# DOSTOYEVSKI EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE OCCIDENTE*

El conocimiento de los libros e ideas de Dostoyevski en Occidente tuvo lugar durante los últimos decenios del siglo XIX, en un proceso de relativa lentitud. La gran mayoría de las novelas del célebre novelista ruso fueron traducidas al francés, alemán, inglés y español sólo después de su muerte, ocurrida en enero de 1881.

Con la excepción de *Pobres Gentes* y *Memorias de la Casa muerta,* traducidas en 1849 y 1863 respectivamente, las versiones alemanas se inician en 1882 con la traducción de *Crimen y Castigo,* que había sido publicada por su autor en 1866. Fue un fracaso comercial: de una edición de mil ejemplares, únicamente se vendieron cien. Continuó a pesar de todo la edición de traducciones alemanas, y en 1890 se habían publicado en Alemania todas las novelas importantes.

*Crimen y Castigo* fue también la primera de las grandes novelas de Dostoyevski que tuvo una versión francesa en 1884. En pocos años siguieron las traducciones de *Demonios* (1886), *Memorias del subsuelo* (1886), *El idiota* (1887) y *Los Hermanos Karamazov* (1888).

La primera traducción inglesa apareció simultáneamente en Londres y Nueva York en 1881. Se trataba de *Memorias de la casa muerta.* El público de habla inglesa se mostró inicialmente poco receptivo al impacto de Dostoyevski. Aunque *Crimen y castigo* y *El idiota* se tradujeron en 1886 y 1887 respectivamente, la versión inglesa de *Los Hermanos Karamazov* no se publicó hasta 1912, y sólo en la segunda década de nuestro siglo empezó Dostoyevski a ser leído en serio y masivamente por ingleses y norteamericanos.

Dostoyevski penetró en España gracias al interés suscitado en Francia por sus novelas. Emilia Pardo Bazán publicó en 1887 el libro titula-

* Publicado en *Estudios en honor de Luka Brajnovic*, EUNSA, Pamplona 1992, 539-558.

do *La Revolución y la novela rusa,* que venía a ser una glosa de un estudio compuesto poco antes por Melchor de Vogué. A partir de entonces se hicieron en nuestro país algunas pésimas traducciones comerciales, que presentan a un Dostoyevski desfigurado y mutilado. Hasta 1932 nadie acometió en España la tarea de una edición solvente de la obra entera del gran autor ruso, que fue publicada en Madrid por La Nave y Espasa-Calpe simultáneamente.

Los avatares de la recepción de la obra de Dostoyevski en Occidente no pueden extrañar a nadie que conozca algo de la lentitud con la que las ideas del novelista se abrieron paso en su propia tierra. La interpretación de Dostoyevski por los autores rusos es una historia complicada y llena de sorpresas, marcada siempre por la polémica que, debido a motivos artísticos y sobre todo ideológicos, acompañó la publicación de las grandes novelas. El pensamiento de Dostoyevski, centrado principalmente en el drama del hombre, su libertad y su destino, y en el papel histórico del pueblo ruso, le convirtió en un escritor aclamado por muchos de sus compatriotas durante el último decenio de su vida. Pero antes y después de su muerte (1881), Dostoyevski fue para otros un «talento cruel», con una concepción pesimista del hombre que sólo podía originar influencias negativas en la sociedad y en la cultura. Ésta fue la línea de interpretación que, a través de Máximo Gorki (1868-1936), se impuso en los estudios críticos soviéticos hasta 1960.

Esta corriente reductiva y ciega para la dimensión espiritual de Dostoyevski hacía caso omiso de los numerosos autores rusos que había percibido y comentado decenios antes los aspectos religiosos de sus novelas. Iniciada por Vladimir Soloviev en 1884, la interpretación religiosa y metafísica del gran autor es propuesta sin excepciones por los escritores simbolistas en los primeros años de este siglo, antes de la revolución de 1905. Es en efecto mérito de autores como D. Merezhkovsky, S. Bulgakov, A. Volynsky y V. Ivanov haber descubierto nuevas dimensiones de la obra dostoyevskiana, precisamente cuando las bases históricas de la vida social rusa parecían cuartearse. Fueron estos literatos quienes pusieron de manifiesto por primera vez la dialéctica filosófica del novelista, y consiguieron percibir y valorar la lúcida revolución espiritual que éste había desencadenado.

La obra de Dostoyevski adquiría con los simbolistas como una tercera dimensión, que podría denominarse metafísica. Al superar un enfoque puramente psicológico, los simbolistas fueron capaces de entender y presentar a Dostoyevski como un gran pensador religioso.

Un segundo *descubrimiento* del novelista tuvo lugar después de la revolución bolchevique de 1917, cuando los presentimientos del autor de *Demonios* (1871) se demostraron correctos y muchos aspectos de su visión dramática del alma humana y de la historia europea se convirtieron en clima espiritual del tiempo. El año 1921, centenario del nacimiento de Dostoyevski, representa un momento importante en la historia de los estudios sobre el novelista. Aparece dentro y fuera de Rusia un grupo de brillantes investigadores –A. Dolinin, V. Komarovich, L. Grossman, G. Chulkov, A. Bem, entre otros– que establecen las bases para un análisis riguroso (biográfico, estético e ideológico) de la obra dostoyevskiana.

Era evidente que, una vez conocido en el mundo occidental, el mensaje estético y religioso de Dostoyevski estaba llamado a ejercer una singular y duradera influencia. Nadie antes que él había sido capaz de presentar la cuestión del ateísmo y de la incredulidad de una manera tan analítica y convincente, con el fin de demostrar sus falacias.

