
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ASTOLFO RICARDO MORENO SALAMANCA
Dostoyevski en la Teología
rusa del exilio y en la Teología
católica del siglo XX

VOLUMEN 73 / 2023

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 73 / 2023

Mario VERA JUÁREZ

La Sagrada Escritura en las enseñanzas del pontificado de Juan Pablo II

5-78

Sacred Scripture in the Teachings of the Pontificate of John Paul II

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Vicente Balaguer

Astolfo Ricardo MORENO SALAMANCA

Dostoyevski en la Teología rusa del exilio y en la Teología católica del siglo XX

79-158

Dostoyevsky in the Russian Theology of the exile and in the Catholic Theology of the twentieth century

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Daniel Félix ONDOA TSILLA

La verité chretienne et ses dimensions dans la pensée du cardinal Jean Daniélou

159-236

La verdad cristiana y sus dimensiones en el pensamiento del cardenal Jean Daniélou

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. César Izquierdo

Branislav BOROVSÝ

Cristología espiritual en los escritos de Joseph Ratzinger a partir de tres elementos fundamentales: oración, corazón y comunión

237-318

Spiritual Christology in the writings of Joseph Ratzinger based on three fundamental elements: Prayer, Heart and Communion

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

Raymund FAJARDO ALCANTARA

The Ecclesiology and the Theology of Ministerial Priesthood in Fulton J. Sheen

319-408

La eclesiología y la teología del sacerdocio ministerial en Fulton J. Sheen

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Edward Augusto VÉLEZ APONTE

La naturaleza de la conciencia moral en santo Tomás de Aquino y su evolución en la Teología

409-486

The nature of moral conscience in St. Thomas Aquinas and its evolution in theology

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Astolfo Ricardo MORENO SALAMANCA

Dostoyevski en la Teología rusa del exilio y en la Teología católica del siglo XX

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2023

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianuarii anni 2023

Dr. Ioannes Aloisius LORDA

Dr. Paulus BLANCO

Coram tribunali, die 10 mensis novembris anni 2021, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXXIII, n. 2

Presentación

Resumen: El escritor ruso Fiodor Mijaílovich Dostoyevski es uno de los exponentes clásicos más importantes de la literatura universal. En sus obras abordó las preguntas existenciales más profundas y las cuestiones humanas que han inquietado, con igual urgencia y pasión, al hombre de ayer y al hombre de hoy. Estas mismas preguntas han sido abordadas de distintas formas por la teología cristiana. El presente trabajo busca examinar el desarrollo teológico que se ha suscitado a partir de la reflexión que varios autores y teólogos católicos de la primera mitad del siglo XX han realizado sobre las obras de Dostoyevski.

Palabras clave: Dostoyevski, Teología católica, Teología siglo XX.

Abstract: The Russian writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky is one of the most important exponents of classical world literature. In his writings he addressed the deepest existential questions and human issues that have troubled, with equal urgency and passion, the man of yesterday and the man of today. These same human questions have been addressed in different manners by Christian theology. The present thesis seeks to examine the theological development that Dostoyevsky's thought has provoked, through a study of the reflection carried out by selected Catholic authors and theologians of the first half of the twentieth century on Dostoyevsky's works.

Keywords: Dostoyevski, Catholic Theology, 20th century theology.

El segundo centenario del nacimiento de Fiodor Mijaílovich Dostoyevski (1821-1881) constituye un hito que confirma la idea generalizada de que los grandes autores se convierten en clásicos porque sus obras resisten el paso del tiempo, principalmente debido a que ahondan en las cuestiones humanas más profundas, siempre nuevas y siempre las mismas. Dostoyevski, en efecto, no temió afrontar las preguntas existenciales más acuciantes, como las que se refieren al sufrimiento de los inocentes, el significado de la libertad humana, el origen y lugar del mal en el mundo, la existencia de Dios, entre otras. Su literatura se ha convertido en un punto de referencia para la teología a la hora de abordar ese tipo de preguntas, las cuales, de otro modo, recibirían respuestas quizás demasiado abstractas o frías y, por tanto, no suficientemente convincentes.

Varios teólogos católicos de primera línea, principalmente durante la primera mitad del siglo XX, han extraído significativas reflexiones de la obra de Dostoyevski. El propósito del presente trabajo es examinar esa teología, elaborada a partir de la literatura de Dostoyevski. En este extracto presento completa la primera parte de la tesis, considerando que es ahí donde se reco-

ge con mayor profundidad el carácter novedoso de los análisis teológicos del autor. Conviene, por tanto, aclarar que el objeto de esta investigación no es la obra de Dostoyevski, sino la reflexión teológica que sus escritos han suscitado en ámbito católico. No pretendemos responder a la cuestión de si Dostoyevski fue o no un teólogo, o de si la literatura puede considerarse una forma de teología¹; nos proponemos más bien examinar cómo la teología católica del siglo XX ha reflexionado a partir de la obra de Dostoyevski.

En ese examen no buscamos llevar a cabo una revisión exhaustiva de lo publicado sobre dicho autor, ni tampoco pretendemos una *Rezeptionsgeschichte* de Dostoyevski en la teología católica –lo cual sería una labor inmensa–. Iremos directamente a los grandes autores que han publicado obras significativas sobre Dostoyevski.

Considero necesario indicar que el material para este trabajo y la selección de los mencionados autores ha sido posible gracias a la tarea de documentación que el Prof. Dr. D. Juan Luis Lorda ha llevado a cabo durante bastantes años, y que generosamente me ha consignado. Se trata, por tanto, de un proyecto preparado de antemano al que he podido incorporarme para analizar, redactar y complementar esta investigación.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La literatura que examina la influencia de Dostoyevski en diversos autores o áreas de la teología es abundante. Sin embargo, no son muchas las obras que se refieren específicamente a la relación de Dostoyevski con el conjunto de la teología católica del siglo XX. Existen algunos estudios breves que examinan su influencia en algunos aspectos del pensamiento occidental o en algunos autores específicos.

En ámbito de habla hispana, un artículo de José Morales, titulado *Dostoyevski en el pensamiento religioso de Occidente*, publicado originalmente en 1992², presenta la recepción de la obra de Dostoyevski por parte de varios pensadores cristianos del siglo XX, principalmente Romano Guardini. Se trata de un estudio orientador que sirve como introducción, pero se ve la necesidad de conocer mejor la lectura que los diversos pensadores hacen del novelista e incluir la influencia de los teólogos rusos en el conocimiento de Dostoyevski que se adquiere en Occidente. Por su parte, Javier Alcoriza publicó en 2005 un interesante ensayo donde pone de manifiesto la influencia de Dostoyevski en algunos pensadores europeos de finales del siglo XIX y principios del XX, desde un punto de vista literario y filosófico³.

En ámbito de lengua italiana, Simonetta Salvestroni ha publicado un valioso artículo sobre Dostoyevski y los giros teológicos del siglo XX, centrado en su influencia en el pensamiento de algunos teólogos protestantes: Thurneysen, Barth y Bonhoeffer⁴. Las novelas de Dostoyevski han sido relevantes también en el inicio de la teología dialéctica⁵. Salvestroni considera que los libros de Dostoyevski han confirmado algunas ideas e intuiciones de Barth, Thurneysen y Bonhoeffer, y les han permitido a ellos focalizar otras. A su vez los escritos de estos estudiosos iluminan y aclaran puntos complejos sobre el modo de entender la vida y su significado, que Dostoyevski ha expresado con otro lenguaje –la visión sintética del arte–, como puede advertirse en *El Idiota* a través de la descripción de la contemplación del cuadro de Holbein, o después, a lo largo del camino que conduce desde *Demonios* y *El Adolescente* hasta *Los Hermanos Karamazov*⁶.

Para Salvestroni, Dostoyevski y los mencionados teólogos protestantes ofrecen una significativa contribución de cara a las tragedias que se han vivido en el siglo XX: «no sólo cómo seguir creyendo, sino sobre todo cómo realizar una fe profunda y madura, capaz de dar un sentido a la vida también en sus contradicciones más lacerantes»⁷.

En ámbito de lengua inglesa, Pattison y Thompson, de la Universidad de Cambridge, editaron una serie de investigaciones de diversos estudiosos sobre Dostoyevski y la tradición cristiana. En ese importante trabajo se indica que hay diferentes contextos y posibilidades de leer a Dostoyevski desde un punto de vista religioso, que superan la frecuente consideración del autor como un mero existencialista o como un eximio profeta. Las nuevas lecturas de Dostoyevski convergen en el reconocimiento de que ni la religión, ni la filosofía, ni la literatura hacen bien su trabajo si privilegian el monólogo a expensas de la complejidad. Usar la razón no equivale a una racionalidad reductiva. De manera semejante, la religión no es adhesión a un mensaje definido proposicionalmente, ni tampoco se hace de Dostoyevski un ateo por no elevarlo al rango de maestro de la fe o profeta. En esta perspectiva resulta mucho más interesante leer a Dostoyevski desde el punto de vista religioso; y además es fructífero para un conocimiento más profundo de la religión en sí misma. Según Pattison y Thompson, «la teología puede leerse en Dostoyevski, pero es una creación: escribiendo su ficción, él creaba una nueva teología. Los evangelios, que en general fueron supremamente importantes para Dostoyevski, sirvieron como modelos literarios para su propia versión de la novela»⁸. A partir de esta observación interesa avanzar hacia la aportación de algunos teólogos de orientación católica.

Finalmente, en contexto de habla germana, un destacado estudio de Maike Schult se ocupa detalladamente de la lectura teológica de Dostoyevski en Alemania. La investigación también incluye aspectos estéticos, filológicos, históricos y hermenéuticos. Schult analiza la recepción teológica de

Dostoyevski desde los inicios hasta el presente. Para esta autora, algunos lo consideraron un «mitólogo» en el sentido de apreciarlo como apóstol, santo y profeta. Otros lo incluyeron en el grupo de los teólogos, sobre todo para introducir al novelista en sus propios contextos e intereses de interpretación. También hubo quienes lo catalogaron como ideólogo, tal como sucedió durante la era nazi. Schult examina además la cuestión de la literatura como ayuda para la existencia y, en este sentido dedica espacio a la interpretación de Dostoyevski que lleva a cabo el historiador de la Iglesia oriental Konrad Onasch (1916-2007). Su trabajo ofrece también un número notable de biogramas sobre autores que han estudiado a Dostoyevski, que incluyen información bibliográfica. El estudio de Schult concluye de la siguiente manera:

La recepción teológica de Dostoyevski en su conjunto [...] hasta el día de hoy se mueve casi exclusivamente en los patrones de interpretación canonizados y se dirige al Dostoyevski serio, no al lingüista irónico. Su trabajo de investigación se encuentra en el campo de la historia de la recepción (Kampmann, Redhardt, Onasch), la historia religiosa y teológica del autor (L. Müller, Onasch) y la reflexión histórica (Benz, Doerne, Onasch, Schümer). Su contribución al análisis e interpretación de los potenciales religiosos de significado en las novelas, por otro lado, es pequeña (Guardini, Onasch) y ahora está cubierta casi en su totalidad por estudios de eslavística [...]. Los documentos de recepción teológica pueden entenderse paradójicamente precisamente en su compromiso, en su emotividad y parcialidad como una lectura incorrecta en el texto pero que al mismo tiempo reacciona adecuadamente al texto, que permanece completamente bajo el hechizo del poeta con su lealtad al autor⁹.

El repaso que acabamos de ofrecer pone en evidencia que no existe aún un estudio que presente un panorama de conjunto sobre el aporte de Dostoyevski a la teología católica del siglo XX, centrándose en los grandes autores, y que además tenga en cuenta la teología rusa que llegó a Occidente como precedente de dicha reflexión católica.

2. LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

La cuestión fundamental que queremos determinar con este trabajo es si se puede o no hablar de que existe una cierta línea de pensamiento teológico generado a partir de la obra de Dostoyevski, la cual habría sido potenciada por los teólogos rusos del exilio, en particular por Berdiaev y Evdokimov, y que cuajó en los pensadores de Occidente, particularmente en tres autores católicos

destacados: Guardini, De Lubac y Moeller, que han sido estudiados en la tesis. Al considerar las temáticas que estos teólogos extraen de Dostoyevski hemos comparado sus respectivos puntos de vista, el método que cada uno emplea, así como los resultados que extraen. Se ha buscado evidenciar que estos autores han descubierto temáticas y puntos de vista nuevos en Dostoyevski que realmente han enriquecido el pensamiento teológico, sobre todo en lo referente a las cuestiones existenciales, que requieren un abordaje que vaya más allá de formulaciones abstractas, seguramente verdaderas, pero a veces sin la suficiente fuerza humana y teológica para resultar convincentes al hombre común.

Un tema central para los teólogos que leen a Dostoyevski es la libertad humana, examinada no como el mero resultado del actuar conjunto de la inteligencia y de la voluntad, sino teniendo en cuenta también los aspectos arbitrarios y absurdos de la misma: el significado profundo de una libertad herida por el pecado original.

Otro tema de gran impacto teológico es el de la belleza como fuente de salvación¹⁰, insinuado en la pregunta que Hipólito le dirige al príncipe Mischkin en *El idiota*: «¿Es cierto, Príncipe, que dijiste alguna vez que la belleza salvará el mundo?». En este episodio Dostoyevski no responde con palabras a esa pregunta, pero por el contexto cabe interpretar que piensa que la belleza que salva es la del amor que llega al sacrificio redentor.

Blondel había advertido que en la cultura moderna, el camino del conocimiento cosmológico se ha cegado para llegar a Dios, y también resulta difícil acceder por el camino de la libertad humana, debido al difundido relativismo moral: queda el camino de la belleza. Von Balthasar lo plantea también en *Solo el amor es digno de fe*, y lo convierte en el objetivo de su obra, en la que busca mostrar hasta qué punto la *kénosis* de Cristo, por amor, es la auténtica belleza y verdadero signo de la presencia de Dios en este mundo, que se prolonga en el ejercicio de la caridad.

En su discurso al recibir el premio Nobel (1972), teniendo ante su mirada las graves tragedias del siglo XX, Solzhenitsyn se hizo eco de esta idea, recordando que «Solo la belleza salvará el mundo».

La antigua trinidad de Verdad, Bondad y Belleza no es simplemente una fórmula vacía y desteñida como pensamos en los días de nuestra pretenciosa y materialista juventud. Si las copas de estos tres árboles convergen como lo afirmaban los escolásticos, si los sistemas demasiado obvios, demasiado directos de Verdad y Bondad quedan aplastados, cortados, impedidos para abrirse paso, entonces, quizás, los fantásticos, impredecibles, inesperados retoños de la belleza emergerán y ascenderán hacia el mismo lugar [...]. Entonces, la obser-

vación de Dostoyevski, ‘La belleza salvará al mundo’, no será una frase soltada sin más sino una profecía. Después de todo, a él le fue dado ver más allá, siendo, como fue, un hombre portentosamente iluminado¹¹.

3. ESTRUCTURA DE ESTE ESTUDIO

Para comprender el influjo de Dostoyevski en el pensamiento de autores católicos y otros pensadores que han examinado su obra en el siglo XX, se ve necesario examinar también las ideas de quienes fueron sus portavoces en Occidente y lo pusieron en diálogo con la teología católica. Se trata de los teólogos y pensadores rusos que emigraron tras la revolución bolchevique de 1917 y el fin de la primera Guerra Mundial, principalmente a París y Nueva York. Nos ocupamos de algunos de estos pensadores, centrándonos sobre todo en los análisis de *Nikolái Berdiaev* y *Pavel Evdokimov*, que son bien conocidos en la teología católica contemporánea y de los que más detenidamente se ocuparon de Dostoyevski.

Conviene insistir en que las fuentes de este trabajo no son las novelas y otros escritos de Dostoyevski, sino las obras de los teólogos católicos más relevantes que han estudiado al novelista, así como las de los pensadores rusos que más influyeron en su interpretación.

Por otro lado, como también se ha indicado, la investigación se ha centrado en algunos autores más relevantes desde un punto de vista teológico. Indudablemente muchos académicos han examinado diversos aspectos la dimensión religiosa de la obra de Dostoyevski. La opción adoptada no es la exhaustividad, que excedería con mucho las posibilidades de un estudio de este tipo y dificultaría ir a lo esencial.

La primera parte de la investigación doctoral se dedicó a los pensadores rusos que emigraron a Berlín, París y Londres, bajo el título: «Dostoyevski en la teología rusa del exilio». Esta es la parte que se recoge en el extracto, por su carácter particularmente novedoso. La segunda parte se centró en los teólogos católicos donde se descubre la influencia de este autor con más profundidad: «Dostoyevski en la teología católica».

El extracto se divide en dos capítulos precedidos de una breve introducción, en la que se presenta al lector el lugar que ocupa Dostoyevski en la literatura religiosa rusa, así como la crítica que recibieron sus escritos en vida del novelista. Los capítulos se centran en *Nikolái Berdiaev* y en *Paul Evdokimov*, que como se ha señalado, son los principales autores rusos a través de los cuales llegó la influencia de Dostoyevski a la teología católica en el siglo XX. Se ofrece por último una conclusión que reúne una síntesis de la interpretación que ofrecen ambos autores.

