raskólnikov besa la tierra en *Crimen y castigo*.

¹⁰⁷ Tanase, V. (2021): *Dostoievski*. Traducción de Laura Claravall. Ediciones del Subsuelo, Barcelona, págs. 18-19.

¹⁰⁸ Dostoievski, F. M. (2007): *Diario de un escritor*. Traducción, selección introducción y notas de Víctor Gallego Ballester. Alba Editorial, Barcelona, págs. 201-207. Curiosamente, el primer capítulo de febrero de 1876 lleva por título «El amor al pueblo. La necesidad de un contrato con el pueblo».

que conservaba la verdadera fe¹⁰⁹. También su experiencia en la *kátorga* le marcaría en su acercamiento a toda clase de personajes variopintos y creía ver también en ellos al pueblo ruso¹¹⁰. De acuerdo con Vladímir Soloviov, incluso en esta época continuó acompañándole la imagen del *muzhik* Maréi¹¹¹. El tiempo que pasó en el exilio siberiano motivaron su transformación paulatina, que coincidió con su renovación espiritual, lo que, según Lauth, motivó que Dostoievski vinculase la esencia del pueblo a ideas religiosas¹¹².

En este caldo de cultivo, entre las experiencias de la infancia, el exilio en Siberia y el éxodo por deudas que le llevaría a recorrer varios Estados europeos, Dostoievski cimentaría la estructura fundamental de su *pochvennichestvo*¹¹³. En el plano antropológico, ese «retorno» tiene mucho que ver, sobre todo, con la *intelligentsia*. Son las clases cultas las que han abandonado las fuerzas primigenias del pueblo ruso, las que «habían roto sus raíces»¹¹⁴.

La intelectualidad rusa hacía del pueblo su objeto de análisis y lo idealizaba a veces; pero el ideal de la *pochva* se hacía presente en el pueblo llano, estamento al cual no pertenecían. «Los hombres formados no aman al pueblo tal como éste es» afirmaba Lauth cuando subrayaba, precisamente, esta idea; «sino tal como se lo representan»¹¹⁵. Por eso, para Dostoievski y otros muchos intelectuales de tendencia eslavófila¹¹⁶, la «nueva palabra» salvífica y vivificante era cristiana y estaba manifestada por los hombres humildes y de ahí la atención que les suscitaban.

Es, en este sentido, cuando se comprende con más fuerza por qué tanto Stavroguin como Shátov, ambos *señoritos*, según las palabras del segundo, son en realidad ateos. Ambos están desconectados de la auténtica esencia del pueblo ruso, que

¹⁰⁹ Berdiáev (2008), pág. 182.

¹¹⁰ Tanase (2021), págs. 66-68.

¹¹¹ Soloviov (2021), pág. 62.

¹¹² Lauth (2014), págs. 463-465.

¹¹³ Guarde Paz, C. (2010): «“Pochvennichestvo” y diáspora china: dos visiones del nihilismo occidental a través de “El Idiota” de F. M. Dostoievski y el género “wu xia” de Jin Yong, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, pág. 95. De acuerdo a la traducción que ofrece Guarde Paz, *pochvennichestvo* significa «retorno a la tierra». Interpretamos por el texto de Guarde Paz y por el contexto en el que vivió Dostoievski, que *pochvennichestvo* tiene una interpretación tanto psicológica como cultural, política y religiosa.

¹¹⁴ Berdiáev (2008), pág. 179.

¹¹⁵ Lauth (2014), pág. 465.

¹¹⁶ Gorodetski, N. (2010), pág. 24.

se vincula al ideal comunitario de la Iglesia¹¹⁷. De esta forma, la tragedia real de Stavroguin reside en que éste vive fuera del pueblo y, por ende, es incapaz de reconocer bien o mal alguno. Mas la amarga tragedia de Shátov consiste -y aquí se encuentra la crítica de Dostoievski al movimiento eslavófilo- en que su fe tiene como objeto *el pueblo*, siendo considerada la ortodoxia como un mero atributo de éste¹¹⁸.

¹¹⁷ Soloviov (2021), pág. 67.