El problema de la libertad humana era percibido como el gran asunto en el pensamiento de Dostoyevski. Era su punto de partida y la intuición primaria en su concepción del hombre y de su destino. El novelista había captado nítidamente que la dignidad de la persona humana se encuentra gozosa y peligrosamente basada en su libertad, y que la libertad es al mismo tiempo un privilegio y una carga, un don y una tarea. De modo que las raíces de la tragedia humana allí donde se desencadena no deben buscarse en la colisión violenta del hombre con un destino anónimo, ciego e inexorable, sino en las posibles aberraciones y locuras de la voluntad humana. Las causas de la esclavitud moral del hombre no están en los demás ni se esconden en el ambiente exterior, sino en el mismo mundo interior de la persona. La libertad humana incluye la dramática posibilidad de crear mal como si fuera *ex nihilo,* a partir de una voluntad pervertida.

En el marco de estas premisas fundamentales, Dostoyevski es uno de los primeros pensadores modernos que insiste en la idea de que el hombre deja de ser verdaderamente humano cuando se aparta de Dios y proclama en nombre de sí mismo una independencia radical. El dominio de las fuerzas centrífugas que, en estas circunstancias de soledad última, tienden a destruir al ser humano no es una meta que pueda lograrse simplemente mediante proclamaciones de humanismo, ni a través de la economía, la técnica, la política o el saber. La reconstitución del hombre sólo puede tener raíces religiosas. Junto a esta visión de la realidad humana, Dostoyevski se presenta como heraldo de una religión del sufrimiento humano.

Está convencido de que la gran cuestión planteada por la vida es cómo transformar el dolor que forma su trama. Un mundo completamente feliz en la tierra es una utopía, y uno de los mayores desafíos del hombre es vencer desde el centro de sí mismo las aporías de la existencia.

El vacío cultural y religioso ocurrido en Alemania durante los años posteriores a la primera guerra mundial contribuyó decisivamente a la ávida atención prestada a Dostoyevski en este tiempo. Un novelista que no había sido hasta el momento tan conocido y popular como Tolstoi, más fácil de entender, parecía ofrecer ahora el diagnóstico de la situación y algunas claves para solucionarla.

Nada tiene de extraño que algunos teólogos protestantes manifestaran relativamente pronto un acentuado interés por Dostoyevski. Fue Eduard Thurneysen[1] el primero que, en 1921, ofreció una interpretación del novelista ruso como autor al que podía apelarse como fuente la llamada Teología dialéctica, que nacía por entonces en el protestantismo de lengua alemana. Con gran libertad de interpretación, Thurneysen creía advertir en las grandes novelas de Dostoyevski las mismas cuestiones que habían sido planteadas por la Teología dialéctica: una concepción de Dios como el «ganz Andere»; una imagen del hombre en rebelión, marcado por la polaridad: profunda perversión y sed de trascendencia; un reflejo simbólico de la culpa, el perdón de los pecados y la resurrección en las figuras del Idiota, Raskolnikov *(Crimen y Castigo)* y Dimitri Karamazov; y una desconfianza hacia la Iglesia como institución (Leyenda del Gran Inquisidor) y hacia una religión que pretende hacer a Dios *disponible*.

Este intento de apropiación de Dostoyevski como autoridad de una nueva visión protestante de Dios y del hombre fue continuado por Karl Barth, que en la segunda edición del *Comentario a la epístola a los Romanos* (1921) manifiesta haber acudido a Dostoyevski para interpretar el N. Testamento. Es cierto que Barth no tardaría mucho tiempo en modificar, o por lo menos atenuar, su entusiasta postura hacia el novelista como pensador afín a sus postulados teológicos. Un análisis más detallado y cuidadoso revelaría pronto que la religión de Dostoyevski distaba mucho de parecerse a un sistema religioso como el propugnado por el protestantismo. Era cada vez más evidente que Dostoyevski no hace ningún planteamiento dualista de materia y espíritu, ni devalúa la creación, ni habla de una total corrupción humana, ni desprecia el ideal de santidad, que ve encarnado en el monacato ruso, etc.

1. *Dostojewski*, München 1921, 1922, 1925, 1930; Zúrich 1948, 1963.

La recepción inicial de las ideas y perspectivas presentes en las novelas de Dostoyevski por parte de autores católicos se produjo también en Alemania, aunque el autor ruso encontró asimismo en Francia un eco religioso relativamente temprano. Mucho antes de que E. Thurneysen publicara su *Dostoyevski* en 1921, el novelista aparecía ya ante muchos comentaristas y teólogos católicos con el prestigio de un clásico[2], si bien sorprendía a algunos el mundo extraño de fuerzas elementales en el que se veía introducido el lector de novelas como *Demonios*[3].

Karl Pfleger y Fr. Muckermann son los autores que primero señalan por extenso en campo católico el significado religioso de Dostoyevski.

Muckermann, que escribe en 1922, manifiesta una aguda percepción de las intenciones básicas de la obra dostoyevskiana, que analiza como un todo coherente y trabado[4]. En un denso ensayo crítico, Muckermann caracteriza a Dostoyevski como un autor esencialmente compasivo, que ha conseguido percibir la llama divina en un hombre atribulado y en ocasiones perdido. Piensa que el novelista no es precisamente, como algunos intérpretes pretendían con una falsa lectura de Raskolnikov, el profeta de una moral más allá del bien y del mal, ni es tampoco un espíritu lúgubre afín al de Oswald Spengler, ni un místico antieclesial. Primer autor católico que toma formalmente postura ante la leyenda del Gran Inquisidor (*Los Hermanos Karamazov*), Muckermann afirma que esta figura representa a los que no aceptan el orden del mundo creado por Dios y buscan sustituirlo por un orden diferente y más perfecto, imaginado por ellos.

El comentarista no es ciego, sin embargo, a las sombras e hiatos que se detectan en el pensamiento del novelista, especialmente a su ingenua fe en una misión universal de la Iglesia y el pueblo rusos, a los sueños de paneslavismo que impregnan *El diario de un escritor* (1873 s.), y a su escasa comprensión del Catolicismo. Pero Muckermann insiste en la grandeza de Dostoyevski, al que considera un autor universal y no solamente de un tiempo. El novelista es interpretado aquí finalmente como el pensador que más se ha esforzado en el s. XIX por armonizar desde su obra literaria rectas concepciones de Dios y del hombre, de la Iglesia y de la cultura. Dostoyevski ha sabido advertir a su modo que la religión no debía permanecer únicamente en los claustros y en los recintos de la vida monacal. La figura de Alioscha Karamazov simbolizaría en la

2. Cfr. A. Baumgartner, *L.N. Tolstoi,* «Stimmen aus Maria Laach» 36 (1889) 60.
3. Cfr. K. Weiss, *Dostojewski,* «Hochland» 6,1 (1908-09) 363-366.
4. Cfr. Dostojewski, «Stimmen der Zeit» 104 (1922-23) 455-467

última de las grandes novelas el impulso connatural a la religión, de llenar el vital espacio que le corresponde en el mundo y en el corazón de los hombres.