Notas de la Presentación

1. A este respecto, por ejemplo, hay estudios significativos como el capítulo de Lubomir Žak sobre la novela como teología en Dostoyevski: LUBOMIR, Ž., «‘Il romanzo come teologia’. Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij», en BERGAMINO, F. (a cura di), *Dostoevskij. Abitare il mistero*, Edizioni Santa Croce, Roma, 2017, 17-44.
2. MORALES, J., «Dostoyevski en el pensamiento religioso de Occidente», en SOULE, C.; FERRI, P.; PAK, G.; LÓPEZ, L.; CASAS A.; MARTINEZ, E.; SANCHEZ A. y BASTIAT, F., *Estudios en honor de Luka Brajnovic*, Eunsa, Pamplona, 1992, 449-467.
3. ALCORIZA, J., *Dostoyevski y su influencia en la cultura europea*, Verbum, Madrid, 2005.
4. SALVESTRONI, S., «Dostoevskij e le svolte teologiche del ‘900», *Protestantesimo* 55 (2000) 168-204. En este artículo, Salvestróni afirma que «un análisis de las novelas de la madurez desde *Crimen y castigo* hasta *Los hermanos Karamazov* destaca claramente que el texto bíblico, filtrado a través de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia de Oriente y de los *starets*, es el libro clave sin el cual no es posible comprender la génesis y la complejidad del significado de las obras de este autor (...) en particular respecto a las respuestas a los problemas de fondo que afligen la existencia de los personajes: el porqué de la presencia del mal en el mundo, del sufrimiento, de la muerte aparentemente inútil de tantas víctimas inocentes e indefensas y el rol de un Dios que parece indiferente a todo esto». Para más información sobre la relación entre Dostoyevski y la Biblia, cfr. SALVESTRONI, S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Magnano, 2000.
5. Un trabajo relevante a este respecto es el de TOLSTAYA, K.; BESTEBREURTJE, F. y RUNIA, A., *Kaleidoscope: F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*, Brill, Leiden, 2013.
6. Cfr. SALVESTRONI, S., «Dostoevskij e le svolte teologiche del ‘900», 170.
7. Cfr. SALVESTRONI, S., «Dostoevskij e le svolte teologiche del ‘900», 171.
8. PATTISON, G. y THOMPSON, D. O. (eds.), «Introduction: Reading Dostoevsky religiously», en *Dostoevsky and The Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 1-28.
9. SCHULT, M., *Im Banne des poeten. Die Theologische Dostoevskij-Rezeption Und Ihr Literaturverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012, 390-391.
10. Sobre la salvación a través de la belleza, encarnada en un personaje como Alíofcha Karamazov, cfr. GALIMBERTI, A., «La salvación por la belleza: la obra de F. Dostoevski», *Teología y Vida* 47 (2006) 457-477.
11. SOLZHENITSYN, A., traducido por Thomas P. W., «La belleza salvará el mundo», en PELIKAN, J. (ed.), *El tesoro mundial del pensamiento moderno*, Harper and Row, Nueva York, 1974, <https://historialib.com/la-belleza-salvara-el-mundo/>

Índice de la Tesis

SIGLAS	9
PRESENTACIÓN	11
i. Estado de la cuestión	13
ii. La hipótesis de trabajo	17
iii. Estructura de este estudio	20
iv. Cuestiones metodológicas	22
v. Agradecimientos	25
INTRODUCCIÓN	27
i. Semblanza biográfica de F. M. Dostoyevski	27
Niñez y primera juventud	27
Las horas horribles	33
Siberia	35
La vida nueva	36
Otras esperanzas y dificultades	41
Muerte	44
ii. Argumento de las principales novelas	48
Primeros trabajos	48
Pobres Gentes	48
Memorias del Subsuelo	49
Crimen y Castigo	50
El Idiota	51
Demonios	52
El Adolescente	53
Los Hermanos Karamazov	54

I. PARTE

DOSTOYEVSKI EN LA TEOLOGÍA RUSA DEL EXILIO

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE	59
Capítulo 1	
NÍKOLÁI BERDIAEV	69
1.1. UN HIJO DE DOSTOYEVSKI	69

1.2.	EL ASPECTO ESPIRITUAL DE DOSTOYEVSKI	73
1.3.	EL HOMBRE	76
1.4.	LA LIBERTAD	79
1.5.	EL MAL	82
1.6.	EL AMOR	85
1.7.	LA REVOLUCIÓN. EL SOCIALISMO	87
1.8.	RUSIA	89
1.9.	EL GRAN INQUISIDOR. CRISTO Y EL ANTICRISTO	91
1.10.	DOSTOYEVSKI Y NOSOTROS	95

Capítulo 2

	PAVEL EVDOKIMOV	99
2.1.	«A TI TE TOCA HACER EL RESTO»	99
2.2.	LA OBRA DE DOSTOYEVSKI	103
	2.2.1. Significación histórica	104
	2.2.2. Claves del pensamiento de Dostoyevski	105
2.3.	IDEOLOGÍA DE DOSTOYEVSKI	106
	2.3.1. El destino del hombre	106
	2.3.2. El hombre	108
2.4.	EL MAL	111
	2.4.1. Origen del mal	111
	2.4.2. Valor positivo del mal	111
	2.4.3. Naturaleza y principios del mal	113
	2.4.4. Fundamentos de una satanodicea	114
2.5.	EL MAL, FACTOR DEL PROCESO HISTÓRICO	116
	2.5.1. Elementos de la Leyenda del Gran Inquisidor	116
	2.5.2. La Torre de Babel del Humanismo	117
	2.5.3. Liberalismo y Nihilismo	118
	2.5.4. Compelle intrare	119
2.6.	EL LEGADO DE DOSTOYEVSKI	119
	2.6.1. Testamento intelectual	119
	2.6.2. Testamento espiritual	122

Capítulo 3

	OTROS AUTORES RUSOS	127
3.1.	ENTRE LA MUERTE DE DOSTOYEVSKI Y EL EXILIO	127
3.2.	DESPUÉS DE 1922	134
	3.2.1. Nikolái Losski	134
	3.2.2. Serguei Bulgakov	142
	3.2.3. Georg Florovski	145
	3.2.4. Otros estudiosos relevantes	150

II. PARTE

DOSTOYEVSKI EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA

INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE 155

Capítulo 4

ROMANO GUARDINI 163

4.1. EVANGELIZAR LA JUVENTUD 163

4.2. EL PUEBLO Y SU CAMINO A LA SANTIDAD 166

4.3. LA MANSEDUMBRE Y LA PROFUNDA CONFORMIDAD 169

4.4. LOS RELIGIOSOS EN LA OBRA DE DOSTOYEVSKI 172

4.5. EL QUERUBÍN 175

4.6. REBELDÍA 179

4.7. IMPIEDAD 188

4.8. UN SÍMBOLO DE JESUCRISTO 193

Capítulo 5

HENRI DE LUBAC 195

5.1. REFLEXIÓN SOBRE EL ATEÍSMO 195

5.2. COMPARACIÓN CON NIETZSCHE 199

5.2.1. Hermanos enemigos 199

5.2.2. La angustia de Dios 200

5.2.3. Frente a Jesús 203

5.3. LA QUIEBRA DEL ATEÍSMO 204

5.3.1. El hombre-dios 205

5.3.2. La Torre de Babel 207

5.3.3. El palacio de cristal 209

5.4. LA EXPERIENCIA DE ETERNIDAD 211

5.4.1. Equívocas experiencias 212

5.4.2. Desdoblamientos y símbolos 214

5.4.3. El nuevo nacimiento 216

Capítulo 6

CHARLES MOELLER 219

6.1. LA NOVEDAD CRISTIANA DESDE DOSTOYEVSKI 219

6.2. EL PROBLEMA DEL MAL 221

6.3. EL PROBLEMA DEL SUFRIMIENTO 226

6.3.1. Pronunciar el nombre de Cristo 228

6.3.2. El mayor sufrimiento, el pecado. 229

6.3.3. La alegría de la cruz 230

Capítulo 7

OTROS AUTORES OCCIDENTALES	231
7.1. EDUARD THURNEYSSEN Y KARL BARTH	231
7.2. HANS URS VON BALTHASAR	236
7.3. JACQUES MADAULE	239
7.4. LUIGI PAREYSON	246
CONCLUSIONES	251
1. UNA LECTURA TEOLÓGICA DE SU OBRA	251
2. BERDIAEV Y LOS TEMAS TEOLÓGICOS	253
3. EVDOKIMOV, ARTE Y SABIDURÍA	257
4. EL EXILIO COMO FENÓMENO Y SU ROL	263
5. GUARDINI Y LOS PERSONAJES	265
6. DE LUBAC Y EL ATÉISMO	268
7. MOELLER Y EL MUNDO ANTIGUO	270
8. COMPARACIÓN DE LOS MÉTODOS	272
9. AUSENCIA DE SOLUCIONES TOTALIZANTES	274
10. TEMAS CONTROVERSIALES	275
11. PARALELISMOS	277
12. UNA MANERA DE PRESENTAR EL CRISTIANISMO	278
13. UNA MANERA DE RENOVAR LA TEOLOGÍA	279
14. UNA LÍNEA DE PENSAMIENTO	280
FUENTES	281
BIBLIOGRAFÍA	285

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

Nicolái Berdiaev

- *Libros*

- BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, traducido por Juan Godó Costa, Luis Miracle, Barcelona, 1957.
- *El credo de Dostoievsky*, Apolo, Barcelona, 1951.
- *El espíritu de Dostoyevski*, Traducido por Marcela Solá. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978.
- *Filosofîâ Dostoetskogo*, Èpoka, S. Petersburg, 1921.
- *Una nueva Edad Media*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979.

- *Artículos*

- BERDIAEV, N., «A. Gornostaev: Raj na Zemle (Dostoevskij i Fedorov)», *Put'* 19 (1929) 114-116.
- «Duhi Russkoi Revoliutsii», *Russkaia Mysl*, 2 (1918) 123-139, <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html> [consulta: 21/11/2020]
- *Mirosozertsanie Dostoevskogo*, YMCA-Press, Praga, 1923.
- *Novoe Srednevekove. Razmyslenie o sudbe Rossi i Evropi*, Obelisk, Berlin, 1924.
- «O Jaraktere Russkoi Religioznoi Misli XIX-Go Beka», *Sovremennie zapiski* 42 (1930) 309-43.
- «Stavroguin», <http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html> [consulta: 21/11/2020]
- «The revelation about man in the creativity of Dostoevsky» (2000), http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1918_294.html [consulta: 21/11/2020]
- «Veliki Inkvizitor», en *Obchestvennost' Novoe Religioznoe. Soznanie i Obchestvennost'*, M. V. Pirozov, S. Petersburg, 1907.
- «Veliki Inkvizitor» (1907), <http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html> [consulta: 21/11/2020].

Pavel Evdokimov

- EVDOKIMOV, P., *Dostoievskij e il problema del male*. Traducido por Elisabetta Confaloni. Città Nuova, Roma, 1995.
- *Dostoievsky et le problème du mal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.
- *Gogol et Dostoievsky ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961.
- *Introducción a Dostoievski*, traducido por Alberto Colao, Athenas, Cartagena, 1959.
- *Le buisson ardent*, Dessain & Tolra, Paris, 1981.
- *Le Christ dans la pensée russe*, Du Cerf, Paris, 1986.
- *L'uomo icona di Cristo*, Ancora, Milano, 2003.

Romano Guardini

- GUARDINI, R., *Der Mensch un der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs Werk*, G. Hegner, Leipzig, 1932.
- *El universo religioso de Dostoyevski*, traducido por Alberto Luis Bixio, Emecé, Buenos Aires, 1958.
- *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, G. Hegner, München, 1939.

Henri De Lubac

- DE LUBAC, H., *El Drama del Humanismo Ateo*. Traducido por Carlos Castro Cubells, Encuentro, Madrid, 1990.
- *Le Drame de l'humanisme athée*, SPES, Paris, 1944.
- *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid, 2000.

Charles Moeller

- MOELLER, Ch., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid, 1989 [*Sagesse grecque et paradoxe chrétien*. Tournai-Casterman, Paris, 1948].

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALCORIZA, J., *Dostoyevski y su influencia en la cultura europea*. Verbum, Madrid, 2005.
- ALLEN, E. L., «Biographical Note about Berdiaev». <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-eneris/Berdyaev/essays/allenbio.html>
- APOLLONIO, C., «Dostoevsky's Religion: Words, Images, and the Seed of Charity», *Dostoevsky Studies, New Series* 13 (2009) 23-35.
- BAJTÍN, M., *Problemi tvorčestva Dostoyevskogo*, Priboi, Leningrad, 1929.

- BAJTÍN, M., *Problemas de la Poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2004.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- BEM, A., *O Dostoevskom. Sbornik statei pod redaktsiei A. L. Bema*, Petropolis, Praga, 1929.
- *O Dostoevskom. Sbornik statei pod redaktsiei A. L. Bema*, Petropolis, Praga, 1933.
- *O Dostoevskom. Sbornik statei pod redaktsiei A. L. Bema*, Petropolis, Praga, 1936.
- BIRD, R., *Fyodor Dostoevsky*, Reaktion Books, Glasgow, 2012.
- BULGAKOV, S., «Ivan Karamazov come tipo filosofico», en ID., *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 71-96.
- «La tragedia rusa», en ID., *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 97-121.
- «Russkaia tragedia», *Russkaia Mysl* 4 (1914) 97-121.
- CABALLERO, J. L., «Sabiduría griega y paradoja cristiana», *Scripta Theologica* 44,2 (2012) 542-543.
- CHESTOV, L., *La Filosofía de la Tragedia. Dostoyevski y Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires, 1949. [*Dostoyevski i Nitsbe. Filosofía Traguedi*, M. M. Satasiulevich, San Petersburg, 1903]
- «Preodolenie samoochevidnosti (K stoletiu rozdeni F. M. Dostoevskogo)», en *Na vsaj Ioba*, YMCA, Pariz, 1929, 27-93.
- «Pererozdeni ubezdzeni» i Dostoevskogo», *Russkia Zapiski*, 1937, 124ss.
- «Prorozeski dar (K 25-letiu F. M. Dostoevskogo)», en *Nazala i kontsi*, 1996, 215ss.
- CLÉMENT, O., *Orient – Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Labor et Fides, Gêneve, 1985.
- DOSTOYEVSKI, F. M. *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1935.
- *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his family and friends*, Chatto and Windus, London, 1917.
- «*Demonios*», M. Aguilar, Madrid, 1935.
- «*Los Hermanos Karamazov*», El Cid, Santa Fe, 2004.
- *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*, Páginas de Espuma, Madrid, 2010.
- FLOROVSKY, G., «Les sujets religieux de Dostoievsky», *La Russie et le monde slave* 117, 1931.
- «Three Masters: The Quest for Religion in Nineteenth-Century Russian Literature», *Comparative Literature Studies* 3, 2 (1966), 119ss.
- «Dostoevsky and Europe», en *Theology and Literature*, Büchervetriebsanstalt, Vaduz, 11, 1989, 67-80.
- «The Brothers Karamazov: An Evaluation of Komarovich's Work», en *Theology and Literature*, Büchervetriebsanstalt, Vaduz, 11, 1989, 90-93.
- «The evolution of the dostoevskian concept of human freedom», en *Theology and Literature*, Büchervetriebsanstalt, Vaduz, 11, 1989, 82-89.
- FRANK, J., *Dostoevsky, A writer in his time*, Princeton University Press, Princeton, 2010.

- FRANK, S., «Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo», en *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 193-200.
- «La Leggenda del Grande Inquisitore», en *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 201ss.
- «Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskijs», *Hochland*, 2, 1931, 289-296.
- «Die Legende vom Großinquisitor», *Hochland*, 1, 1933, 56-63.
- FUNDEU-RAE, «Sistemas de transcripción. Guía de aplicación». (2022). <https://www.fundeu.es/wp-content/uploads/2014/04/TranscripcionesGuiaFundeu.pdf>
- GALIMBERTI, A. «La salvación por la belleza: La obra de F. Dostoievski», *Teología y Vida*, 47, 2006, 457-477. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/5776>
- GALLAHER, BDF, «Georges Florovsky», *Sourozh: A Journal of Orthodox Life and Thought*, 111, 2016, 86-97.
- HOUSSIAU, A., «In memoriam Mgr Charles Moeller», *Revue Théologique de Louvain*, 1986, 253-257. <http://hdl.handle.net/2078.1/128011>.
- IVANOV, V., «Dostoyevskii i roman-tragedia», *Russkaia Mysl*, 1911, 5-6.
- «Dostoevskij e il romanzo-tragedia», en *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 39-70.
- KJETSAA, G., *Dostoyevski, La vida de un escritor*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1989.
- KLÉPININE, T., *Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Berdiaev*, Institut d'Études Slaves, Paris, 1978.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «Romano Guardini», en Francisco Fernández Labastida y Juan Andrés Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2009.
- LORDA, J. L., «Charles Moeller, literatura y cristianismo», *Palabra* 623, 2015, 98-100.
- «Romano Guardini», *Palabra*, 617, 2014, 96-98.
- «Nicolay Berdiaev y El Credo de Dostoievsky», *Palabra* 660, 2018.
- «Henri de Lubac (II): antes, en y después del Concilio», *Palabra*, 2015, 626-627.
- «Henri de Lubac, una vida teológica», *Palabra* 625, 2015, 68-70.
- LOSSKI, N., *Dostoevsky and his christian world concept*, Chekhov, New York, 1953.
- «La natura satanica secondo Dostoevskij», en *Il dramma della libertà*, La Casa di Matriona, Milano, 1991, 145ss.
- «O prirode sataniskoi po Dostoevskom», en *F. M. Dostoevski. Stati i materialni*, editado por A. S. Dolinin, S. Petersburg, 1922.
- *History of Russian Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1951.
- MADAULE, J., *Le christianisme de Dostoievsky*, Bloud et Gay, Paris, 1939. (trad. *El cristianismo de Dostoievsky*, Losada, Buenos Aires, 1952).
- MCCABE, A., «Dostoevsky's French Reception», From Vogué, Gide, Shestov and Berdyaev to Marcel, Sartre and Camus (1880-1959)», tesis, University of Glasgow, 2013, 245-255. <https://eleanor.lib.gla.ac.uk/record=b2981933>
- MEREJKOVSKIJ, D., *Tolstòj e Dostojevskij. Vita, creazione, religione*, Laterza, Bari, 1947.
- MEREZHKOVSKY, D., *L'Ame de Dostoievsky, le prophète de la Révolution russe*, traducido por Jean Chuzeville. Bossard, Paris, 1922.