¹¹⁸ *Ibidem*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Dostoievski o de sus contemporáneos

- Dostoievski, F. M. (2005): *Los demonios. Tomo I*. Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Editorial, Madrid.
- Dostoievski, F. M. (2007): *Diario de un escritor*. Traducción, selección introducción y notas de Víctor Gallego Ballester. Alba Editorial, Barcelona,
- Dostoievski, F. M. (2010): *Diario de un escritor*. Edición de Paul Viejo. Traducción de Elisa de Beaumont Alcalde, Eugenia Bulátova y Liudmila Rabdanó. Editorial Páginas de Espuma, Madrid.
- Dostoevski, F. M. (2017): *I demoni quotidiani. Lettere I: 1837-1867*. Traducción al italiano de Ettore lo Gatto. Nino Aragno Editore, Turín.
- Dostoevski, F. M. (2017): *I demoni quotidiani. Lettere II: 1868-1881*. Traducción al italiano de Ettore lo Gatto. Nino Aragno Editore, Turín.
- Morillas, J. (2020): «Fiódor Mijáilovich Dostoievski y su experiencia en la *kátorga* según el testimonio de Szymon Tokarzewski», *Estudios Dostoievski*, núm. 4 (julio-diciembre), pág. 221-236.
- Soloviov, V. (2021): *Dostoyevski: tres discursos en su memoria*. Traducción de Laura Claravall. Taugenit Editorial, Madrid.

Bibliografía consultada

- Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*, Editorial Taurus S.A., Madrid.
- Berdiáiev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Editorial Nuevo Inicio, Granada.
- Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*. Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid, Siglo XXI.
- Djermanovic, T. (2006): *Dostoyevski: entre Rusia y Occidente*. Editorial Herder, Barcelona.
- Djermanovic, T. (2021): *El universo de Dostoievski*. Acantilado, Barcelona.
- Frank, J. (2010): *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*. Traducción de Mónica Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

- 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 siglo XX». Traducción y notas de José Luis Flores, *Estudios Dostoievski*, núm. 1 (julio-diciembre), págs. 24-43.
- Goldt, R. (2018): «F. M. Dostoievski como pensador: ¿legado o perdición? Ensayo introductorio». Traducción de Jordi Morillas, *Estudios Dostoievski*, núm. 5 (enero-junio), págs. 34-55.
- Gorodetski, N. (2010): *El Cristo humillado: ensayo desde la literatura y el pensamiento rusos*. Traducción de Ramón Jimeno Sánchez. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Guarde Paz, C. (2010): «“Pochvennischestvo” y diáspora china: dos visiones del nihilismo occidental a través de “El Idiota” de F. M. Dostoievski y el género “wu xia” de Jin Yong, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, págs. 83-101.
- Lauth, R. (2005): *Dostoievski: su siglo y el nuestro*. Traducción de Alberto Ciria. Editorial Prohom, Barcelona.
- Lauth, R. (2014): *He visto la verdad: la filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*. Traducción de Alberto Ciria. Thémata, Sevilla.
- Lettenbauer, W. (1963): *Moscú, la Tercera Roma*. Traducción de Lucio García Ortega. Taurus Edicions, Madrid.
- Losski, N. O. (1952): *History of Russian Philosophy*. George Allen and Unwin Ltd., London.
- Martínez Fernández, I. (2003): *Dostoievski, de la igualdad a la diferencia: ensayo sobre la burocracia*. Biblioteca Nueva, D.L, Madrid.
- Morillas, J. (2009): «El valor de la política en la vida y en la obra de F. M. Dostoievski», *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, págs. 1-14.
- Morillas, J. (2018): «La cuestión del socialismo en Karl Marx y Fiódor M. Dostoievski», *Hybris*, núm. 40, págs. 71-103.
- Pegueroles, J. (s.f.): «Ateísmo y fe en Cristo. El problema de la libertad en Dostoyevsky». En:
http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aateismocristofe&catid=8&Itemid=41 (22 de mayo de 2022).

- Špidlík, T. (2010): *La espiritualidad del Oriente cristiano*. Traducción de Miguel Ángel Pardo Álvarez. Monte Carmelo, Burgos.
- Tanase, V. (2021): *Dostoievski*. Traducción de Laura Claravall. Ediciones del Subsuelo, Barcelona.
- Uglík, J. (2020): «Fiódor Mijáilovich Dostoievski y los polacos». Traducción de Jordi Morillas, *Estudios Dostoievski*, núm. 4 (julio-diciembre), págs. 218-220.
- Vigotski, L. (2020): «Los judíos y la cuestión judía en las obras de F. M. Dostoievski». Traducción y presentación de Alejandro Ariel González, *Estudios Dostoievski*, núm. 3 (enero-junio), págs. 93-121.