La contribución de Karl Pfleger a la recepción crítica de Dostoyevski en Alemania y en el occidente europeo es tan significativa e importante como la de Muckermann. Pfleger se ocupó ya en 1918 del novelista en un ensayo descriptivo del hombre ruso[5]. Pero fue hacia 1930 cuando su interpretación se hizo más incisiva y pudo difundirse adecuadamente. Los ensayos de Pfleger se presentan inicialmente como un intento de puntualización. Piensa el autor que numerosos expositores del pensamiento de Dostoyevski, llevados unos por el entusiasmo y otros por la antipatía, han deformado su mensaje. Este sería el caso de L. Sestov, que se empeña en detectar una inexistente convergencia entre Dostoyevski y Nietzsche; de E. Thurneysen, que habla de un Dostoyevski *protestante;* e incluso de un Nicolás Berdiaev, que, en un ensayo lleno de aciertos y de fuego, quiere ver en el gran novelista al profeta de una palabra abarcante y definitiva sobre toda la realidad.

«Sólo la invocación de su nombre –dice Pfleger– es ya símbolo de la más ardiente actualidad, y pensamos que, junto a la parte del mundo occidental que permanece creyente, el novelista ruso lucha hoy, a través de sus obras, por un nuevo humanismo cristiano»[6]. Pfleger observa que el pensamiento occidental, disciplinado por una cultura muy atenta a lo racional, y jalonada de leyes y reglas, ha perdido conciencia, en alguna medida, de las fuerzas elementales que habitan dentro del hombre y en torno a él. Dostoyevski habría tenido profunda conciencia de esta dimensión oscura e infinita de la existencia humana y puede ser considerado autor esencialmente cristiano. Se equivocan según Pfleger los que ven sólo en Dostoyevski el elemento crítico y olvidan la finalización hacia Dios que está presente en sus novelas[7].

En Dostoyevski se trata de misterios que se encuentran como en los límites y en las profundidades de la vida del hombre. Los raros individuos que han recibido el don de discernir y penetrar esos misterios no deben velarlos ni ocultarlos. Dostoyevski, continúa Pfleger, ha sido llevado por su genio hasta esas tinieblas impenetrables, para elaborar con su visión creativa un nuevo cosmos cristiano, porque el novelista conoce y ama el orden creatural querido por Dios. En la obra de Dostoyevs-

5. *Der rusische Mensch,* «Hochland» 15,2 (1918) 125-135.
6. Cfr. *La physionomie chrètiene de Dostoevskij*, «Irenikon» 9 (1932) 475.
7. Cfr. id., 477-78.

ki asistimos al «descenso a los infiernos» y a la «subida al cielo» del hombre moderno[8].

Antes de comentar la obra de Romano Guardini, en la que culmina la línea interpretativa representada por Muckermann y Pfleger, hemos de referirnos a las críticas dirigidas a Dostoyevski por otros autores católicos que se resisten a adoptar una visión positiva de su obra literaria. El principal impugnador de Dostoyevski es por este tiempo el jesuita francés Michel d'Herbigny, hombre de grandes contactos con el mundo de la Ortodoxia y con algún conocimiento de la mentalidad rusa. En una recensión de un lexicón de Dostoyevski, publicado en 1922 por el metropolita Antonio de Kiev, D'Herbigny despliega con severo lenguaje sus objeciones contra el estilo y el pensamiento del novelista[9]. Considera que Dostoyevski abusa de la contradicción y de la paradoja, y que sus personajes son medio dementes que hacen apología de sus crímenes. D'Herbigny no acepta a Dostoyevski como representante del espíritu cristiano y llega incluso a mencionar al agnóstico Tolstoi como un pensador «menos anticristiano»[10] que el autor de *Crimen y Castigo.* En un ensayo publicado en 1925 le califica de desequilibrado mental que habría pervertido intelectualmente a dos generaciones de lectores[11].

Las opiniones de D'Herbigny fueron duramente criticadas por Nicolás Berdiaev[12], entre otros. Se acusó al escritor jesuita haber entrado apenas en el alma rusa, a pesar de sus contactos con el mundo de la Ortodoxia y de su buena voluntad. Su línea de interpretación encontró muy escaso eco entre los autores católicos. Reapareció débilmente en un ensayo del también jesuita Ivan V. Kologriwof[13], que fue comentado favorablemente en España por J. Iriarte en la revista Razón y Fe[14]. Las críticas más o menos explícitas a Dostoyevski que se contienen en el libro de Kologriwof no pueden sino sorprender, si se tiene en cuenta que la revista alemana *Hochland* había publicado varios años antes dos importantes ensayos que documentaban el hecho de que Dostoyevski había acertado a denunciar y criticar el espíritu del Bolchevismo antes de su aparición histórica[15].

8. Cfr. id., 480.
9. Cfr. *L'âme religeuse des Russes*, «Orientalia Christiana» 3 (Rome), 1924, 88 s.
10. Cfr. id., 91.
11. *Après la mont du Tykhon*, «Orientalia christiana» 4 (1925) 159 s.
12. Cfr. «Irenikon» 1 (1926) 146 s.
13. *Die Metaphysik des Bolschevismus*, Wien 1934.
14. *La metafísica del Bolchevismo*, «Razón y Fe» 36 (1936) 5-20; 158-167.
15. D. SCHMITZ, *Dostojewski und der Bolchevismus*, «Hochland» 20,2 (1923) 158-172; S. FRANK, *Die Krise des humanismus.Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskis*, «Hochland» 28,2 (1930-31) 289-296.