- *L. Tólstói y Dostoyevski*, Moskba, 1902.
- *Prorok russkoi revoliucii*, M. B. Pirozkov, St. Petersburg, 1906.
- MOCHULSKI, K., *Dostoyevski, Zin i Tvorchestvo*, YMCA-Press, Pariz, 1947.
- *Dostoyevsky. His life and work*, Princeton University Press, Princeton, 1973.
- MORALES, J., «Dostoyevski en el pensamiento religioso de Occidente», en ALVIAR J. (ed.), *Acta Theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 449-467.
- MORSON, G. S., «Fiodor Dostoievski», en *Enciclopedia Británica* (2022), <https://www.britannica.com/biography/Fyodor-Dostoyevsky>
- PAPADEMETRIOU, G. C., «Father Georges Florovsky, A Contemporary Church Father», *ATLA Summary of Proceedings* 47, 1993.
- PAREYSON, L., *Dostoyevskij: Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino, 1993.
- PAREYSON, L., *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.
- PATTISON, G., THOMPSON, D. O. (eds.), «Introduction: Reading Dostoevsky religiously», en *Dostoevsky and The Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 1-28. <https://doi.org/10.2307/3090535>
- PEGUEROLES, J., «La libertad agustiniana, en Kierkegaard y en Dostoyevsky», *Espíritu* 44 (1995) 205-214.
- «El hombre del subsuelo contra el Inquisidor. La defensa de la libertad en Dostoyevsky», *Espíritu* 49 (2000) 5-12.
- PRINI, P., Fedor M., «Dostoievski o el «contemplar ambos abismos», en *Historia del Existencialismo*, Herder, Barcelona, 1992.
- ROZANOV, V., *Legenda o Velikom Inkvisitore F. M. Dostoyevskovo: Opyt kriticheskovo kommentariya*, Pirozkov, St. Petersburg, 1906.
- *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*, Cornell University Press, Ithaca, 1972.
- SALVESTRONI, S., *Dostoyevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Magnano, 2000.
- «Dostoyevskij e le svolte teologiche del '900», *Protestantesimo* 55 (2000) 168-204.
- SCHULT, M., *Im Banne des poeten. Die Theologische Dostoyevskij-Rezeption Und Ihr Literaturverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.
- SCIACCA, M. F., *La Filosofía hoy*, Editorial Escelicer, Madrid, 1973.
- SEDURO, V., *Dostoyevski in Russian Literary Criticism 1846-1956*, Octagon Books, New York, 1957.
- *Dostoyevski's image in Russia today*, Nordland, Belmont, 1975.
- SOLOVIEV, V., «Tri rechi v pamiat Dostoyevskogo», en *Sobranie sochineni*, SOcheshvennaia Polza, t. Petersburg, 1912, 186-223.
- *Dostoyevskij*, La casa di Matriona, Gallarate, 1990.
- SOULE, C.; FERRI, P.; PAK, G.; LÓPEZ, L.; CASAS A.; MARTINEZ, E.; SANCHEZ A. y BASTIAT, F., *Estudios en honor de Luka Brajnovic*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- STAVROU, M., «Note bio-bibliographique sur l'oeuvre de P. Evdokimov», *Contacts* 235-236 (2011) 75-267.

- TABACHNIKOVA, O., «'Dialogues with Dostoevsky' from two corners: Lev Shestov versus André Gide», *New Zealand Slavonic Journal* 42 (2008) 55-76. <http://www.jstor.org/stable/41219950>
- TILLIETTE, X., «Le romancier et son Christ. Dostoïevski», en ID, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 1993, 259-282.
- TOLSTAYA, K.; FRANK, B.; RUNIA, A.; KALEIDOSCOPE, F. M., *Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*, Brill, Leiden, 2013.
- TROYAT, H., *Dostoïevski*, Fayard, Paris, 1960.
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética teológica. Metafísica*, Edad Moderna, Encuentro, Madrid, 1988.
- *Apokalypse Der Deutschen Seele*, Anton Pustet, Salzburg, 1939.
- ROWAN, W., *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction*, Baylor University Press, Waco, TX, 2008. <https://doi.org/10.1093/fmls/cqp163>
- ŽAK, L., «'Il romanzo come teologia'. Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij», en BERGAMINO, F. (ed.), *Dostoevskij. Abitare il mistero*, Edizioni Santa Croce, Roma, 2017, 17-48.
- ZANDER, L., *Dostoevsky*, SCM Press, London, 1948.
- ZENKOVSKY, B., *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, Paris, 1955.
- ZUCAL, S., *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e post-moderno*, Arti Grafiche Editoriali, Urbino, 1990.

Abreviaturas de la Tesis

Cfr.	Confróntese.
CWC	LOSSKI, N., <i>Dostoevsky and his christian world concept</i> , Chekhov, New York, 1953.
DHA	DE LUBAC, H., <i>El Drama del Humanismo Ateo</i> , Encuentro, Madrid, 1990.
DPM	EVDOKIMOV, P., <i>Dostoevskij e il problema del male</i> , Città Nuova, Roma, 1995.
ED	BERDIAEV, N., <i>El espíritu de Dostoyevski</i> , Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978.
GD	EVDOKIMOV, P., <i>Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers</i> , Desclée de Brouwer, Bruges, 1961.
p.	Página.
SGPC	MOELLER, Ch., <i>Sabiduría griega y paradoja cristiana</i> , Encuentro, Madrid, 1989.
TM	FLOROVSKY, G., «Three Masters: The Quest for Religion in Nineteenth-Century Russian Literature», <i>Comparative Literature Studies</i> 3, n° 2 (1966) 119-37.
UR	GUARDINI, R., <i>El universo religioso de Dostoyevski</i> , Emecé, Buenos Aires, 1958.

Dostoyevski en la Teología rusa del exilio y en la Teología católica del siglo XX

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE

Hasta Pedro el Grande (1672-1725), la literatura rusa tenía un trasfondo cristiano en forma y contenido. Sin embargo, el modo como dicho gobernante comprendía su rol de príncipe era muy distinto: quería convertir a Rusia en una gran potencia, de condiciones iguales a los poderes europeos, y para alcanzar ese objetivo adoptó la ideología del Iluminismo absolutista y condujo al país, por la fuerza, a una rápida modernización. Todas las instituciones fueron absorbidas en la maquinaria burocrática del Estado. La iglesia ortodoxa perdió su autonomía, quedó subordinada al estado y los clérigos resultaron funcionarios públicos. Al final, el influjo de las ideas secularistas, cientificistas, empiristas y materialistas terminó por dividir la sociedad rusa en dos naciones que no se podían comprender entre sí: por una parte, una pequeña élite occidentalizada y bien educada, llamada la *intelligentsia*, y, por otra, una enorme masa de campesinos creyentes, enraizados en un mundo patriarcal moldeado por la Ortodoxia y escasamente influenciado por Occidente¹.

Las reformas petrinas introdujeron en Rusia, a gran escala, formas culturales de Occidente. La literatura rusa fue principalmente vertida en el neoclasicismo francés y en el barroco de Europa occidental y resultó casi totalmente europeizada y secularizada. Aparecieron nuevos temas y formas seculares (la naturaleza, letras de amor) y las alusiones clásicas, que implicaban a veces un ideal humanista, se hicieron comunes. No es que los temas cristianos desaparecieran, pero, para el final del siglo XVIII, la piedad cristiana fue expresada en formas literarias seculares (el verso, la oda, el drama épico, el cuento y, en el siglo XIX, la novela), y los géneros sacros habían prácticamente desaparecido de la corriente dominante en la literatura. Como explica Pattison, así se comprende lo arriesgado que fue Dostoyevski al escribir la vida completa de un santo en la que depositó sus creencias más apreciadas, e incorporarla en una

novela (*Los Hermanos Karamazov*), lo cual podría haber relativizado su contenido religioso. Dostoyevski, en efecto, incluyó en dicha novela los sermones del *starets* Zósima, que no son para la mayoría.

Sin embargo, al inicio del siglo XIX se dio un importante renacer religioso, estimulado por las nuevas condiciones seculares y el desafío que presentaban a la herencia cristiana. Esa tensión dio origen asimismo a un período de extraordinaria creatividad literaria. Después de la invasión napoleónica de 1812, los escritores rusos rompieron con el neoclasicismo francés y se volvieron hacia las nuevas obras de los escritores románticos españoles y alemanes, así como al folclore nativo y las tradiciones de la Rusia anterior a Pedro el Grande. Se consideró que el neoclasicismo resultaba restrictivo y la literatura se abrió al romanticismo y al realismo. La búsqueda de nuevas formas literarias se desarrolló contemporáneamente con el nacionalismo, ya que los escritores buscaban definir qué era lo característico del pueblo ruso. Así, la *intelligentsia* rusa se dividió entre quienes urgían la adopción de ideas occidentales para la solución de los problemas rusos, y aquellos que se identificaban con la fe de la gente y las tradiciones nativas. Dostoyevski reflejó en sus escritos esa tensión de la sociedad de su tiempo, que de algún modo pervive hasta nuestros días.

* * *

Pasamos ahora a considerar la crítica que recibió la obra de Dostoyevski durante la vida del novelista, desde la publicación de su primera novela, *Pobres Gentes*, en 1846, hasta su muerte en 1881. No pretendemos, por supuesto, hacer una revisión completa de la crítica literaria o académica a Dostoyevski, que es inmensa². Hay que precisar que durante la vida del escritor, la crítica fue sobre todo literaria. Después de su muerte, y sobre todo con la revolución de 1917, se abrió una lectura espiritual y teológica de su obra.

Actualmente, quienes marcan la opinión común de la gente sobre el arte y el entretenimiento son las academias de las diversas artes, los medios de comunicación y las redes sociales. En el siglo XIX, este papel era desempeñado por los críticos literarios, que publicaban periódicamente reseñas de los autores, conocidos y emergentes, del universo literario de entonces. La ideología que los críticos literarios proyectaban en sus reseñas influía naturalmente en el juicio que los lectores se formaban sobre la literatura que aparecía publicada.

En 1822, Pushkin afirmó que la nota definitoria del carácter nacional ruso era su ortodoxia. Sin embargo, al final de los treinta del siglo XIX, bajo la influencia de Belinski, la crítica literaria pasó a estar dominada por revolucionarios demócratas que a la vez eran ateos y materialistas. Puede decirse que

esta perspectiva predominó en la lectura de Dostoyevski durante la vida del escritor.

Los críticos literarios sucesores de Belinski en la década de los sesenta del siglo XIX (N. G. Chernishevsksi, N. A. Dobroliubov, D. I. Pisarev) llegaron al máximo de la crítica radical, al emplear un enfoque utilitarista según el cual las obras eran juzgadas por su utilidad para la lucha política. El arte fue tratado como un documento cuyo propósito sería representar la realidad de la sociedad desde un punto de vista crítico social. Estas ideas tuvieron luego gran influencia en Lenin. No obstante, los grandes escritores del período posterior a Pushkin (Gogol, Lermontov, Turgenev, Tolstoi, Chejov) hicieron prácticamente caso omiso a la llamada de la crítica radical a la relevancia sociopolítica. Fue Dostoyevski quien tuvo el oído más agudo para percibir las implicaciones históricas de los programas utopistas de los radicales. Esto se ve en *Los Hermanos Karamazov*. Allí, en efecto, hacia el final de la conversación de pesadilla entre Iván Karamazov y el diablo, pone en boca de este último la afirmación de que el inminente advenimiento de una nueva era será posible si se elimina por completo a Dios de entre los hombres.

La crítica a Dostoyevski en Rusia anduvo de la mano con el devenir político de la nación. En vida del novelista, sus obras atrajeron una notable atención. Incluso hacia el final llegó a ser aclamado como «guía espiritual y profeta». Sin embargo, algunas voces empezaron a levantarse, tanto en ambientes conservadores como liberales, en contra de su inspiración cristiana. Desde el ala liberal, Mijailovski lo llamó «talento cruel». Gorki lo denominó «un genio del mal» y, en 1913, se opuso a la presentación de *Demonios* en el Teatro de Artes de Moscú. Por el lado conservador, en ocasiones fue visto como insuficientemente ortodoxo. Así, Konstantin Leontiev, que murió como monje en 1891, consideró maquilladas sus representaciones de la vida monástica y apreció su espiritualidad como un «cristianismo rosa». Consideró herético a Dostoyevski por considerar que no había abandonado la promesa utópica socialista del paraíso en la tierra en lugar del cielo. Dostoyevski fue un ortodoxo confeso, pero su relación con la ortodoxia oficial permanece oscura, pues nunca habló mucho sobre su propia experiencia espiritual. Sin embargo, desde su muerte hasta nuestros días, un número importante de escritores han explorado profundamente los temas cristianos en sus obras.

Se destacan en este período cinco críticos. El primero, el mencionado Vissarion Belinski (1811-1848), fue el crítico literario ruso más importante de los años cuarenta del siglo XIX, y de alguna manera lanzó a la fama a Dostoyevski tras la publicación de *Pobres Gentes* en 1846, que calificó como «primer intento de una novela social». No pudo, sin embargo, valorar del mismo

modo la segunda novela, *El Doble*, y tampoco vivió para conocer las grandes obras de madurez del novelista. En segundo lugar, Valerian Maikov (1823-1847), también crítico «radical» como Belinski, quien calificó positivamente a Dostoyevski como un «anatomista psicológico» que había sabido penetrar y descifrar el interior humano. En tercer lugar, Dmitri Pisarev (1840-1868), crítico literario importante en la década de los sesenta, valoró ampliamente la figura de Raskolnikov como personaje que plantea el problema de la libertad humana. El cuarto, Nikolái Mijailovski (1842-1904), en la década de los setenta, es el que tras la publicación de *Demonios* puso sobre Dostoyevski la etiqueta de «talento cruel». Finalmente, en quinto lugar, destaca el conocido filósofo Vladimir Soloviev (1853-1900), que recibió la influencia de Dostoyevski en la construcción de su propio sistema de filosofía mística. En sus doce *Conferencias sobre la humanidad de Dios*, pronunciadas entre 1878 y 1881, habló del Dios-hombre hacia el que toda la historia de la humanidad se dirige. En 1878, Soloviev y Dostoyevski hicieron juntos un viaje al Monasterio de Optina para visitar al padre Ambrosi, que fue el prototipo del *starets* Zósima de *Los Hermanos Karamazov*. Tras la muerte de Dostoyevski en 1881, Soloviev compuso sus *Tres discursos en memoria de Dostoyevski* (1881-1883)³, que fueron la continuación de las mencionadas conferencias. Puede decirse que Soloviev, más que hacer una crítica literaria, usó a Dostoyevski como justificación de su propia postura filosófica y religiosa sobre la pureza, la santidad, la belleza, la Divina Sabiduría, la necesidad de autorrenuncia, y la necesidad de una teocracia universal. Soloviev consideró a Dostoyevski un «atleta de Dios» y promotor de la fraternidad universal humana y de las iglesias.

* * *

La revolución bolchevique de 1917 supuso un hito decisivo en la proyección de Dostoyevski al pensamiento occidental. Lenin mostró inicialmente una acogida positiva del escritor, pero con el paso del tiempo y la definición política de la literatura, tomó distancia hasta condenarlo⁴. El 29 de septiembre de 1922, por orden directa suya, el vapor alemán *Oberbürgermeister Haken* partió del muelle de Kronstadt de San Petersburgo hacia Stettin, muy cerca de la actual frontera entre Polonia y Alemania, y el *Preussen*, segundo barco, hizo el mismo trayecto el 16 de noviembre siguiente. A bordo, una importante representación de la cultura abandonaba Rusia, la mayoría para siempre. El trabajo de los investigadores en los archivos de la antigua Unión Soviética ha revelado la identidad de algunos pasajeros. Entre las personalidades más destacadas se encontraban, por ejemplo, Nikolái Berdiáev, Serguei Bulgakov, Semion Frank

y Nikolái Losski. Muchos de ellos terminaron en París, Berlín y Londres. No todos los intelectuales que emigraron hacia Occidente lo hicieron en los mencionados barcos. Anteriormente, habían emigrado figuras como Lev Chestov, Aaron Steinberg, Lev Zander y Vasili Zenkovski. Sin embargo, el arribo de estas embarcaciones fue definitivo para que se conociera la teología rusa sobre Dostoyevski en Occidente, donde en ese momento había un ambiente que apreciaba la cultura rusa y la tradición ortodoxa⁵. Pavel Evdokimov expresa con elocuencia el significado histórico del exilio:

Todo me decía que la emigración rusa representaba un hecho providencial cuyo significado espiritual profundo era necesario sondear y descifrar. Gracias a la presencia activa de una élite brillante de pensadores religiosos, la ortodoxia había salido bruscamente de su aislamiento secular y se manifestaba en todos los países del mundo. La confrontación entre Oriente y Occidente se imponía como un hecho irreversible de la historia y en él resonaba un llamado; se delineaba una vocación apasionante que rápidamente se impuso con claridad⁶.

La reflexión sobre Dostoyevski en el contexto del exilio, a diferencia de la que se produjo en el contexto de la Unión Soviética, resultó ser una cierta continuación de la tradición académica prerrevolucionaria, la cual tenía un tono religioso y filosófico. París se convirtió en el principal foco de irradiación de la reflexión sobre Dostoyevski en Europa, aunque también tuvieron importancia las publicaciones en Berlín, Londres, Praga y Sofía.

En París, los exiliados trabajaron en diversas asociaciones y fundaron el conocido Instituto San Sergio, el cual inicialmente se proyectó como centro de formación para sacerdotes al servicio de comunidades ortodoxas del exilio, pero se convirtió también en un centro de espiritualidad y foco de irradiación de la cultura ortodoxa en Occidente. En ámbito ecuménico, contribuyó a la conformación de lo que sería luego el Consejo Mundial de las Iglesias. Algunos de sus profesores fueron invitados como observadores al Concilio Vaticano II, y después también fueron invitados a enseñar en el Instituto Superior de Estudios Ecuménicos del Instituto Católico de París. Entre los iniciadores del Instituto San Sergio están Serguei Bulgakov, Vasili Zenkovski, Georg Florovski y Lev Zander. Profesores importantes de dicho Instituto fueron asimismo Nikolái Berdiaev y Pavel Evdokimov. Después de la Segunda Guerra Mundial algunos de esos estudiosos emigraron a Estados Unidos, donde crearon el Instituto San Vladimir en Nueva York, y enseñaron en diversas universidades norteamericanas.

Otros canales importantes de difusión en Occidente de las ideas de los pensadores rusos sobre Dostoyevski fueron algunas revistas publicadas en

Francia y Alemania y, después de la Segunda Guerra Mundial, en Estados Unidos. El período entre guerras fue particularmente fecundo. Entre 1931 y 1935, la publicación *Put* (Camino), cuya edición estaba a cargo de Berdiaev, incluyó diversos artículos de Georg Florovski, Simeon Frank, Vasili Zenkovski y Lev Chestov. Entre 1936 y 1939, *Sovremennye Zapiski* (Documentos contemporáneos) también promovió artículos sobre Dostoyevski. Figuran también las revistas *Chisla* (Fechas) y *Russkie Zapiski* (Documentos rusos). Después de la Segunda Guerra Mundial, emergieron también las revistas *Russkaia Mysl* (Pensamiento ruso) y *Vzrozhdenie* (Renacimiento), en París, y *Novoe Russkoe Slovo* (Nueva Palabra Rusa) y *Novyi Zhurnal* (Nueva Revista) en Nueva York.

* * *

Habiendo considerado el contexto histórico-religioso de la obra de Dostoyevski, estamos ya en condiciones de abordar la lectura teológica del novelista que hicieron los dos principales autores rusos que influyeron luego en Occidente: Nikolái Berdiaev y Pavel Evdokimov.

NIKOLÁI BERDIAEV

1. UN HIJO DE DOSTOYEVSKI

Nicolái Berdiaev (1874-1948) nació en Kiev y fue educado en el seno de una familia aristocrática de militares. Su pensamiento siempre estuvo abierto a las realidades que le impuso su experiencia vital, y experimentó variaciones ideológicas a lo largo de su vida⁷. Inició combatiendo, junto a S. Bulgakov y S. Frank, a los populistas. Se nutrió del Idealismo y, tras conocer a Merezhkovski, se abrió a una «nueva conciencia religiosa». Para febrero de 1917, Berdiaev estaba de acuerdo con la revolución, con un gobierno provisional; pero desde la primavera de 1918 percibió que Rusia había perdido su esencia. Fue encarcelado dos veces y en 1922 fue expulsado del país por Lenin, en el mismo barco en que iban S. Bulgakov y N. Losski⁸. Se estableció primero en Berlín, donde abrió una Academia Rusa de Filosofía y Religión. Luego se trasladó a Clamart, cerca de París. Enseñó en el Instituto San Sergio. En 1939 fue invitado a dar clase en La Sorbona. Vivió durante la ocupación alemana sin ser molestado. Murió en Clamart el 24 de marzo de 1948⁹.

Berdiaev «perteneía al tipo de familia descrito por Tolstoi, pero también tenía algo parecido al de Dostoyevski»¹⁰. Pasó una infancia más bien solitaria en casa, ocupado en la lectura de la amplia biblioteca de su padre. Decía sobre el novelista ruso:

Dostoyevski ha jugado un papel decisivo en mi vida espiritual. Siendo aún adolescente, recibí de él algo así como un injerto. Ha conmovido y entusiasmado mi alma más que ningún otro escritor o filósofo. Para mí, los hombres se han dividido siempre entre «dostoyevskianos» y los que no participaban de ese espíritu¹¹.

De Dostoyevski bebió el interés por diversos temas: «las cuestiones acerca del sentido de la vida, de la libertad, de la importancia del hombre, de la eternidad, del sufrimiento, del mal»¹². Además, decía:

En el centro de mi interés religioso se ha hallado siempre el problema de la teodicea. En esto puedo considerarme como hijo de Dostoyevski. El único argumento serio del ateísmo lo representa la dificultad de conciliar la existencia de un Dios todopoderoso y bueno con el mal y los sufrimientos que hay en el mundo. Todas las doctrinas teológicas me parecen una inadmisible racionalización del Misterio¹³.

Berdiaev se ocupó de Dostoyevski en varios escritos¹⁴. Una cierta síntesis de todos ellos es el volumen titulado: *El espíritu de Dostoyevski*¹⁵, de 1923. Otros trabajos relevantes son: *La revelación del hombre en la obra de Dostoyevski*¹⁶, *Sobre el carácter del pensamiento religioso ruso del siglo XIX*¹⁷, *Una nueva Edad Media*¹⁸, *Espíritus de la Revolución Rusa*¹⁹, *Stavroguin*²⁰ y *El Gran Inquisidor*²¹. Éste último constituyó la base de un capítulo de *El espíritu de Dostoyevski*, «un libro influido principalmente por su Leyenda del Gran Inquisidor, a la que daba una importancia excepcional»²². Berdiaev ha sido sumamente importante para la recepción de Dostoyevski en Occidente²³.

En los años treinta y cuarenta del siglo XX, Berdiaev fue muy amigo de los teólogos rusos emigrados a París (Bulgakov, Losski), y trató con Congar, Daniélou, De Lubac y con el grupo en torno a *Esprit*, de Mounier. A los ojos de estos autores occidentales, Berdiaev representaba en vivo el espíritu de Dostoyevski, en un momento en que se descubría la profundidad cristiana del gran novelista ruso y se quería conocer su biografía, su contexto y su alma.

De Lubac dedicó la mitad de *El drama del humanismo ateo* a Dostoyevski, calificado como «profeta» cristiano ante el nihilismo que intentaba imponerse en una sociedad que quería separarse de Dios. Por consejo de Max Scheler, Guardini dedicó a los personajes de Dostoyevski su primer curso sobre

la Weltanschauung (cosmovisión) cristiana en Berlín: *El universo religioso de Dostoyevski*. Charles Moeller usó las obras de Dostoyevski para mostrar el contraste entre la cultura cristiana y la griega en temas esenciales, en *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Casi todos los teólogos del siglo XX se sintieron fascinados por la profundidad con la que aparecen en Dostoyevski los misterios de la libertad y la gracia, el pecado y la redención por la caridad. Por eso, aunque Dostoyevski murió en 1881, casi puede ser considerado un teólogo del siglo XX, tal ha sido su impacto. Y por eso también, *El espíritu de Dostoyevski* de Berdiaev fue y sigue siendo un libro de referencia²⁴.

En esta exposición, seguiremos el hilo de *El Espíritu de Dostoyevski* que, como hemos dicho, contiene las ideas fundamentales sobre Dostoyevski que Berdiaev expresó también en otros artículos y escritos. Se trata de un libro breve, pero riquísimo de contenido.

2. EL ASPECTO ESPIRITUAL DE DOSTOYEVSKI

El primer asunto que Berdiaev aborda es el denominado «aspecto espiritual de Dostoyevski». En el marco del pensamiento ruso del siglo XIX²⁵, destaca la figura de Dostoyevski como un autor «espiritual», en el sentido de alguien que posee una concepción del mundo con base más intuitiva que racional. Por ese motivo, Berdiaev busca conocer la «pneumatología» del novelista, la cual se articula en torno a tres argumentos: primero, las ideas de Dostoyevski no son conceptos abstractos y estáticos, sino más bien una descripción del dinamismo espiritual humano; segundo, ese dinamismo interior es reflejo de la experiencia personal del novelista; tercero, los personajes de sus obras representan en realidad maneras diversas de pensar. Vamos a ver estos tres argumentos en concreto.

En primer lugar, Berdiaev considera que para Dostoyevski, a diferencia de Platón, las ideas no son un prototipo de la realidad sino más bien el destino del ser viviente, son una realidad dinámica que escapa a toda estaticidad propia de los conceptos abstractos. Las ideas, por tanto, descubren mundos nuevos y dinámicos que están más allá del arte y la psicología y tienen que ver más bien con las profundidades del ser humano. Por eso el arte dostoyevskiano es en realidad una «ciencia del espíritu». Dicho dinamismo, que permite penetrar en las más remotas profundidades espirituales, procede del carácter ruso, apasionado, extremista, apocalíptico o nihilista, pero nunca satisfecho con los puntos medios morales característicos del temperamento europeo²⁶.

Hay un claro contraste entre Tolstoi y Dostoyevski: el primero, quizás mejor novelista, describe la realidad tal como es y busca a Dios en la naturaleza, escribe como un pagano; el segundo, en cambio, mejor pensador, va a la profundidad del espíritu y busca a Dios en el hombre, escribe como creyente. «Si bien Dostoyevski no fue un teólogo, estuvo sin embargo más cerca del Dios viviente que Tolstoi, porque Dios se manifiesta en el destino del hombre. Tal vez es mejor ser antropólogo que teólogo»²⁷. Por tanto, Dostoyevski no pertenece a la misma corriente literaria de Tolstoi.

Berdiaev dice que Dostoyevski fue un realista, pero no a la manera de Gogol, sino más bien a la de Balzac. Se trataría entonces de un *realismo místico*, porque la realidad está en la profundidad del espíritu humano²⁸. A partir de *Memorias del subsuelo*, Dostoyevski deja de ser sólo un psicólogo y se convierte en «un metafísico que investiga hasta las últimas consecuencias de la tragedia del espíritu humano»²⁹. Dostoyevski sería entonces un pneumatólogo y metafísico simbolista, pero no psicólogo realista³⁰.

En su obra, el mundo de lo consciente encubre siempre otro gran mundo inconsciente. A pesar de la presencia del sufrimiento, la lectura de Dostoyevski proporciona también una alegría, una emancipación del espíritu. Y esta alegría se obtiene a través del sufrimiento. Es éste el camino que recorre el cristiano. Si el hombre cree en Dios renacerá y solamente bajo esta condición puede creer en sí mismo. Así, Dostoyevski tampoco establece separación entre la fe en el hombre y la fe en Dios³¹.

El segundo argumento para explicar el «aspecto espiritual» de Dostoyevski estriba en el hecho de que este autor se deja conocer en su obra. Sus novelas, en efecto, hablan de él mismo más que su biografía o que su epistolario. No ocurre así con autores como Gogol o Soloviev, que no comunican su propio ser en su literatura. El novelista ha conseguido, a través del análisis exhaustivo de su propio destino, expresar el destino universal del hombre. Jamás disimuló que su ideal era ambivalente: el Mal y Sodoma, por un lado, y, por otro el ideal de la Madona y el Bien, en lo más alto. Eterno desgarramiento, que es por lo demás el gran descubrimiento de Dostoyevski³².

Finalmente, el tercer argumento en favor del «aspecto espiritual» de Dostoyevski es precisamente que se trata de un gran pensador. Sus personajes (Raskólnikov, Stavroguin, Kirillov, Schátov, Verjovenski, Iván Karamazov) son en realidad ideas, aunque sus novelas no son de tesis o tendenciosas. El novelista contribuyó a la filosofía: su obra significa un gran aporte para la antropología filosófica, la filosofía de la historia y de la religión o la filosofía moral. Si bien Dostoyevski aprendió poco de la filosofía, pudo enseñarle mucho y, en lo que concierne a las cosas últimas, la filosofía incorporó esas ideas en sus reflexiones³³.

3. EL HOMBRE

Berdiaev también presenta la antropología de Dostoyevski, entendida como el entorno propio de la espiritualidad³⁴. Señala que la apuesta de Dostoyevski por el hombre no se inclina por el Humanismo, entendido en sentido clásico³⁵; al contrario, «la obra de Dostoyevski significa no sólo la crisis, sino el fracaso del humanismo»³⁶. En esto Dostoyevski se parece a Nietzsche, aunque las perspectivas de los dos autores son muy diferentes: para Nietzsche no existen ni Dios ni el hombre, sólo aquel Superhombre desconocido. Para Dostoyevski, en cambio, existen ambos. Ni Dios absorbe al hombre ni el hombre desaparece en Dios, sino que continúa siendo él mismo hasta el fin de los siglos. En esto, Dostoyevski se muestra cristiano en el más profundo de los sentidos³⁷.

Dostoyevski crea un método novedoso para explorar el interior humano que Berdiaev identifica como una «ciencia artística» o un «arte científico» del hombre. Consiste en la profundización en los infinitos repliegues y profundidades de la naturaleza humana, para mostrar allí cómo la libertad se convierte en arbitrariedad³⁸. Es un método diverso del empleado por Dante o Shakespeare. Dante sitúa sus relatos en un universo espiritual, con el cielo y el infierno situados en posiciones exteriores al mismo hombre. Shakespeare, por su parte, da un paso más al trasladar lo espiritual del exterior hacia lo psicológico, a la interioridad. Dostoyevski va aún más allá al mostrar que la libertad puede llevar al hombre a las profundidades del universo espiritual, como un descenso a los infiernos donde puede, paradójicamente, no solo encontrarse con el diablo, sino también con Dios³⁹.

La clave del método es explorar la libertad, pero en su dimensión anárquica e irracional⁴⁰. Se basa en una intuición genial: el hombre en realidad no sólo ama lo normal o razonable, sino también el sufrimiento, porque padecer es la única manera de tomar verdadera conciencia de la realidad.

La naturaleza humana es irreductible a los ejercicios de la razón, queda siempre un resto de irracionalidad en él, que es justamente la fuente de la vida. Tampoco se puede «racionalizar» la sociedad humana, porque también siempre hay en ella un principio irracional. La sociedad no es un hormiguero, pero considerarla como tal es no aceptar que la libertad humana tiende a vivir de acuerdo a su propia voluntad, aunque ésta sea absurda. [...] [Sin embargo,] la libertad usada en forma arbitraria se destruye a sí misma. [...] Este camino de la libertad puede conducir o bien a la deificación del hombre o bien al conocimiento de Dios. Y si trata de convertirse él mismo en Dios, su propia imagen perecerá. Sólo en Cristo halla su solución el problema del hombre⁴¹.

El dinamismo de la libertad significa que hay una continua lucha entre el bien y el mal. En ese contexto la belleza, que mueve la libertad, no es una cierta quietud, sino que más bien puede ser también algo aterrador y enigmático. Combaten en el interior del hombre el ideal de la Madona y el de Sodoma, Dios y el Diablo, Cristo y el Anticristo. Evidenciar dicho combate es un planteamiento novedoso⁴².

En efecto, después de la época moderna, el hombre tiene nuevas preguntas, descubre una nueva manera de acercarse a Dios, de tal modo que los clásicos planteamientos patrísticos no dan respuesta adecuada a esa situación⁴³. Berdiaev mostró que, frente a Nietzsche, Dostoyevski «descubrió que el camino que lleva a Cristo pasa por la libertad infinita. Y en ese camino de la libertad sin límites ha mostrado la mentira seductora del Anticristo y el fracaso de cualquier tentativa de transformar al hombre en Dios. Y de esta manera ha presentado al hombre bajo una nueva luz»⁴⁴.