Puede ser útil mencionar aquí a modo de inciso que mientras la gran mayoría de los que han escrito sobre Dostoyevski hasta este tiempo se han detenido principalmente en el contenido de sus novelas y en las ideas que los personajes representan, ha sido, sin embargo, José Ortega y Gasset uno de los primeros que han llamado la atención en el Occidente sobre los aspectos artísticos y la importancia de la forma estética para captar el sentido de la obra dostoyevskiana. Escribe Ortega en 1929: «En tanto que otros grandes declinan, arrastrados hacia el ocaso por la misteriosa resaca de los tiempos, Dostoyevski se ha instalado en lo más alto. No es dudoso que Dostoyevski se ha salvado del general naufragio padecido por la novela del siglo pasado en lo que va del corriente»[16]. Piensa nuestro filósofo que el éxito del novelista ruso en Europa no debe buscarse únicamente en la fascinación que sus personajes y argumentos ejercen sobre la pulida alma occidental. «La materia –continúa– no salva nunca a una obra de arte... La obra de arte vive más de su forma que de su material y debe la gracia esencial que de ella emana a su estructura, a su organismo. Se ha hablado mucho de lo que pasa en las novelas de Dostoyevski, y apenas nada de su forma... Dostoyevski fue un prodigioso técnico de la novela, uno de los más grandes innovadores de la forma novelesca»[17].

El análisis de los aspectos estéticos y de la técnica novelística del escritor ruso han sido en efecto muy decisivos para observar y determinar los personajes con los que Dostoyevski se identifica y aquellos de los que quiere distanciarse enfáticamente. Es evidente que Dostoyevski no es el Raskolnikov de *Crimen y Castigo,* ni el Stavrogin de *Demonios,* ni el Iván de *Los Hermanos Karamazov,* aunque puede haber experimentado en algún momento de su vida algunas de las tentaciones a las que sucumbieron esos hombres jóvenes.

El alemán Romano Guardini (1885-1968) es autor de una de las interpretaciones globales más hondas y coherentes de la obra de Dostoyevski. Guardini dedicó al novelista ruso algunas de las conferencias que impartió en la Universidad de Berlín en 1930, y convencido pronto de la imposibilidad de encerrar el pensamiento dostoyeskiano en un corto número de breves ensayos, decidió acometer la composición de un libro bien estructurado y con una cierta pretensión sistemática. La obra apareció en 1932 bajo el título *El hombre y la Fe. Ensayos sobre la*

16. *Ideas sobre la novela*, Obras III, 6ª ed., Madrid 1966, 399.
17. Id., 399-400.

*existencia religiosa en las grandes novelas de Dostoyevski*[18], y en 1939 el autor publicó una 2ª edición reelaborada, con el título *Figuras religiosas en la obra de Dostoyevski*[19]. El libro ha sido objeto hasta el momento de siete ediciones. La séptima fue publicada en 1989. Existe una edición española titulada *El universo religioso de Dostoyevski*[20].

Este gran ensayo se inscribe en la serie de obras interpretativas dedicadas por Guardini a teólogos, filósofos y literatos. Guardini se ocupó también de analizar el pensamiento de Buenaventura (1923), Kierkegaard (1929), Pascal (1935), Agustín (1935), Dante (1937), Hölderlin (1939), Platón (1944), Rilke (1941) y Mörike (1957).

El crítico René Wellek ha observado que los comentarios de Guardini sobre Dostoyevski «contienen una profundidad de visión en torno a las cuestiones teológicas y filosóficas planteadas por las ideas del novelista, y despliegan un conocimiento de la historia intelectual y cultural rusa, de los que suelen carecer los críticos puramente literarios o sociales que han estudiado a Dostoyevski en el Occidente»[21].

El método de análisis utilizado por nuestro autor para acceder al pensamiento de Dostoyevski y captar sus líneas fuerza viene determinado en alguna medida por la teoría cosmovisional guardiniana, que está definida al menos por las siguientes notas básicas: la cosmovisión quiere ser una visión intuitiva de lo profundo, de lo que desborda la vertiente puramente sensorial; ve la realidad en su contexto, de un modo concreto y universal a la vez; adopta ante las realidades cualitativamente irreductibles una actitud de sencillez, reverencia y distancia; moviliza las tres facultades del hombre: entendimiento, voluntad y sentimiento; no considera el mundo como objeto de dominio, sino como algo «inobjetivo», cuya grandeza y sentido sólo se revela a una actitud respetuosa de contemplación; se funda, en fin, en la sabia conciencia y aceptación de la dignidad y de la fragilidad del espíritu humano[22].

Con ayuda de este planteamiento metafísico y fenomenológico, Guardini se siente capacitado para penetrar en el núcleo del pensamien-

18. *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskiis grossen Romanen*, Leipzig 1932.

19. *Religiöse Gestalten in Dostojewskiis Werk*, Leipzig 1939.

20. Buenos Aires [2]1958.

21. Cfr. *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, *Introduction*, p. 9, Englewood Cliffs, New Jersey 1962.

22. Cfr. A. López Quintás, *Vigencia actual de Romano Guardini*, «Sillar» 5 (1985) 479-485.

to dostoyeskiano, descifrar sus enigmas y paradojas, y proponer una interpretación coherente de sus detalles significativos. Está convencido de que «en último análisis, los personajes de Dostoyevski se hallan determinados por motivos y potencias religiosas, y de que sus decisiones más importantes proceden de ese dominio».

Punto de partida de la exposición de Guardini es preguntarse acerca de la idea que Dostoyevski tiene del hombre. El autor pudo descubrir pronto que nuestros conceptos psicológicos habituales, tales como intelecto, intuición, fantasía, voluntad, acción, sentimiento, pasión, etc., son usados por el novelista de un modo más flexible y general, tal vez porque Dostoyevski considera que estas facultades humanas no se hallan cada una en la persona de manera pura y formal, sino que aparecen hondamente vinculadas y hasta fundidas con las demás dentro de la unidad que es el hombre.