Para Berdiaev, a diferencia del paganismo griego y de muchos místicos cristianos, en Dostoyevski el hombre nunca desaparece en medio de lo divino sino que, hasta el final, «lo humano es fundamental y hasta el peor de los hombres conserva la imagen y semejanza de Dios»⁴⁵.

4. LA LIBERTAD

Consecuencia directa del aprecio por el hombre es el aprecio por su libertad. Se trata de un tema que para Berdiaev tiene contenido autobiográfico: «ha habido filósofos y escritores que especialmente alimentaron mi amor a la libertad del espíritu, lo confirmaron y contribuyeron a que se desarrollara en mí. Con referencia a esto, tuvo para mí una enorme importancia la *Leyenda del Gran Inquisidor* y, sobre todo, Dostoyevski»⁴⁶.

El Gran Inquisidor [...] recrimina a Cristo por haber impuesto a los humanos, sin compadecerse de ellos, la carga de la libertad. La libertad engendra el sufrimiento y lo trágico de la vida. La verdadera tragedia es la de la libertad, no la del destino. En mi vida he sentido mucho el conflicto entre la libertad y la compasión [...]. El problema de Iván Karamazov a propósito del niño que llora tiene muchos puntos de contacto con mi manera de ser. Sobre todo, me ha atormentado siempre el problema de la justificación de Dios ante los innumerables sufrimientos del mundo. Me es extraña la idea de la Divinidad omnipotente, dominadora y punitiva, y me es próxima, en cambio, la idea de la Divinidad que sufre, que ama y que es crucificada⁴⁷.

Según Berdiaev, la libertad es la clave dostoyevskiana del problema del hombre y su destino: «la libertad es al mismo tiempo antropodicea y teodicea y allí hay que buscar la comprensión de lo que es el hombre y lo que es Dios»⁴⁸.

Berdiaev distingue dos clases de libertad, denominadas, respectivamente, originaria y final, *libertas minor* y *libertas maior*⁴⁹. «La menor es la primaria, inicial, que permite elegir entre el bien y el mal; la libertad superior es la extrema y final, que existe dentro del mismo seno de Dios y del bien»⁵⁰. El concepto de la libertad originaria es una aportación propia del cristianismo. En el mundo griego no se la conocía, sino que se concebía al hombre como atado a la necesidad de la naturaleza, a su destino.

Ambas libertades son necesarias y a la vez llevan al hombre a un dilema. Es necesario poder elegir entre el bien y el mal, aun con el riesgo de elegir éste último. No aceptar la posibilidad de elegir mal supondría imponer el bien a la fuerza, como hace el Gran Inquisidor. Por el contrario, «en el cristianismo, tal como lo entiende Dostoyevski, la tragedia de la libertad se resuelve en victoria sobre la imposición. La gracia de Cristo es, pues, la libertad misma, que no puede ser vencida por el mal (como en la libertad originaria) ni por la imposición del bien (como en la libertad superior)»⁵¹.

Berdiaev muestra que Dostoyevski ha explorado la libertad humana a niveles mucho más profundos de los que ha alcanzado Goethe con su *Fausto*, por ejemplo. Con Iván Karamazov queda claro que la libertad que se convierte en arbitrariedad y autoafirmación degenera en la negación misma de la libertad y conduce al peor de los despotismos. «Si la verdad no existe, sólo queda la organización obligatoria de la felicidad social»⁵², es decir, la imposición. «La libertad e igualdad verdaderas sólo se dan en Cristo, en el camino de Dios hecho hombre. En el camino de la voluntad arbitraria, el del Anticristo, sólo se encuentra la tiranía»⁵³. «El Anticristo ha revestido diversos aspectos a lo largo de la historia, que van desde la teocracia occidental hasta la oriental; desde el imperialismo hasta la anarquía y el socialismo ateo»⁵⁴.

La justificación del obrar del Anticristo, llamado también «espíritu euclidiano», consiste en afirmar que, frente al tormento y el sufrimiento de los inocentes en este mundo, Dios sería inadmisibles. En consecuencia, la tarea de tal «espíritu» sería la de organizar un mundo mejor, en el que no haya sufrimiento ni mal. Con esta lógica, sin embargo, se olvida que la presencia en lo hondo de cada hombre de esta libertad irracional, por medio de la cual se manifiesta el principio del mal, es la condición necesaria para comprender este mundo, para no perder la fe en su sentido profundo, con el fin de poder conciliar la existencia de Dios y del mal⁵⁵.

Berdiaev señala que una de las más grandes genialidades del novelista ruso es su argumento para defender la existencia de Dios a partir de la libertad: «La existencia del mal es una prueba evidente de la existencia de Dios; porque si el mundo fuera exclusivamente bueno, entonces Dios ya no sería necesario porque el mundo mismo sería Dios. Dios existe porque el mal existe, lo que significa que Dios existe porque existe la libertad»⁵⁶.

Como se ha dicho, defender la libertad supone afirmar el riesgo de obrar el mal. Éste es, por tanto, el siguiente aspecto de la antropología individual de Dostoyevski según Berdiaev.

5. EL MAL

Berdiaev comprende que para Dostoyevski la defensa de la libertad implica correr el riesgo de obrar el mal. Hay un itinerario desde la libertad hacia el mal: lo irracional y arbitrario de la libertad explica que una persona sea capaz de obrar el mal o cometer un crimen⁵⁷. El delito, a su vez, da lugar al castigo. La cadena que une la libertad con el castigo muestra que el hombre es responsable de sus actos. Dostoyevski rechaza la teoría humanitario-positivista que niega dicha responsabilidad: «si el hombre no es más que el reflejo pasivo de un medio social, si es un ser irresponsable, entonces ya no existe el hombre, ni Dios, ni la libertad, ni el bien, ni el mal»⁵⁸. Al final, el sufrimiento, producto del castigo, resulta fundamental porque se convierte en camino de expiación. La aceptación de la pena legal es un camino para aliviar los sufrimientos que la conciencia y el sentimiento de culpa infligen en el delincuente⁵⁹. «Es el alma la que busca la espada de la ley y se pone a su merced. El castigo no es más que una etapa en su camino interior»⁶⁰.

A pesar de que del mal puedan extraerse bienes, Berdiaev muestra que el mal no es algo que se pueda buscar en sí mismo, ni tampoco es una especie de momento necesario de la evolución hacia el bien. Por el contrario, el colectivismo y el individualismo extremos, orientados por las ideas nietzscheanas, se permiten cualquier cosa para alcanzar sus objetivos. Berdiaev explica que, para Dostoyevski, en cambio, «la idea de Dios es la única idea sobrehumana que no destruye al hombre ni lo transforma en un simple instrumento (...) Cualquier otra idea sobrehumana aniquila al hombre rebajándolo al mero estado de instrumento»⁶¹. «Dios es la única ‘idea’ superior valedera. Y el que no se inclina delante de su suprema voluntad se destruye a sí mismo y destruye a su prójimo también. Tal es el sentido profundo de *Crimen y Castigo*»⁶².

La moral dostoyevskiana se fundamenta también en la afirmación de la inmortalidad del alma. El hombre «o bien tiene un alma inmortal y es poseedor de un destino eterno, o bien es sólo un fenómeno empírico y efímero, producto pasivo de su medio social y natural. Si esto último es cierto, entonces el hombre carece de valor absoluto y el mal y el crimen no existen»⁶³.

Dostoyevski tenía una visión dualista del sufrimiento. Por un lado, profesaba una gran compasión hacia el hombre; por otro, proclamaba la fuerza expiatoria del padecer. «Hace apología de la libertad y dice que la idea de librar al hombre del sufrimiento privándolo de su libertad es ilusoria, y le aconseja aceptar el sufrimiento como consecuencia natural de la libertad»⁶⁴. De esta manera conduce a sus personajes desde el purgatorio hasta los umbrales del paraíso.

Al final del camino de la libertad que conduce al mal, Berdiaev señala el fenómeno del *desdoblamiento*. Quienes padecen tal escisión, «han perdido la integridad de su persona y llevan una especie de doble vida. Cuando el desdoblamiento es llevado a su extremo, el otro ‘yo’ se separa del hombre y se personifica, a manera de símbolo del mal interior, en el diablo»⁶⁵. Es el caso de las visiones del diablo que experimenta Iván Karamazov.

Frente al fenómeno del desdoblamiento malo, existe un desdoblamiento en el bien, que consiste en acogerse a «la libertad en medio de la gracia divina y la verdad, la libertad en Cristo»⁶⁶. El amor provoca en el hombre un desdoblamiento contrario al que produce el mal. Es precisamente el amor el tema que Berdiaev examina a continuación.

6. EL AMOR

La libertad, sin embargo, no solo conduce al mal, sino que es también la condición de posibilidad del amor. Berdiaev distingue dos expresiones del amor en Dostoyevski: el amor humano y el divino, que tienen manifestaciones contrarias. El amor humano se desenvuelve en la atmósfera tormentosa de la pasión y corresponde a un cierto elemento étnico. Según Berdiaev, en Rusia no ha existido un verdadero romanticismo del amor, el cual sería, más bien, un fenómeno propio de Europa Occidental.

Berdiaev piensa que, aunque el amor ocupa un lugar relevante en la obra del novelista ruso, no tiene imagen propia y está condicionado por un destino trágico, «del cual la mujer no es más que la expresión interior»⁶⁷. La tragedia consiste en que el amor no puede llevarse a cabo por las vías habituales. En

efecto, Dostoyevski no describe ni el encanto de las pasiones, ni la belleza de la vida familiar.

A diferencia de Tolstoi, «la naturaleza femenina le resultó siempre extraña a Dostoyevski, y él mismo reconoció profundamente esa dualidad. El ser humano no era para él el andrógino, sino el hombre»⁶⁸. «En la tragedia espiritual del hombre, la mujer encarna el desdoblamiento (...). Pone de manifiesto en el amor dos principios, dos elementos, dos abismos en donde se hunde el hombre, el de la sensualidad y el de la piedad»⁶⁹. Pero «ni la sensualidad infinita ni la piedad ilimitada llevarán jamás a la comunión con el ser amado»⁷⁰, por eso el hombre, que no alcanza nunca a penetrar el misterio de lo femenino, queda siempre solitario, abandonado a sus pasiones y debilitado. El amor nunca concluye en la unión del amante y el amado. Berdiaev señala que la interpretación del amor en *El Adolescente* es concluyente. Allí se afirma que «el hombre permanecerá eternamente separado de la mujer»⁷¹, no porque se trate de un amor no correspondido, sino por lo cerrado de la naturaleza masculina.

Para Berdiaev, Dostoyevski da una clave para comprender el problema del libertinaje, que es abordado más desde el punto de vista metafísico que desde el punto de vista moral. Los Karamazov, por ejemplo, se hallan entregados completamente a la sensualidad entendida como lujuria, no como entrega a un objeto único. El libertinaje no es la causa primera de la muerte de la personalidad, sino la consecuencia de una profunda alteración previa de su estructura. Es el signo de la disgregación y el fruto de la arbitrariedad y el egocentrismo. Para salvar la individualidad y la persona, es necesario que el hombre se humille delante de un principio superior a su propio yo⁷².

Dostoyevski no nos ha mostrado nunca la feliz culminación del amor. Su única creación optimista de una pareja, la de Alíóscha y Lizaveta Jojláková, tampoco nos satisface. No hay que esperar de Dostoyevski el ideal de la Madona y del Bien. Pero nos ha otorgado una estupenda contribución para el estudio de la naturaleza trágica del amor. En este campo ha sido un auténtico pionero⁷³.

Berdiaev muestra que, en contraste con la zozobra del amor humano, Dostoyevski acude al amor divino: «el Cristo ruso es ante todo el mensajero del amor infinito»⁷⁴. Ese amor divino debe regir las relaciones humanas, de lo contrario, la humanidad atea concluirá inevitablemente en la crueldad y el exterminio mutuo, o convertirá al hombre en un simple medio. Amamos a nuestro prójimo en Dios, y ese amor afirma en cada hombre la idea de eternidad. El único amor verdadero es el amor cristiano, el que se halla ligado a la inmortalidad del alma, el que afirma esa inmortalidad. Ésta es la esencia del pensamiento de Dostoyevski⁷⁵.

7. LA REVOLUCIÓN. EL SOCIALISMO

Berdiaev encuentra en Dostoyevski no solo un análisis de la persona en su individualidad, como hemos visto, sino también en su colectividad. La revolución como fenómeno humano fue descrita por Dostoyevski con rasgos específicos. Es, en primer lugar, consecuencia de la libertad que se rebela y puede terminar ejerciendo las peores arbitrariedades⁷⁶. Tiene, por tanto, su origen en el interior del hombre; no consiste solamente en un problema obrero o de la cuarta clase social⁷⁷. El socialismo se sitúa así en el terreno de lo espiritual más que de lo económico⁷⁸. En el fondo, «la religión del socialismo acepta las tres tentaciones rechazadas por Cristo en el desierto»⁷⁹. Sin ser conservadora o restauracionista, esa hostilidad hacia la revolución es, más bien, la de quien ama la libertad⁸⁰.

Dostoyevski hace un descubrimiento importantísimo para la filosofía social. Según él, el sufrimiento de los hombres, y hasta la falta de pan diario, proviene no de la explotación del hombre por el hombre, o de una clase social por otra, sino del hecho de que el hombre ha nacido libre y con un espíritu libre. Y un ser libre prefiere sufrir y que le falte el pan antes que perder la libertad de espíritu y quedar sojuzgado por el pan terrenal (...). La libertad de espíritu del hombre significa la libertad de elegir el mal y no solamente el bien, pero el elegir el mal lleva a la arbitrariedad y al egocentrismo. Lo arbitrario se transforma en rebelión e insurrección contra las fuentes mismas en las que se origina la libertad espiritual⁸¹.

Berdiaev precisa que el esquema revolucionario es el obrado por Iván Karamazov y Smerdiákov: Iván concibe en su mente el crimen de su padre y lo justifica diciendo que si Dios no existe entonces todo está permitido. Smerdiákov lleva a cabo esa idea. «Las relaciones entre Smerdiákov e Iván son un símbolo de las relaciones entre ‘el pueblo’ y ‘los intelectuales’ en la revolución»⁸².

Berdiaev muestra que Dostoyevski ha comprendido que Cristo es el único fundamento verdadero para la historia: «si hay un Redentor, si la vida en este mundo es redimible y la armonía definitiva conduce al Reino de Dios y no al de esta tierra, entonces se puede aceptar el mundo, y el proceso histórico queda justificado aun con todos los sufrimientos que comporta»⁸³. La plenitud de esta vía se hallaría en la Iglesia. En este punto el novelista ruso se opone tanto al socialismo como al catolicismo. A este último porque lo culpa de convertir la Iglesia en Estado. La opción correcta sería la contraria, convertir al Estado en Iglesia. Con todo, Berdiaev explica que la idea de Estado de Dostoyevski no era realmente sólida, lo cual le condujo en último término a una especie de mesianismo religioso encarnado en el pueblo ruso.

8. RUSIA

El lugar de Rusia en la historia es fundamental para Dostoyevski. Berdiaev opina que el novelista encarnó una cierta conciencia nacional rusa⁸⁴, con carácter contradictorio: contiene a la vez orgullo y humildad, compasión universal y exclusivismo patriótico. Esa conciencia nacional considera al pueblo ruso «portador de Dios», por tanto, único en su especie y con un carácter mesiánico como el pueblo hebreo⁸⁵.

La contradicción también está presente en la perspectiva que Dostoyevski tenía respecto de Europa: por una parte, tuvo la capacidad de hacer suyo lo grande de Occidente y, a la vez, negaba que los pueblos europeos fueran verdaderamente cristianos. «Fue fundamentalmente chauvinista e injusto en sus apreciaciones sobre pueblos como el francés y el polaco y sobre los judíos en general»⁸⁶.

Para Berdiaev la geografía rusa, llana y sin contornos definidos, explica la infinitud del alma rusa, su falta de fronteras claras, su dificultad para disciplinarse, su capacidad de embriagarse hasta su propia perdición. Es el único lugar donde Dostoyevski podría haber hecho experimentos como los que llevó a cabo⁸⁷.

Berdiaev señala el populismo de Dostoyevski, que consiste en un amor al pueblo y una «idealización del mismo que llevaba a inclinarse delante de él y buscar allí la verdad y a Dios»⁸⁸. Tiene un carácter religioso y mesiánico que le distingue del profesado por los eslavófilos de su tiempo, los cuales no lograban ver la realidad de Rusia con objetividad, despreciaban todo aquello que sonara a europeo y rechazaban cualquier rol del pueblo ruso frente al resto de la humanidad. Despreciando el Viejo Continente, el novelista ruso y otros pensadores lamentaban de «la civilización europea contemporánea su espíritu ‘burgués’ y mercantilista, en el que ellos veían una traición a las grandes tradiciones y al legado cultural del pasado»⁸⁹.

El populismo de Dostoyevski tiene el peligro de idolatrar al pueblo y ponerlo por encima de Dios: predica a menudo el Dios ruso y no el universal⁹⁰. El personaje de Schatov, en *Demonios*, deja ver claramente en qué consiste esa idolatría del pueblo.