La observación debía entonces dirigirse no sólo a los actos individuales del hombre sino a los diversos planos que, según Dostoyevski parecen componer su ser total, es decir, la vida sensible e intelectual, el corazón, el alma, el espíritu y el «*Pneuma*».

Trata Guardini a continuación de percibir las realidades fundamentales de que se compone la existencia y entender lo que en el mundo de Dostoyevski significan el universo, la naturaleza, la tierra, el sol, los árboles, los animales, etc. ¿Qué es el pueblo para Dostoyevski? ¿Qué son para él el dolor, el mal y sus formas diversas de la enfermedad, la pobreza, la locura? ¿Qué son el pecado, el crimen, la vileza y el posible comportamiento satánico del hombre? Y sobre todo, ¿cómo se articulan estos factores con el papel determinante que Dios, la gracia y la visión de la inmortalidad desempeñan en la obra del novelista?

Guardini está convencido de que incluso entre los escritores verdaderamente creativos, Dostoyevski ocupa un puesto especial. «Personajes y sucesos –escribe– no son solamente en sus obras de una originalidad absoluta, tomadas, como los de Shakespeare, del dinamismo de la vida. Hay en ellos algo más que podríamos llamar caos, entendido como sustrato originario de toda creación y reserva inagotable de imágenes futuras...».

Estas observaciones mueven el autor a describir la obra de Dostoyevski en base a una tipología de los personajes que contiene. El material inagotable de las cinco grandes novelas –*Crimen y Castigo* (1966), *El idiota* (1868), *Demonios* (1871), *El Adolescente* (1875), y *Los Hermanos Karamazov* (1879-80)– se aglutina en torno a tres categorías de hom-

bres y mujeres que vienen determinadas siempre por su comportamiento hacia lo religioso. Una primera categoría, que podría denominarse positiva, se articula en cuatro niveles, que van desde lo más elemental a lo más rico y complejo: el pueblo y su acceso a lo sagrado (cap. 1º), los «silenciosos» y la gran aceptación (cap. 2º: las dos Sonias, de *Crimen y Castigo* y *El Adolescente)*, los hombres espirituales (cap. 3º: el monje Zósima y Markel, de *Los Hermanos Karamazov,* y Macario, el peregrino y padre legal del *Adolescente),* y en último y más elevado lugar el Querubín (cap. 4º) representado por Alexis, el más joven de los Karamazov.

La segunda categoría comprende dos grupos; los rebeldes (cap. 5º) y los ateos (cap. 6º). Los primeros se encarnan en la figura de Iván Karamazov, que sería en la obra de Dostoyevski la expresión máxima de lo que Guardini llama «finitud titánica», el hombre que «para corregir este mundo que estima defectuosamente construido, se arroga el derecho de disponer sobre el bien y el mal». Al desarrollar la personalidad de Iván, Guardini ofrece su interpretación de la controvertida leyenda del Gran Inquisidor. Busca el sentido profundo de este relato difícil y desestima la exégesis que cree advertir en él una mera crítica de Roma. En lo que podría denominarse una interpretación de Dostoyevski a pesar de sí mismo, Guardini discierne en la leyenda un desvelamiento del alma tortuosa de Iván y la presentación de un Cristo que hace buenas las tesis irreligiosas de aquel sobre el mal y el orden del mundo, que apuntan hacia un paraíso intraterreno. El autor nos advierte que en esta leyenda el Dios de la Redención no es el mismo Dios de la Creación, y que el Cristo movido por la imaginación de Iván –distinta a la de Dostoyevski– no acepta el orden del mundo creado ni mantiene por tanto una relación auténtica con el Padre Creador. Es un Cristo que no obedece a la realidad del mundo ni obedece tampoco al Padre que la ha creado. Legitima de esa forma la rebelión de Iván, de cuya mente es un puro invento.

Los ateos de Dostoyevski están representados principalmente por Kirillov y Stavrogin, de la novela *Demonios.* El novelista ha conseguido dibujar en la primera de estas dos figuras trágicas la imagen de lo que más adelante se llamará «ateísmo postulario», es decir, la opción atea decidida fríamente por el hombre que considera a Dios como un competidor y un obstáculo para el ejercicio de una voluntad con pretensiones de libertad absoluta. El genio anticipador de Dostoyevski habría descrito críticamente rasgos centrales de la ideología de la increencia que se manifestará más tarde en autores como Federico Nietzsche.

Como una categoría aparte, el capítulo 7º estudia la figura del enfermo Príncipe Myshkin, donde el novelista quiere presentar la imagen

de un «hombre bueno». Dotado de singulares dotes para la penetración de la realidad y del carácter de las personas, el príncipe despliega a pesar suyo una actividad que es origen de creatividad y bendiciones, a la vez que se demuestra un factor de crisis en las vidas que se cruzan con la suya. Dice Guardini: «el atractivo religioso que surge de esta figura movible y ambigua no puede captarse completamente en la forma de una certeza objetiva sino en la de una decisión arriesgada... Para llegar a una interpretación definitiva de la figura de Myshkin es necesaria una elección. Si no quiere uno cerrarse a la objetividad de una lábil apariencia psicológica y estética, y a la simple constatación de la ambigüedad de esta figura, sino penetrar más hondamente en su verdadero sentido, es necesario decidirse a favor o en contra de su significado simbólico, aún a riesgo de una ridícula equivocación. Pues sería realmente ridículo ante una crítica objetiva –filológica, psicológica o religiosa– ser acusados de sentimentalismo por haber visto en un enfermo mental el simbolismo existencial de Cristo». Guardini no hace un juicio definitivo acerca del sentido último de la figura de Myshkin en la intención de Dostoyevski. Tampoco se pronuncia sobre si el fracaso final del Idiota significaría que, según el novelista, la bondad es algo demasiado excelente para arraigar en este mundo.