Según Berdiaev, Dostoyevski fue profeta y en algunas cosas acertó. Un libro como *Demonios* es ciertamente profético. Sin embargo, algunas de sus predicciones fallaron. Por ejemplo, él consideraba que el pueblo ruso nunca abandonaría el cristianismo, como en efecto sucedió. El filósofo ruso propone a Dostoyevski como un modelo para que los rusos puedan descubrir en él sus propias tentaciones y pecados⁹¹.

Al final del camino antropológico señalado por Dostoyevski, Berdiaev encuentra a Cristo: «para Dostoyevski la clave del universo está contenida en el hombre y comprender al mismo significaba resolver el problema de Dios»⁹². Se trata pues de una antropología que conduce a la cristología.

9. EL GRAN INQUISIDOR. CRISTO Y EL ANTICRISTO

Sin duda para Berdiaev el texto más relevante de Dostoyevski es la *Leyenda del Gran Inquisidor*⁹³, que el novelista usó para delinear la libertad humana, y también para trazar la figura de Jesucristo. «*La Leyenda del Gran Inquisidor* es la coronación de la obra de Dostoyevski y la cumbre de su dialéctica. En ella hay que buscar sus creencias positivas sobre la religión»⁹⁴. Muestra a Cristo a partir de su contrario, el Anticristo⁹⁵.

El argumento de la *Leyenda* es el siguiente: «se enfrentan dos grandes principios universales: la libertad y la fuerza; la fe en el sentido de la vida y la compasión puramente humana; Cristo y el Anticristo»⁹⁶. El Gran Inquisidor juzga a Cristo por haberle dado al hombre una libertad que, según él, no estaría en condiciones de soportar. «Porque el camino de la libertad es difícil, es un camino doloroso y trágico que requiere el heroísmo y, por lo tanto, resulta desproporcionado para las fuerzas de una criatura tan frágil y lamentable como es el hombre»⁹⁷. El dilema, en el fondo, consiste en elegir entre «la libertad con sufrimiento o la felicidad sin libertad»⁹⁸. Ésta última es el programa del Anticristo, también llamado «espíritu euclidiano» porque se caracteriza por organizar racionalmente el mundo, sin dar oportunidad a la libertad humana. «El tema aparece ya en *Memorias del Subsuelo* y también en *Demonios*, en Schigaliev y Verjovenski, y se resuelve en *La Leyenda del Gran Inquisidor*»⁹⁹.

Según Berdiaev, para el Gran Inquisidor la libertad espiritual es incompatible con la felicidad porque se trataría de una libertad imposible de manejar que, en el fondo, revelaría que el Hijo de Dios no ha amado verdaderamente a los hombres. El Gran Inquisidor también minusvalora al hombre, quien, según él, busca sólo el milagro y no a Dios. Jesús, por el contrario, habría sobervalorado al hombre, el cual en realidad no sería más que un esclavo, y le habría exigido cosas que no estaría jamás en condiciones de vivir. Esas exigencias de Cristo, según el Gran Inquisidor, habrían aplastado a los débiles, es decir a los incapaces de cumplirlas, y por tanto no han hecho felices a los hombres.

El socialismo ateo ha reprochado siempre al cristianismo no haber hecho felices a los hombres, no haberles dado la tranquilidad ni haberlos alimentado.

Y ha predicado la religión del pan terrenal, que atrae a miles y millones de personas, en contra de la del pan celestial, que atrae a muy pocas. Pero si el cristianismo no ha hecho felices a los hombres, ni los alimentó, es porque se niega a violentar la libertad de espíritu del hombre y se dirige hacia esa libertad, esperando de ella el cumplimiento de la palabra de Cristo¹⁰⁰.

El Gran Inquisidor, amparado bajo una falsa compasión por el hombre, resuelve todos los problemas del hombre sobre la tierra al aceptar las tentaciones que Cristo, por el contrario, rechazó en el desierto: convencer al hombre por medio del pan, del milagro y del reino terrenal.

Berdiaev entiende que las ideas del Gran Inquisidor pueden manifestarse tanto en sistemas de extrema izquierda como de extrema derecha. Sin libertad, una sociedad que busque la igualdad marcha indefectiblemente hacia el despotismo, como señala Schigaliev¹⁰¹. Dostoyevski comprendió y demostró este fenómeno de manera admirable y lo veía plasmado, más que en el catolicismo, que conocía más bien poco, en el socialismo. Éste, más que un sistema socioeconómico, es en realidad la religión del reino de este mundo. Aunque muchos estaban contra el novelista ruso, sin embargo, por la profundidad de su doctrina, su obra resistió los embates del tiempo.

«Dostoyevski basa el desarrollo de su dialéctica sobre la antítesis del Dios-Hombre y el Superhombre, y Cristo y el Anticristo. El destino del hombre se realiza a través del choque de estos elementos contradictorios»¹⁰². Kirillov es el hombre que se erige en Dios y se opone a Cristo. El fracaso de tal idea es mostrado por Dostoyevski de manera magistral.

En la *Leyenda*, Dostoyevski también propone sus ideas constructivas y novedosas sobre el cristianismo, su idea de Cristo: hasta entonces nadie había identificado de tal manera la imagen de Cristo con la libertad espiritual, sólo accesible a una pequeña minoría. Y esta libertad espiritual es posible únicamente porque Cristo renuncia a todo poder temporal. La voluntad de poder despoja de la libertad al que ejerce el poder y a los gobernados. En cambio Cristo sólo conoce el poder del amor, único compatible con la libertad¹⁰³.

Para Berdiaev, Dostoyevski pone en labios del *starets* Zósima su propia idea del cristianismo: «Hermanos: no temáis el pecado del hombre. Amadle hasta en su pecado, porque eso se parece ya al amor divino y es superior al amor terrenal (...) y al amar todas las cosas, en ellas llegaréis al secreto de Dios»¹⁰⁴. El *starets* tiene gran semejanza con Francisco de Asís.

Por último, Berdiaev cita el capítulo denominado «Caná de Galilea», de *Los Hermanos Karamazov*, para abundar en esa idea nueva del cristianismo. Posee un sabor joánico: quien ha perdido el paraíso original no está llamado a

volver a él, sino a hallar una nueva vida y esto es solo posible mediante Cristo. El siguiente párrafo resulta elocuente:

Dostoyevski fue un escritor profundamente cristiano. No conozco alguien que lo haya sido más. [...] Fue uno de los que hubiera renunciado a la verdad en nombre del propio Cristo [...] La profundidad del cristianismo de Dostoyevski hay que buscarla, antes que nada, en los lazos que lo unen al hombre y su destino. [...] Dostoyevski lleva el antropocentrismo cristiano hasta sus últimas consecuencias. [...] Pero no según la concepción alemana o de acuerdo a la mística y el idealismo alemanes, en las que toda forma humana desaparece en el abismo del espíritu y se desintegra en el seno de la divinidad. En Dostoyevski, por el contrario, la imagen del hombre subsiste hasta en el límite último de su profundidad. Y por esto es exclusivamente cristiano. Su metafísica cristiana hay que buscarla en la Leyenda del Gran Inquisidor, cuya profundidad casi insondable no ha sido todavía analizada a fondo. Esta obra puede considerarse como la verdadera revelación de la libertad cristiana¹⁰⁵.

10. DOSTOYEVSKI Y NOSOTROS

A modo de balance, Berdiaev evalúa el legado de Dostoyevski, en el cual descubre luces y sombras. Respecto a las primeras, considera que el novelista representó una nueva época a finales del siglo XIX, después de los humanistas de la década de los cuarenta de ese siglo en Rusia. Abrió el panorama a lo apocalíptico, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, puso el énfasis en el fin de todas las cosas, no solo desde el punto de vista dogmático o religioso. Supo poner en evidencia que el hombre tiene, no tres (inteligencia, voluntad y afectividad), sino cuatro dimensiones. «Y en esta cuarta dimensión aparecen los elementos irracionales que habrían de terminar con las verdades del humanismo»¹⁰⁶. Se adelantó al tiempo de la revolución rusa. Supo ir al fondo de las cuestiones y no quedarse en meros planteamientos psicológicos, sino que fue al fondo del alma para hallar allí a Dios¹⁰⁷. «Es el más grande de los metafísicos rusos»¹⁰⁸.

En cuanto a las sombras, Berdiaev piensa que no se puede considerar a Dostoyevski como un maestro porque, aunque sus perspectivas poseen grandes tesoros, a la vez entrañan peligros: no se puede hacer de lo excesivo algo normal. «Encontramos en él grandes descubrimientos sobre el espíritu ruso y el universal, pero falta madurez espiritual, no hay un punto en que el espíritu domine las corrientes caóticas del alma y la discipline y la someta a un fin elevado»¹⁰⁹. Además, «su populismo religioso, suerte de ilusión colectivista, paraliza en él el elemento individual de la personalidad necesario para la disciplina espiritual»¹¹⁰.

«La aversión rusa por toda cultura mediocre encontró su máxima expresión en Dostoyevski»¹¹¹. «Mientras que Dostoyevski despierta en la élite el deseo de abandonar la cultura, en tanto que símbolo, para alcanzar la verdadera realidad, en los de cultura mediocre paraliza todo deseo de esa cultura y afirma su visión nihilista»¹¹². En ese sentido, para Berdiaev, Dostoyevski tuvo una influencia contradictoria. A diferencia de Tolstoi, no fue enemigo de la cultura, sino que quiso conciliar con ella.

Dice Berdiaev, como último párrafo de su libro, que Dostoyevski «nos enseñó cómo encontrar la luz en medio de las tinieblas, a través de Cristo, y también que hasta en el más abyecto de los hombres hallamos la imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, que debemos amar al prójimo por respeto a su libertad»¹¹³. Es una obra luminosa como el cristianismo de San Juan.

Zenkovski critica la percepción de Berdiaev, para quien la antropología de Dostoyevski se centra sobre todo en lo que el hombre tiene de «subterráneo». Sin embargo, sería muy estrecho no considerar la profundidad con la que también muestra la claridad del alma y la dialéctica del bien. A este respecto, se relaciona con la antropología cristiana tradicional (es decir, patrística). Berdiaev está completamente equivocado al afirmar que «la antropología de Dostoyevski difiere» de esta última¹¹⁴.

Zenkovski señala la importancia de la obra de Dostoyevski: «La importancia excepcional de su obra ideológica viene del hecho que pone a la luz con una fuerza incomparable la problemática religiosa de la moral, de la estética, del hombre y de la historia»¹¹⁵.

En cambio, para Tilliette, Berdiaev es el mejor exégeta de Dostoyevski, es el más consanguíneo. «Cristo es el foco secreto de la obra de Dostoyevski, la imagen se está formando y reformando en superposición. Reagrupar sus rasgos es leer el corazón creyente de Dostoyevski y la verdad de sus personajes»¹¹⁶.

PAVEL EVDOKIMOV

1. «A TI TE TOCA HACER EL RESTO»

Pavel Nicolaievich Evdokimov nació el 2 de agosto de 1901 en San Petersburgo, en el seno de una familia de militares¹¹⁷. En 1907 su padre fue asesinado por un soldado perteneciente a un grupo revolucionario. Esta experiencia dolorosa le introdujo desde temprana edad en el problema del mal,

que abordó después varias veces a lo largo de su vida¹¹⁸. Su primer libro fue dedicado a dicho tema en Dostoyevski¹¹⁹.

A través de su madre, descubrió el valor de la Madre Iglesia, de la mujer, de los santos, de Serafín de Sarov y, en particular, de Dostoyevski, el cual se convirtió en un intercesor que lo acompañó desde su adolescencia hasta su muerte. En cierta ocasión, cuando encontró dificultades para publicar su segundo libro sobre Dostoyevski, le confió a un amigo: «yo no tengo inquietud alguna. Le he dicho a Dostoyevski: bien, este libro existe, he hecho lo que he podido. A ti te toca hacer el resto»¹²⁰.

Al iniciar la revolución de Rusia de 1917, la familia se replegó en Ucrania. Ante tal circunstancia, el joven Pavel experimentó un verdadero adelanto espiritual y empezó sus estudios de teología en la Academia de Kiev. Era bien raro que un joven del medio aristocrático al que pertenecía Evdokimov estudiase teología, más aún si luego no habría de convertirse en sacerdote. El futuro teólogo, durante la guerra, se convenció de que la revolución solo podría ser superada mediante un renacimiento espiritual.

Exiliado, marchó inicialmente a Estambul, donde trabajó conduciendo taxi y como camarero y cocinero. Luego, como gran parte de la emigración rusa, se trasladó a Francia en septiembre de 1923. Tal llegada fue acompañada, de alguna manera, por Dostoyevski:

Adolescente, me enamoré del genio de Dostoyevski, y me nutrí de él ampliamente. Cuando llegué a tierra francesa, mientras caminaba por las aceras de las vías de París, deteniéndome a la sombra de las viejas iglesias, recitaba con veneración las palabras del escritor: «para un ruso, Europa tan preciosa como Rusia; cada piedra es dulce y querida a mi corazón [...]. Los rusos aman estas viejas piedras extranjeras, estas maravillas del viejo mundo, estos restos de milagros sagrados; todo esto nos es incluso más querido que a ellos»¹²¹.

La influencia de Evdokimov en ambientes católicos ha sido importante. Fue invitado a la tercera sesión del Concilio Vaticano II para representar al Institut Saint-Serge. Fue asimismo llamado a enseñar, desde su fundación, en el Instituto Superior de Estudios Ecuménicos del Institut Catholique de París.

Evdokimov se ocupó de Dostoyevski en tres publicaciones. La primera, *Dostoïevsky et le problème du mal*, de 1942, que correspondió a su tesis doctoral en filosofía, defendida en la Universidad de Aix-en-Provence¹²².

La obra trata de responder (...) a las crisis apocalípticas del siglo XX: si el mundo es una teofanía (certeza proveniente de la infancia y que estructura ahora la sofíología del Padre Serguei [Bulgakov]), ¿cuál es la significación del mal,

el de la historia? La respuesta está en la kénosis de Dios, para que se afirme la libertad del hombre, para que se precise la elección última entre el Dios hombre y la autodeificación. A través de la obra, se filigrana también la «imagen conductora» del destino de Evdokimov: la de Alíoscha Karamazov, enviado al mundo por su *starets*, testigo de un «monaquismo interiorizado», que no rechaza la vida, sino que la transfigura¹²³.

El libro se divide en tres partes, precedidas de una introducción y seguidas de las conclusiones. La introducción ofrece algunas consideraciones de conjunto sobre la obra dostoyevskiana. La primera parte, presenta su antropología en dos capítulos: el primero explica que la entrada del mal en la historia implicó un cambio en el itinerario para alcanzar el destino humano; el segundo hace un esbozo de la antropología de Dostoyevski.

La segunda parte aborda el problema del mal en cuanto tal. Trata las cuestiones del origen del mal; del valor positivo del mal; de la naturaleza y principios del mal; y culmina la presentación de los dos principales argumentos contra Dios: el problema del sufrimiento de los inocentes y el de la libertad humana, correspondientes a los conocidos capítulos «Rebelión» y «La Leyenda del Gran Inquisidor», de *Los Hermanos Karamazov*.

La tercera parte estudia el mal como elemento que configura la historia. Comienza analizando los elementos que aparecen en la mencionada «Leyenda»; explica luego el problema del humanismo antirreligioso; muestra en seguida que el nihilismo es consecuencia del liberalismo; pasa a considerar el problema de la anulación de la libertad; y termina mostrando el aspecto trágico del mal en la historia. Por último, el volumen recoge en las conclusiones lo que se podría llamar el testamento espiritual de Dostoyevski.

La segunda publicación es el libro titulado *Dostoïevsky ou la descente aux enfers*, de 1961¹²⁴. Se trata de un trabajo muy posterior al que acabamos de mencionar, obra de madurez que, por cierto, hemos definido para este estudio como el último trabajo relevante de los teólogos del exilio. En él aborda de nuevo el problema del mal desde otra perspectiva, al reconocer que «los filósofos no han conseguido jamás dilucidar el problema del mal»¹²⁵. Propone que la literatura de Gogol y Dostoyevski ofrece al mundo una síntesis acabada del pensamiento cristiano frente al ateísmo. Estos autores, en particular Dostoyevski, muestran a Cristo que en lugar de todos los hombres, ha vivido el «¿por qué me has abandonado?»; él ha descendido a los infiernos y ese grito desde el abismo infernal ha agitado sus fundamentos y ha hecho conmocionar las entrañas del Padre. El Padre, que envió a su Hijo, sabe que el mismo infierno

es su dominio y que la «puerta de la muerte» ha sido transformada en «puerta de la vida»¹²⁶.

El volumen se divide en dos partes, que tratan, respectivamente, de Gogol y de Dostoyevski. La parte que nos interesa comienza con un recorrido biográfico que ilustra el estrecho vínculo entre la experiencia personal de Dostoyevski y el contenido de sus obras, para culminar mostrando algunos aspectos del perfil espiritual de Dostoyevski. Muchas de las ideas sobre Dostoyevski de este segundo libro ya se hallaban presentes en su primer trabajo.