Es evidente que Guardini no ha pretendido anudar todos los cabos deliberadamente sueltos que se descubren en la obra dostoyevskiana, pero su interpretación global manifiesta una coherencia y una perspicacia que le han convertido en punto de referencia de la mayoría de los comentaristas posteriores que han adoptado el análisis religioso.

Después de Guardini ha sido muy frecuente entre autores católicos el examen de las novelas de Dostoyevski como textos artísticos que contienen uno de los más sagaces diagnósticos del ateísmo moderno y de la crisis de valores provocada por lo que se ha llamado «segunda ilustración». Uno de los escritores más destacados en este sentido ha sido St. de Lestapis que, convencido de que sólo la hipótesis cristiana explica bien los hechos psicológicos descritos por Dostoyevski, ha estudiado la naturaleza esencial de la increencia en base a los análisis y observaciones del novelista[23]. Lestapis examina con atención los personajes clave de las grandes novelas y concluye con algunas afirmaciones básicas que traducen en un lenguaje formalizado de teólogo la visión concreta de Dostoyevski.

23. *Le Probleme de l'atheisme vu par Dostoevski*, «Études» 233 (1937) 433-448; 606-622.

Para éste, piensa Lestapis, el ateísmo es ante todo un fenómeno de terrible individualismo, una crisis de autoinfligida y radical soledad. Se origina en la triste posibilidad de que el hombre, que es un ser destinado por naturaleza y vocación a vivir para Otro y para otros, puede, sin embargo, negarse a esta ley profunda de su existencia, a la vez onerosa y beatificante. El hombre clausurado en sí mismo proclama entonces que se basta, que puede vivir sin los demás y que puede utilizar a los otros seres humanos como medios a su servicio. «Trata de convencerse –escribe el autor, interpretando a Dostoyevski– de que vivir únicamente para sí constituye la independencia absoluta, el apogeo de la personalidad, la realización de su ambición suprema. Si la experiencia le golpea con brutales desmentidos, intenta escapar, mediante un activismo febril y una extinción metódica de su conciencia, al reconocimiento de su error. Si, a pesar de todo, su conciencia se niega a callar, si el sentimiento doloroso de la soledad no quiere ser "divinizado", el ateo no encuentra otra salida contra este altruismo caduco que aplicarse a invertir su sentido. El amor se transforma entonces en odio, el prójimo se convierte en adversario y la Presencia invisible –atrayente y tremenda al mismo tiempo, y de algún modo presentida–, provoca una aversión cargada de rencor. Al haber rehusado transcenderse a sí mismo, el ateo niega a Dios y se hiere mortalmente. El ateísmo es una soledad, una suficiencia contra natura»[24].

Pero el ateo de Dostoyevski –observa Lestapis– puede acudir al artificio para mantener por un tiempo la ilusión de que lo imaginado por su mente incrédula es real. Puede intentar crearse como un segundo destino, una vocación al revés en la que el amor y también el altruismo acaban siendo desterrados del todo. De este modo el ateísmo comporta niveles o grados diversos, según que esa inversión de valores fundamentales se haya consumado más o menos íntegramente. No todo incrédulo es capaz de devenir un sin-Dios militante y absoluto, porque el furor total de la negación religiosa no se encuentra, gracias al cielo, al alcance de cualquier persona, y los que van en la tierra hasta el final de este camino inauguran aquí la suerte de los reprobados. «Este ateo de las cinco novelas –dice el autor– es menos un poseído por otro o un hombre habitado por una presencia negativa, que un ser abandonado a su propia soledad, entregado a la acción devastadora de aquel que en el Evangelio lleva el nombre de *Legión.* Así se cierra el círculo: el hombre incrédulo ha huido de la luz porque sus obras eran malas, y las tinieblas a su

24. Cfr. id., 620-621.

vez incrementan la maldad de ese egoísmo homicida. No hay salida a este ciclo infernal, excepto la decisión de recorrerlo en sentido inverso, remontándose hacia la luz mediante un esfuerzo creativo de caridad»[25].

Lestapis afirma que Dostoyevski ha esbozado su idea de la conversión en un diálogo entre una mujer culta e incrédula y el monje Zósima. La conversación se recoge en la parte primera de *Los Hermanos Karamazov,* y en su núcleo central dice así:

–«¡Padre mío! Sufro por no creer. La vida futura representa un gran enigma para mí, y nadie sabe responderme. Usted, que conoce el alma humana y puede curarla, dígame cómo recobrar la fe. Solamente he creído durante mi niñez, de un modo mecánico y sin pensar. ¿Cómo convencerme? He venido a inclinarme ante usted y a suplicarle que me ilumine. Porque si dejo pasar esta ocasión, jamás me responderá nadie. Es una terrible situación.

–Sin duda que lo es. Pero la demostración es imposible. Sólo es posible dejarse persuadir. ¿Cómo? ¿De qué modo?

–Con la experiencia de una amor activo. Esfuércese usted en amar a sus semejantes con intensidad y sin desfallecimiento. En la medida en que logre adelantar en el amor se irá usted también convenciendo de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma. Si llega usted hasta un alto grado de abnegación en el amor a los demás, llegará también a creer sin sombra alguna, y ninguna duda podrá ya asaltar su alma. Está demostrado por la vida»[26].

Dostoyevski nos transmite en este punto un mensaje claro. Para reencontrar a Dios, el hombre necesita salir de sí mismo y superar el ensimismamiento que hace de él una encarnación viviente del egoísmo. Puede ser un proceso largo y doloroso en el que haya que gastar todas las energías espirituales disponibles, pero es una tensión creativa que merece absolutamente la pena, porque con ella el hombre se dirige hacia su verdadero y auténtico destino.

La influencia de Dostoyevski se aprecia notablemente en el filósofo italiano M. F. Sciacca, que es un distinguido representante de la corriente agustiniana en la filosofía cristiana de nuestro siglo. Sciacca considera que Dostoyevski es «quizás el alma más grande del mundo moderno»[27] y que es una fuente cualificada para entender y valorar el

25. Cfr. id., 621.
26. I, 2, 4.
27. *La filosofía, hoy*, Barcelona 1947, 22.

pensamiento europeo de los últimos decenios. Dice el autor: «Los personajes de sus novelas –no hombres reducidos y símbolos abstractos, sino vivos– están siempre suspendidos entre el bien y el mal, el pecado y el instante inminente de la salvación, entre la desesperación y la fe, entre la caída y el salto a Dios».