La tercera publicación se titula *Le Christ dans la pensée russe*, de 1970, cuyo contenido corresponde a varios cursos dictados en el Instituto Superior de Estudios Ecuménicos del Instituto Católico de París¹²⁷. En ésta dice que «Dostoyevski hace teología a su manera, como artista y como gran visionario»¹²⁸.

Presentaremos en este trabajo las ideas contenidas en *Dostoïevsky et le problème du mal*, a las cuales adicionaremos el perfil espiritual contenido en *Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers*. Allí se condensa el aporte de Evdokimov a la consideración de Dostoyevski como teólogo.

2. LA OBRA DE DOSTOYEVSKI

Evdokimov ofrece en primer lugar algunas consideraciones de conjunto sobre la obra del novelista, que se pueden sintetizar en dos puntos: por un lado, su significación histórica y, por otro, las claves de su pensamiento.

2.1. *Significación histórica*

La significación histórica de Dostoyevski se articula en torno a cuatro ideas.

En primer lugar, Evdokimov, con Soloviev, califica a Dostoyevski como «guía espiritual del pueblo ruso y su profeta»¹²⁹. «Guía espiritual» porque logró recoger los sentimientos nacionales de las diversas facciones ideológicas y políticas de la Rusia de su tiempo; «profeta» porque «no se sometió nunca a las influencias que dominaban a sus contemporáneos»¹³⁰, como tampoco lo hicieron los profetas de Israel. Tal manera de comprender a Dostoyevski resultaba particularmente esperanzadora frente a la situación del pueblo ruso en medio de la dominación comunista del siglo XX.

En segundo lugar, Evdokimov señala que toda la obra de Dostoyevski posee un carácter actual, aplicable a cualquier época histórica, al momento de la revolución rusa y al presente.

En tercer lugar, Evdokimov dice que la obra de Dostoyevski se halla en desacuerdo con el optimismo de las teodiceas, que excluyen toda tragedia humana y en las que se descubre una construcción racional del espíritu, ingeniosa y grata por su armonía, pero frágil e indiferente para los corazones¹³¹.

Finalmente, Evdokimov subraya que las obras de Dostoyevski hacen patente la necesidad que el hombre tiene de Dios, muestran que «el verdadero santo no es creación del novelista, sino de Dios»¹³². Para adquirir ese punto de vista sobrenatural, es necesario experimentar una transfiguración, un nacer de nuevo aceptando la cruz, signo del Dios-hombre¹³³.

2.2. *Claves del pensamiento de Dostoyevski*

Evdokimov recoge las que podrían llamarse tres claves del pensamiento de Dostoyevski.

La primera consiste en que en la obra de Dostoyevski existe una cierta dialéctica entre «las grandes realidades de la existencia humana: el bien y el mal»¹³⁴, de modo que el uno no puede aparecer sin el otro. Dicha dialéctica, además, es el reflejo de su propio itinerario vital ya que «la obra de Dostoyevski, el drama de su destino es una justificación religiosa de la vida y una justificación vital de la religión. El carácter ‘absurdo’ de la vida [...] queda destruido mediante la experiencia extática de la plenitud en la vida de Dios»¹³⁵.

En segundo lugar, haciendo suya la expresión de Berdiaev que veíamos en el capítulo anterior, Evdokimov dice que el de Dostoyevski es un pensamiento pneumatológico, que deja ver los ángeles y demonios que rodean al hombre. No obstante su realismo, Dostoyevski tiene una «doble visión» de la realidad, porque va más allá de ella, manifestando siempre un cierto elemento irracional en la misma y permitiendo así descubrirla en toda su profundidad. Dostoyevski penetra de esta manera el elemento metafísico y demoníaco de la concupiscencia humana, el cual sobrepasa lo meramente psíquico. Ese es su gran mérito.¹³⁶

La tercera clave es su carácter intuitivo. Se trata de un pensamiento en progresión continua, que no corresponde a una lógica continuada, no es tampoco dogmático ni sistemático, sino más bien problemático. Dicha ausencia de sistematización hace que cualquier estructuración que se pretenda elaborar sobre la obra de Dostoyevski obedezca siempre a criterios meramente subjetivos¹³⁷.

3. IDEOLOGÍA DE DOSTOYEVSKI

Evdokimov, como Berdiaev, analiza la antropología de Dostoyevski; pero desde una perspectiva escatológica: el hombre se comprende a partir de su destino.

3.1. *El destino del hombre*

Evdokimov afirma que el destino del hombre consiste en una cierta plenitud. La caída original, sin embargo, ha condicionado el itinerario hacia la plenitud. La nueva senda que de ahí deriva tiene cuatro aspectos a analizar: en primer lugar, la condición original, antes de la caída. Evdokimov recoge un texto dostoyevskiano que «propone una descripción del paraíso como revelación del ser preexistente»¹³⁸. La característica de ese paraíso primitivo era la inconsciencia, en el sentido de una experiencia intuitiva de la totalidad de la vida y del cosmos, en la que el hombre no usaba completamente su libertad, porque todavía no había tenido ocasión de elegir entre el bien y el mal.

La caída trajo consigo la pérdida del sentido de la intuición e hizo que el ser humano comenzase a ser esclavo de una actitud que consiste en objetivar racionalmente lo que le rodea, perdiendo así contacto con los aspectos no racionales de la realidad. Evdokimov comprende que para Dostoyevski la única manera de salir de dicha esclavitud es el amor. «Es lo que explica Alíoscha: ‘creo que se debe amar la vida por encima de todo [...] sin lógica [...] solamente entonces se comprenderá su sentido’»¹³⁹.

En segundo lugar, tras el pecado original, Evdokimov habla de que «la reconstitución consciente de esta unidad perdida se coloca como objetivo de la vida»¹⁴⁰. Considera que Dostoyevski ve en Alíoscha Karamazov como aquél en quien se podrá manifestar el verdadero destino del hombre.

Para él [Alíoscha], la vida es un ‘gran encargo para llevar a término’, la vida en toda su integridad debe ser concebida como una misión y su vocación consistirá en ‘buscar la felicidad en el dolor’ (...). La experiencia personal de la culpa y el perdón universal avvicina el hombre al mundo y aquél llega, entonces, a leer en la belleza del mundo la ‘gloria de Dios’¹⁴¹.

En tercer lugar, Evdokimov indica la conversión. La *metanoia* es una transformación real del ser, una transfiguración que libera las energías del perdón, actúa y cambia el mundo. «El paraíso se encuentra en la búsqueda de

la propia vocación, allí donde el hombre se siente hijo de Dios, hermano culpable de todos y parte integrante de un todo viviente, inmerso en el misterio divino del amor y de la unidad»¹⁴².

Finalmente, Evdokimov habla de la belleza, ligada a la transfiguración, porque revela el verdadero ser luminoso del hombre y del mundo¹⁴³. En este punto Evdokimov muestra su originalidad y su vínculo con el pensamiento sofiológico de Serguei Bulgakov. La aspiración de todo hombre a la belleza esconde en sí la búsqueda del Ser Absoluto. Además, dado que en la naturaleza humana de Cristo está la plenitud de la belleza, puede decirse que la estética y la ética dependen, en último término, de la religión.

La fórmula de la salvación del mundo a través de la belleza contiene en sí una idea religiosa, la de la consecución de la salvación no por medio del principio autónomo del arte, sino por medio de la santidad¹⁴⁴.

3.2. *El hombre*

Evdokimov explica que para Dostoyevski la clave para entender al hombre es su relación con Dios. Tal relación posee también cuatro elementos fundamentales: la fe, el amor, la libertad y la cruz.

En primer lugar, la fe que conduce a la vida. Evdokimov explica que para Dostoyevski el hombre, sin la idea de Dios, se ve abocado hacia el suicidio, porque no puede dar razón de la muerte y el mundo acaba reduciéndose al ciclo del eterno retorno de las cosas. Por eso en oposición a la fe se sitúa la indiferencia religiosa, en cuanto «síntoma de una enfermedad mortal del espíritu, de su rechazo a la vida»¹⁴⁵.

En segundo lugar, Evdokimov ve que en la obra dostoyevskiana la relación del hombre con Dios se determina por el amor, que hace posible el encuentro de diversos seres en Dios, de tal manera que entre ellos se construye una especie de consustancialidad, la cual conduce a la fórmula de la verdadera existencia humana: *amo, ergo sum*. Dicha «consustancialidad» del género humano en el amor se convierte en una propuesta de vida para cada persona. Así, la imagen de Dios en el hombre se proyecta hacia los demás hombres, de manera que el propósito de la existencia terrena es llegar a ser hermanos de todos los hombres¹⁴⁶. El amor, en efecto, es el modo como mejor se expresa la semejanza entre Dios y el hombre. Además, con el amor se comunica un carácter de eternidad a aquello que se ama.

El tercer elemento que define la relación del hombre con Dios es la libertad, entendida como la condición indispensable para que el amor sea verdaderamente

tal. Sin embargo su ejercicio no deja de ser conflictivo. Paradójicamente, a pesar del plan divino de salvación sobre el hombre, la libertad que le ha sido concedida supone la posibilidad del egocentrismo, de la heteronomía como opuesta a la teonomía. El hombre, en la práctica, no es capaz de tomar una decisión definitiva, como han hecho los ángeles, sino que todo el tiempo se tambalea entre dos abismos. Cae y se levanta. Sólo en la aceptación libre y creativa de la teonomía, es decir del plan de Dios, el hombre encuentra la verdadera libertad¹⁴⁷.

Dostoyevski descubre que en lo profundo de la libertad, en el «subsuelo», yace un elemento irracional que invita al hombre a autoafirmarse, aunque en ocasiones llegue a actuar contra la razón misma. Ese «subsuelo» caótico representa, además, la posibilidad del capricho, de escoger el sufrimiento y la ruina. Pero paradójicamente, esa posibilidad es lo que constituye a la persona humana como tal¹⁴⁸.

Sin embargo, y como cuarto elemento decisivo en la relación del hombre con Dios, aparece el remedio al egocentrismo: la cruz. Por medio de la expiación en el altar del calvario, Dios de algún modo se lanza al mundo del mal y comparte el destino humano. Tal es, en último término, el significado místico de la encarnación y de la expiación¹⁴⁹.

Las ideas de la cruz y de la expiación representan la atmósfera espiritual de las obras de Dostoyevski. *Crimen y Castigo*, *El misterio del grano que muere* fijan una perspectiva justa del destino humano que, por medio de la cruz, se encamina hacia las bodas de Caná, hacia la teonomía, en su realidad fundamentalmente trágica¹⁵⁰.

Evdokimov culmina el esbozo de la antropología dostoyevskiana señalando un principio fundamental: si Dios es amor y libertad, «la vida es realizar la propia semejanza con Dios»¹⁵¹.

4. EL MAL

Una vez señalada la visión de conjunto de Dostoyevski y precisada su antropología, Evdokimov entra propiamente en materia dividiendo el problema en dos puntos: el mal en sí mismo y el mal en su despliegue en la historia.

4.1. *Origen del mal*

Para Dostoyevski el mal, en último término, procede de una rebelión del ser creado en virtud del mal uso de su libertad¹⁵². Tanto el hombre como el

ángel han sufrido la misma tentación: la propuesta del «seréis como dioses». Primero Lucifer quiso convertirse en el par de Dios, construir su reino propio queriendo destruir su condición de creatura y su hechura a imagen de Dios. Luego, la propuesta maligna se proyectó también en la esfera humana¹⁵³. La vergüenza posterior a la caída, de la que habla el relato bíblico, muestra la nueva condición del hombre, quien después del pecado adquirió una relación con Dios externa y extraña¹⁵⁴.

4.2. *Valor positivo del mal*

No obstante su carácter negativo, el mal posee una valencia positiva en cuanto todavía se puede obtener un bien a partir de él. Esto es posible porque el cosmos en su conjunto está destinado a alcanzar su propia finalidad positiva, la cual, sin embargo, no fuerza el destino personal de cada hombre¹⁵⁵.

Según Evdokimov, Dostoyevski no ofrece soluciones racionales completas al problema del mal y tiene siempre claro que la victoria definitiva sobre el mal está «más allá», en un nivel escatológico. Mientras se llega a tal estado, se ofrece la vía de la expiación, mediante la cual el hombre, cumpliendo su vocación universal, puede ordenar y transfigurar el mundo. Es el misterio del grano de trigo del evangelio: en el dolor siempre hay algo de fecundo¹⁵⁶.

La elección libre del bien exige por parte del hombre una lucha, un esfuerzo, un sufrimiento. Para el diablo el sufrimiento es absurdo, pues no lo puede llevar a la *metanoia*. En cambio, en la cruz, el sufrimiento se transforma en expresión del amor de Dios que cambia la ontología del ser, allí se encuentra la fuente del perdón universal.

Es a través de los sufrimientos como el hombre encuentra la felicidad. No hay aquí injusticia porque la consciencia viviente, inmediata, que proviene de todo el recorrido de la vida, puede ser alcanzada solo pasando por unos *Pro* y unos *Contra* que son inevitables¹⁵⁷.

De algún modo, el mal tiene un castigo para sí mismo: que de él se genere el bien¹⁵⁸. El mal, en definitiva, se puede transformar por medio del amor. Es el caso de Zósima, quien explica que cuando el ser humano sea consciente de que es culpable de todo y por todos, entonces podrá experimentar el perdón por parte de todos y en eso consiste el paraíso. Por su lado, personajes como Mítia o Marmeladov, débiles, tienen también una fuerza temible que los ayudará a transformarse: la humildad. Es por eso que muchos pecadores entrarán en el Reino antes que muchos justos¹⁵⁹.

4.3. *Naturaleza y principios del mal*

Evdokimov recoge unas palabras de *La Leyenda del Gran Inquisidor* que definen el mal como «el espíritu de la nada, de la negación, de la autodestrucción». La nada es una noción metafísica que indica la ausencia absoluta de Dios y se presenta en el ser como un principio de deformación, de alteración y de negación. Lo propio de la nada es oponerse, parodiar, ser parásito e impostor¹⁶⁰.

La naturaleza del mal consiste en hacer de la semejanza de las criaturas con Dios una identidad propia, al margen de la divinidad. Se trata de una tarea ilusoria y delirante¹⁶¹. Consiste en negar a Dios para poder decir: «todo está permitido»¹⁶².

La fuerza de la negación empuja al suicidio; el ser se empobrece cada vez más y se dispersa hasta probar que el sufrimiento no tiene sentido. Es el problema de la acedia¹⁶³. Además, la personalidad aislada termina buscando el mundo de la fantasía pura. El soñador es como el suicida porque mata el tiempo y puede llegar hasta la escisión de la personalidad¹⁶⁴. Tal rompimiento tiene como signo exterior la *mueca* que queda en el rostro del suicida, que no es otra cosa que la sustitución de la imagen de Dios en el hombre y tiene un cierto elemento ridículo. Cuando el hombre acepta humildemente su condición creada, puede ser capaz de vencerlo. En definitiva, Dostoyevski muestra que la manifestación más grave del mal en el destino humano no es el ateísmo, sino la tibieza, la indiferencia total, que comporta un terrible sufrimiento¹⁶⁵.

4.4. *Fundamentos de una satanodicea*

El libro V de *Los Hermanos Karamazov* se titula *Pro y Contra*. En él se hallan dos capítulos, el IV, denominado *Rebeldía* y el V, denominado *El Gran Inquisidor*; los cuales en conjunto son considerados por Evdokimov como un ensayo de «satanodicea»¹⁶⁶, porque exponen los argumentos que justificarían a Satanás en contra de Dios a partir del problema del sufrimiento de los inocentes y de la libertad humana. El novelista, según Evdokimov, rechaza una teodicea demasiado acorde con la razón filosófica y que tenga poco en cuenta el elemento trágico existencial que supone la presencia del mal en el mundo¹⁶⁷.

El sufrimiento de los inocentes, según Iván Karamazov, es el punto de partida para afirmar el absurdo de la historia y despreciar el concepto de expia-

ción¹⁶⁸. «Según el testimonio mismo de Dostoyevski, toda la novela (y podría decirse que toda su obra) es una respuesta al requerimiento de Iván»¹⁶⁹. Además, aceptar la idea de Dios traería como consecuencia una moral de esclavos. Por el contrario, si Dios no existe, todo está permitido. Iván racionaliza la existencia y el destino del hombre, y todo fallo en la construcción sería culpa de Dios. Esa actitud, en el fondo, constituye una verdadera rebelión. En consecuencia, el problema intelectual se convierte en un problema moral y, al final, paradójicamente, Iván termina dejándose llevar por lo irracional, que era aquello que precisamente quería rechazar¹⁷⁰.

La libertad, de la cual procede el mal, sólo se soluciona con la afirmación del amor. La dificultad de Iván es que no conoce ni la libertad ni el amor y no puede salir de los límites estrechos de la estricta justicia¹⁷¹.

El segundo argumento contra Dios se halla en la *Leyenda del Gran Inquisidor*, cuya idea central se funda en la triple tentación de Jesús según es recogida por los Evangelios¹⁷².