Los hombres y mujeres de las novelas de Dostoyevski son por lo general almas dotadas de recursos, que alcanzan la salvación mediante la expiación y el sufrimiento o la pierden por no saber reconocer estos asideros que permiten al espíritu ascender hacia el bien. «La escuela del bien y de la salvación –escribe Sciacca– se identifica para el novelista con el magisterio de dolor, que pide influencia, comprensión y piedad». Dostoyevski estaba profundamente convencido de que en el rincón más degradado del mundo puede encontrarse un corazón de hombre capaz de reaccionar ante la llamada de lo noble.

El autor insiste en la idea de que algunos humanismos y existencialismos modernos que directa o indirectamente se remiten al escritor ruso, hallan en él, sin embargo, condenación y desprecio. Recuerda también que el voluntarismo dostoyeskiano nunca es pragmático ni irracional porque Dostoyevski nunca niega la validez de la razón humana ni la considera incapaz de conocer la verdad. Piensa desde luego que el hombre no es sólo razón y que la verdad se conoce por el hombre entero en el hecho concreto de la vida espiritual, pero no está contra la razón sino contra su hegemonía absolutista. Tanto el racionalismo abstracto como los caminos para entender al ser humano, planteados por filosofías pragmatistas o nihilistas son rechazados y ridiculizados por el novelista. Dostoyevski es la condena anticipada y profética del humanismo ateo, tanto en su forma marxista como en la nietzcheana.

El estudio de los análisis dostoyeskianos acerca de la incredulidad, iniciado por Guardini y Lestapis, fue continuado por el francés Henry de Lubac en un ensayo titulado *El Drama del Humanismo ateo*[28]. Después de estudiar los rasgos más destacados de la ideología desacralizadora de Ludwig Feuerbach, Augusto Comte y Federico Nietzsche, el autor describe los tipos principales de ateísmo con los que Dostoyevski analiza y pone de manifiesto la quiebra de los planteamientos ateos.

El fenómeno moderno de increencia investigado por De Lubac no es el conocido ateísmo de todos los tiempos. No es un ateísmo simple-

28. *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris 1944. Hay dos ediciones españolas, publicadas en Madrid por Espasa (1967) y Encuentro (1990).

mente materialista que encierra mucho de banal a pesar de las graves negaciones que contiene. El autor describe un drama que ha alterado la faz del mundo. Se trata de un ateísmo que no se presenta sólo como un esfuerzo especulativo, ni tiene que ver únicamente con la inteligencia: es asunto del hombre entero y se encarna tanto en proletarios iconoclastas como en burgueses incrédulos. Esta ideología no se dedica a refutar las pruebas de la existencia de Dios. Construida sobre un resentimiento, se caracteriza por una violenta agresividad, y sobre todo se imagina constructiva, porque no es pasiva y presenta un grito de guerra a modo de programa que se puede resumir en dos frases: Dios ha muerto. Viva el superhombre. O dicho con otras palabras: para que el hombre sea, Dios debe dejar de ser. El hombre debe hacerse Dios mediante sus propias fuerzas.

Semejante humanismo a ultranza no intenta sólo atacar la noción filosófica de Dios: trata de aniquilar al Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob, eliminando su influjo en la conciencia y en la existencia humanas. Piensan sus representantes que al poner entre paréntesis la realidad de Dios, se devolverá al hombre la posesión de una grandeza que le pertenece y que le habría sido indebidamente escamoteada en un proceso histórico de siglos.

Dostoyevski ha designado a esta visión desacralizadora con el hombre genérico de socialismo, que para él «no es solamente la cuestión obrera o la del cuarto estado: es sobre todo la cuestión de la Torre de Babel que se construye sin Dios, no para alcanzar el cielo, sino para bajar los cielos a la tierra».

En el marco de este diagnóstico general, y al margen de un ateísmo del hombre vulgar que podría estar representado por el viejo Fiodor Karamazov, el novelista parece aglutinar las variantes de la increencia en torno a tres tipos, que, si bien se entrecruzan en cierta medida, dan vida a tres categorías de fondo. Estos ateos paradigmáticos de Dostoyevski serían el filósofo que rechaza todo misterio, el revolucionario que persigue la utopía en la tierra sin reparar en los medios para alcanzarla, y el individualista radical cuya voluntad decide el bien y el mal.

El filósofo que ha sido arrollado por las pretensiones radicales de la razón quiere anular los «antiguos» límites entre lo divino y lo humano. Busca el ideal del hombre que desea devenir Dios, y se encarna en los personajes de Iván Karamazov y Rodion Raskolnikov de *Crimen y Castigo,* al que De Lubac denomina «nietzscheano fracasado». El revolucionario que pretende asegurar al margen de Dios la felicidad de todos los hombres, actúa en base a una ingenua teodicea que debe en-

mendar a Dios la plana, con la eclosión humana de un mundo mejor. Es el ideal intraterreno de la Torre de Babel, representado en Pedro Verkovenski (*Demonios*) y el Gran Inquisidor, de *Los Hermanos Karamazov.*

El individualista absoluto que se alza por encima de toda ley pertenece a una estirpe moral diferente a la del común de los mortales y tiene en su mano el criterio último de moralidad. Vive en Nicolás Stavrogin (*Demonios*) y parcialmente en Raskolnikov.

La interpretación de De Lubac concuerda básicamente con la de Guardini. Después de leer el ensayo del ilustre cardenal jesuita es difícil escapar a la idea de que Dostoyevski ha encontrado un lugar al menos en la periferia o en los márgenes del pensamiento y la teología católica del s. XX. Esta impresión se refuerza cuando leemos las palabras con las que el dominico Jean-Hervé Nicolás prologa un largo artículo sobre la religión en el novelista. «La *Revue Thomiste* –dice Nicolás– no cree salirse de su campo al extender su información y su estudio a una obra tan significativa e indicadora del hombre y de sus problemas esenciales como la de Dostoyevski. No la abordaremos con una intención de crítica literaria: Dostoyevski es uno de esos novelistas cuyos libros invitan a un estudio teológico mucho más que a consideraciones de literatura. Sus escritos sólo manifiestan sus verdaderas proporciones bajo la mirada de la teología. Este es el caso de todos los autores que se plantean con suficiente profundidad la cuestión del hombre y de su destino. La obra de Dostoyevski es un mundo... El presente trabajo busca valorar los factores de bien y los elementos para una rectificación sobrenatural del hombre que muestran el camino por el que el alma rusa permanece abierta a lo cristiano y debe reencontrar su sitio en la catolicidad»[29].

El estudio de Nicolás se sitúa preferentemente en un plano eclesiológico. Examina el estado de alma del incrédulo dibujado por el novelista y lo contrasta con las semblanzas de los creyentes. En base al testimonio relativo que se refleja en la obra dostoyevskiana, Nicolás se anima a establecer algunas conclusiones provisionales acerca de la relación de complementariedad que cree discernir entre Ortodoxia y Catolicismo. Piensa que un creciente conocimiento recíproco en el plano histórico-teológico ayudará al Catolicismo a defenderse mejor del peligro de juridicismo, mientras que la Ortodoxia podría adquirir mayor independencia del Estado y escapar a un cierto peligro de anarquismo

29. *L'âme religieuse russe dans Dostoïevski*, «Revue Thomiste» 46 (1946) 45-94, 201-236.

espiritual. Es una observación que tiene en cuenta lo que el autor considera luces y sombras de la concepción global de Dostoyevski.

La atención prestada al gran novelista ruso por los teólogos cristianos del Occidente no ha decrecido durante las últimas décadas, pero las obras mencionadas más arriba son aún determinantes en la interpretación que domina dentro del pensamiento católico. Abundan los autores que ven en Dostoyevski un testigo cualificado de ese mundo «luminoso y humano» en el que el cristianismo introduce a la persona[30]. No puede hablarse, sin embargo, de una recepción o de un fenómeno Dostoyevski en la teología católica. Lo cual no impide que las ideas y diagnósticos del novelista hayan sido y sean una fuente de información con repercusión y alcance teológicos.

Las limitaciones teológicas de Dostoyevski están patentes a un lector bien informado. El novelista manifiesta una cierta tendencia a reducir inconscientemente el fenómeno religioso humano a un sentimiento natural. Hay que añadir que se trata de una inclinación comprensible en un autor profano, y que Dostoyevski nunca pretende decir o enseñar el modo preciso de entender el Evangelio, sino describir lo que de hecho ocurre, a su juicio, en los corazones.

Lo que podríamos llamar aspecto dogmático de los misterios cristianos aparece con frecuencia en un segundo plano y rodeado de una relativa imprecisión que deja sitio para diversas interpretaciones. Dostoyevski parece entender la Iglesia como una síntesis de unidad y libertad en el Amor, una concepción que no deriva de la teología Ortodoxa tradicional y en la que no se ve fácil acomodar una autoridad y un oficio docente. El Cristo de sus novelas y ensayos es desde luego la «Palabra de Dios hecha carne». Dostoyevski conocía relativamente bien los escritos cristológicos de los Padres de la Iglesia, que estaban en su biblioteca. Pero su Cristo es para muchos una figura débil de la que subraya principalmente la humanidad, con riesgo de alterar la unidad del ser del Hombre-Dios.

El pensamiento teológico occidental tampoco ha llegado a convencerse de las pretendidas excelencias del pueblo ruso como pauta espiritual que ayude a la regeneración de una religión en crisis. La imagen dostoyevskiana de una magnánima nación rusa cargada de valores espirituales y dispuesta al sacrificio en bien de un Occidente que ha sucumbido a las tentaciones diabólicas, está lastrada de ingenuidad, nacionalismo y xenofobia.

30. Cfr. Ch. MOELLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Barcelona 1963, 258.

La fuerza y el interés religioso y moral de Dostoyevski residen en campos que han sido ya mencionados más arriba. Su visión de las relaciones del hombre con Dios y consigo mismo hace del novelista una voz llena de significación y actualidad para las últimas décadas de nuestro siglo. La caracterización de la increencia como una opción de la persona en la que los impulsos de una libertad que se quiere infinita dominan sobre los del intelecto, ilumina la tragedia del hombre autosuficiente que se resiste a aceptar la realidad moral tal como es y a reconcilarse con el ser de las cosas. Frente al oportunismo moral y a la idea de que es la voluntad quien confiere sentido y valor moral al objeto, y no viceversa, Dostoyevski ofrece un magnífico análisis de la conciencia humana como irreductible a las exigencias locas de una voluntad corrompida que se imagina ser instancia última del bien y del mal. El sino de algunos personajes del novelista deja ver dramáticamente la terrible venganza que la realidad se cobra cuando la voluntad ignora el orden moral de la creación y trata de sustituirlo con una visión propia.

La concepción de Dios como bien radical del hombre y de la religión como factor básico de bienestar temporal convierten a Dostoyevski en un novelista-pensador para todo tiempo, que ha anticipado y formulado ideas de indudable perennidad. No menos relevante resulta hoy su afirmación del Reino de Dios como único correctivo válido de la utopía socialista, que ha pretendido entender el progreso como causa lineal de los «nuevos cielos y la nueva tierra» de los que habla la fe cristiana.

El hecho de la presencia creadora de Dostoyevski en nuestro mundo occidental bien puede traer a la mente de todos nosotros el pensamiento de la autoridad moral de Luka Brajnovic, un «eslavo del sur», un hombre croata, que no sólo ha enseñado la estética de los grandes maestros de la literatura universal, sino que ha encarnado y encarna en su vida los valores que, con responsabilidad y distinción, ha sabido enseñar durante muchos años.