En su argumentación, el Inquisidor no tiene como propósito ayudar al hombre, sino más bien proclamar el error divino. Está convencido de que la armonía no existe y de que el hombre no es más que un objeto de escarnio eterno a los ojos de Dios. Con esta concepción de la naturaleza deshumanizada, el Gran Espíritu toma un punto de partida para la creación del mal, que será el fundamento de su reino¹⁷³.

El precio a pagar consiste justamente en hacer que la libertad se convierta en un «fruto desconocido», de manera que los hombres regresen a la condición original de infantes inocentes.

Frente a la propuesta del Inquisidor, Cristo responde con el silencio. No argumenta frente al Diablo, pues racionalizar la existencia humana, que en sí misma es mucho más que argumentaciones, sería ceder a otra tentación¹⁷⁴.

La división entre fuertes y débiles que el Inquisidor introduce en la humanidad no es conciliable con la perspectiva cristiana. En efecto, según San Pablo, la fuerza de Dios se manifiesta en la debilidad¹⁷⁵. La división debe ser más bien entre hombres viejos y nuevos¹⁷⁶.

Al contrario de lo que dice el Inquisidor, Dostoyevski deja claro que el conocimiento de la grandeza del Dios-hombre es un privilegio de los pecadores. El pecado muestra a la vez la debilidad de la criatura y la potencia de la misericordia de Dios. Es justamente esa milagrosa libertad del corazón lo que rechaza el Inquisidor¹⁷⁷.

5. EL MAL, FACTOR DEL PROCESO HISTÓRICO

5.1. *Elementos de la Leyenda del Gran Inquisidor*

Evdokimov afirma que en Dostoyevski el mal contribuye a dinamizar la historia mediante su oscuro proceder. El novelista emplea fundamentalmente dos imágenes. La primera es la misma *Leyenda del Gran Inquisidor*, que es una síntesis de la historia de la humanidad y una metáfora con elementos que van más allá de la historia¹⁷⁸; y la segunda, que se halla en *Demonios*, es la «Torre de Babel» del Humanismo, o sea el problema del liberalismo que conduce hacia el nihilismo y el deseo de reorganizar la sociedad a la fuerza.

Comencemos por la *Leyenda*. En ella hay dos principios contrapuestos, que muestran la acción del mal en la historia: la llamada «idea romana», por una parte, y el «principio de la encarnación», por otra. El primero no es la Iglesia de Roma, sino más bien el principio del poder temporal, representado en el Gran Inquisidor, que busca poseer países y pueblos. Se ha hecho presente en diversos momentos de la historia –por ejemplo, con el socialismo– y desea unificar al género humano a la fuerza. Su lema es el *compelle intrare* evangélico, tergiversado. Con ese principio se habría formado el «hormiguero» del Imperio Romano¹⁷⁹. El segundo principio se contrapone al primero como el hombre-dios contra el Dios-hombre: tiene un carácter teándrico, que se manifiesta en la encarnación, y consiste en la asimilación del género humano en la unidad de lo humano y lo divino; es el encuentro entre el Creador y la creación¹⁸⁰.

5.2. *La Torre de Babel del Humanismo*

Evdokimov encuentra en *Demonios* que, bajo la influencia del mal, el hombre se retira de los valores celestiales y se vuelca hacia los de la tierra, construyendo así una segunda «Torre de Babel», símbolo del proyecto de organización humana fuera de Dios. Se trata del fenómeno del Humanismo, entendido como una fe completa en el hombre, bajo la forma de una filosofía que se presenta como suficiente para que el ser humano construya autónomamente su propio destino¹⁸¹.

Dostoyevski se pregunta, sin embargo, si existe un Humanismo que sea verdadero, y lo encuentra en el que puede llamarse humanismo cristiano, que basa la dignidad del hombre en su ser imagen de Dios. La única verdadera posible fraternidad universal es la comunión en Cristo, entendida en su significado existencial, es decir eterno y universal¹⁸².

En *Demonios*, Dostoyevski hace un planteamiento acerca de la idea general del mal y de su expresión social: una metafísica del nihilismo¹⁸³. Esa novela posee un planteamiento contrario al Evangelio: en lugar de afirmar que el conocimiento de la Verdad hace libre al hombre en Dios, plantea que la *verdad* –entendida como el conocimiento de que Dios no existe– haría libre al hombre en el sentido de que lo haría convertirse en dios¹⁸⁴. Sus personajes representan diversas posturas en el interior del nihilismo: Kirillov se plantea el problema de los límites de la libertad humana y obliga a aceptar la fórmula: «la libertad o la muerte»¹⁸⁵. Stavroguin se le contrapone, pues acepta a Dios con la razón, pero lo niega vehementemente con el corazón¹⁸⁶. Para Kirillov, el único mal es la dependencia, por eso se siente tan atraído por el suicidio como forma liberadora del arbitrio. Se pregunta por qué los hombres no se suicidan y concluye que hay dos motivos: el miedo al sufrimiento físico y el miedo metafísico al otro mundo¹⁸⁷.

5.3. *Liberalismo y Nihilismo*

El mal como factor de desarrollo histórico se aprecia en la relación que existe entre el Liberalismo, representado por Stepan Verjovenski, y el nihilismo, representado por su hijo Piotr. Así como el padre engendra al hijo, el liberalismo conduce al nihilismo. En efecto, las ideas liberales, aparentemente inocuas, como lo era Stepan, desembocan en la indiferencia, el caos y la promoción de la revolución, que son características propias del nihilismo de Piotr¹⁸⁸.

5.4. *Compelle intrare*

Evdokimov explica que Sigalev y Verjovenski encarnan los principios del mal que desea reorganizar la sociedad. La premisa es hacer entrar al hombre en el paraíso, bajo el principio: «el paraíso o la muerte». Esta actitud rechaza a Dios y se aferra con todas sus fuerzas a su propio proyecto sobre el mundo. El ansia de llevar a término tal proyecto se convierte en frenesí que, en el fondo, busca sólo la propia exaltación.

Dostoyevski declara que cuando los sistemas sociales no están fundados en el cristianismo, único principio con capacidad de transformar al hombre, degeneran fatalmente en sistemas de violencia y de esclavitud (...) La humanidad se encuentra frente a la alternativa de dos soluciones que se excluyen recíprocamente: el humanismo cristiano o el «sigalevismo»¹⁸⁹.

El mal termina llevando al hombre a la antropofagia o a la autofagia, a la autodestrucción. Es un destino que sólo lleva a la nada. Y únicamente Dios puede romper ese círculo¹⁹⁰.

6. EL LEGADO DE DOSTOYEVSKI

Evdokimov termina enumerando algunos elementos de la obra de Dostoyevski, en el plano intelectual y espiritual, que por su valor y originalidad pueden ser considerados el legado del novelista. Son las mismas conclusiones que recoge en el libro *Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers*.

6.1. Testamento intelectual

A nivel intelectual destaca el realismo de sus ideas, el cual es además ambivalente.

Su obra está marcada por un «realismo» y una «descripción de la experiencia», a la vez que se mantiene en una posición esencialmente socrática: conocer los límites de la razón, la *docta ignorantia* de que hablaba Nicolás de Cusa, esa «sabia ignorancia que se conoce a sí misma», como decía Pascal¹⁹¹.

Para Dostoyevski, los problemas del mal, de la libertad y de Dios no son de la razón, sino de la realidad. Frente a tales cuestiones, el hombre sólo puede anticipar místicamente el más allá porque en este mundo no le es dado solucionarlos.

También es posible anticipar el más allá por medio del amor. El representante por excelencia de tal amor es Alíóscha Karamazov, para quien además el amor procede de un sentimiento religioso y conduce a la santidad¹⁹². La santidad «está destinada a coronar el proceso de la civilización-cultura, a afirmarla en sus fuentes [...], a encaminar [al mundo] hacia una prolongación de la Encarnación de Dios, a extenderlo a toda la humanidad y a todas las condiciones de vida»¹⁹³.

El realismo de Dostoyevski se plantea también ante la historia, que ha mostrado que las soluciones humanas al destino del mundo no son nunca definitivas. Esta comprobación abre la puerta a una «alternativa escatológica», es decir, que el destino humano encuentra solución definitiva sólo fuera de la historia¹⁹⁴.

Evdokimov matiza los alcances del realismo de Dostoyevski. Un inquietante rasgo del pueblo ruso es su actitud apocalíptica, que considera un destino

prefijado para la historia. Esto conduciría a apreciar poco los valores en sí, a la anarquía y al nihilismo, además de producir una cierta pasividad en el dominio de la creación¹⁹⁵.

En el mismo sentido, por el carácter no sistemático del pensamiento dostoyevskiano, subyace el peligro de sostener la idea de que el mundo está salvado y no necesita ser ordenado humanamente, así como el peligro de promover un cierto mesianismo¹⁹⁶.

En la madurez de su vida, Dostoyevski concluyó que la fraternidad universal se logra sólo con la asimilación libre y orgánica de los principios cristianos, aunque en una etapa anterior había afirmado el ideal de la utopía teocrática: habría pasado de una perspectiva utópica a una escatológica¹⁹⁷.

El amor para el literato ruso es una pasión, un *fatum*. El amor conyugal no aparece en su obra. Y por ello no da verdadera relevancia a la mujer¹⁹⁸.

Finalmente, el problema de fondo de la humanidad no es de carácter social, sino que estriba en que ha perdido la inspiración divina y su dignidad celestial¹⁹⁹.

La ineficacia de las soluciones sólo racionales al problema del mal y de la búsqueda de la armonía suscita un pesimismo radical respecto a toda utopía naturalista e inmanentista que concierna a la organización del destino humano²⁰⁰.

Y en definitiva, la conciencia de la absoluta precariedad de las posibilidades humanas conduce a una «actitud mística»²⁰¹.

6.2. *Testamento espiritual*

Evdokimov culmina con el dibujo del «testamento espiritual» de Dostoyevski. Lo caracteriza en cinco trazos. El primero es la fe del novelista, que se apoya en algunos puntos de referencia fundamentales como la imagen de Dios en la criatura humana, la caída, la expiación, la comunión de los santos, los dichos y enseñanzas de los Padres y de los monjes, la participación del mundo presente en el más allá, la expectación de una transformación definitiva de la realidad presente, Cristo como plenitud de todo lo que existe, y la luminosidad de los santos²⁰². La verdad, el bien y la belleza son verdaderamente tales solo si se integran en el principio religioso de la fe, es decir en su referencia a Dios. «La fe confiere a la razón toda su realidad concreta y su plenitud»²⁰³. Además, «la fe perfecta coincide con el amor perfecto»²⁰⁴.

El segundo aspecto del testamento espiritual es la narrativa que reemplaza el principio clásico de la descripción por lo que se denomina «expresión iconográfica». El icono es aquella realidad que permite tener delante de los

ojos lo visible sagrado, que refleja a su vez lo invisible de Dios. Este contenido trascendente de las obras dostoyevskianas hace, por ejemplo, que resulte muy difícil llevarlas al teatro o al cine. En tal sentido, frente problemas como el del mal, Dostoyevski no responde con una argumentación dialéctica sino ofreciendo un rostro luminoso de santidad, como el de Alíoscha Karamazov²⁰⁵.

Dicha perspectiva iconográfica tiene su culmen en el *argumento iconosófico* de la existencia de Dios, que se podría formular de manera sucinta así: porque Dios existe, existe la alegría pura y desinteresada. Dios simplemente existe y en él está la felicidad del hombre. Por su naturaleza el icono exige, para ser comprendido, que quien lo observe sea de algún modo un artista, es decir que posea una capacidad de intuición tal que no busque hacer una síntesis meramente racional de lo que ve, sino que descubra en sus colores y luces un reflejo de las luces del cielo. Evdokimov considera que el cuadro, a diferencia del icono, encierra dentro de sus límites al artista, a la obra y al espectador. El icono, en cambio, abre la puerta a un cuarto elemento: el Trascendente²⁰⁶. Dostoyevski se eleva al nivel de genio religioso cuando pone en la confesión de Verjovenski moribundo su más genial descubrimiento: el *argumento agápico* de la existencia de Dios: el argumento por la «necesidad» del corazón. Se puede formular del modo siguiente: el corazón no puede no amar y tiende además a inmortalizar todo objeto digno de ser amado, por tanto, no puede amar verdaderamente más que al ser eterno. La perspectiva iconográfica, por tanto, se concreta también en el amor y la santidad²⁰⁷.

El tercer elemento del testamento espiritual es el esbozo de una espiritualidad entendida como una propuesta para el futuro. Los santos en Dostoyevski no son doctores, sino más bien testigos de carismas y de dones del Espíritu Santo. En ellos se verifica que, aunque el hombre haya abandonado a Dios, Cristo no abandona jamás al hombre²⁰⁸. La decepción sistemática, el escepticismo consciente, el instantaneísmo gideano, el inmanentismo sartreano, el callejón sin salida freudiano, advierten que en la época atómica el mundo corre el riesgo de morir no de guerra, sino de aburrimiento demoníaco, monstruoso, invivible²⁰⁹.

El cuarto trazo es el «tipo» religioso de Dostoyevski. La experiencia del novelista estuvo marcada por la participación simultánea en dos mundos, la gloria y el infierno. En general, el hombre es a la vez un moribundo y un viviente. Poco antes de morir, Dostoyevski se describió a sí mismo como quien poseía una «infernidad vitalidad»²¹⁰.

La tipología religiosa de Dostoyevski tiene que ver con la teología apofática del cristianismo oriental, entre otros la de Isaac el Sirio. Su objeto, como

se ha señalado ampliamente, no es el conocimiento racional de Dios (que permanece siempre siendo el Incognoscible), sino más bien la unión mística. En esta perspectiva el alma alcanza a Dios más por el deseo que por la posesión, más por la oscuridad de la fe que por la luz de la razón, más por la *docta ignorantia* que por el conocimiento. Es en la *besichia* (cesación) de todo discurso como se llega a aquella paz que sobrepasa toda paz²¹¹.

Dostoyevski ha buscado apasionadamente toda su vida descifrar al hombre, y al final, ha sabido leer en él el Nombre de Cristo. Como San Juan Bautista, él ha descendido a los infiernos y allí ha encontrado a Cristo y, como él, ha señalado al Cordero, al Sol inmóvil del Amor²¹².

Evdokimov propone que existe, por último, después de la intuición mística, un grado más del conocimiento: la experiencia religiosa y personal del Dios vivo. Esa experiencia está determinada además por la *revelación* y el *encuentro*²¹³. Se trata de una experiencia que produce «un hombre nuevo» y, por tanto, regenera también la razón.

CONCLUSIONES

Después de recorrer las etapas de la lectura teológica de Dostoyevski que llevan a cabo diversos autores, se pueden ofrecer algunas conclusiones.

1. *La crítica literaria de Dostoyevski condujo a una lectura teológica de su obra*

Hemos iniciado este trabajo con un rápido recorrido sobre la crítica a Dostoyevski en ámbito ruso, desde la publicación de su primera novela en 1846 hasta 1961, año en que de alguna manera termina la publicación de obras relevantes en perspectiva teológica por parte de pensadores rusos exiliados. Este recorrido muestra que la temática teológica en la interpretación de la obra de Dostoyevski se desarrolla de manera progresiva con el tiempo y tiene su punto culminante en torno a la revolución rusa.

En vida de Dostoyevski predomina la crítica literaria de sus obras, que a su vez depende de las ideologías de los críticos de turno. Belinski busca en Dostoyevski la «novela social»; Maikov descubre en el novelista al «anatomista psicológico»; Pisarev percibe en su obra un buen análisis de la libertad. Este período culmina con Soloviev, que emplea a Dostoyevski como autoridad para defender su propia postura religiosa, y abrirá un fecundo período de lectura teológica de la obra de Dostoyevski.

Después de la muerte del novelista en 1881, los análisis se van decantando hacia perspectivas antropológicas más profundas. Merezkovski plantea el antagonismo con Tolstoi, que luego evidenciarán otros también: Tolstoi sería el autor «de la carne» y Dostoyevski el «del espíritu». Chestov por su parte introduce el concepto de «filosofía de la tragedia», que subraya el conflicto existencial presente en todas sus novelas. Rozanov evidencia los elementos irracionales presentes en Dostoyevski, que relaciona con la mística, de manera que el novelista ofrecería un ángulo nuevo para conocer mejor al hombre. Ivanov, finalmente, consigue por primera vez analizar formalmente la obra de Dostoyevski y desde allí extrae luces para su mejor comprensión.

El período del exilio es el que se puede considerar propiamente como teológico, en la línea abierta por Soloviev. Es cierto que muchos de los autores de esta etapa se consideran simplemente filósofos, pero ejercen su análisis desde una perspectiva religiosa, creyente y, por tanto, teológica. Destacan las figuras de Berdiaev y Evdokimov.

2. *Berdiaev mostró para la posteridad los grandes temas teológicos de la obra de Dostoyevski*

El capítulo segundo consagrado a las ideas de Berdiaev sobre el novelista, puede sintetizarse en torno a tres temas. El primero es la *espiritualidad* de Dostoyevski; el segundo, consecuencia del anterior, es la mirada del novelista sobre el hombre, considerado a nivel individual y social; el tercero es su cristología. Según Berdiaev, Dostoyevski comienza en su propio interior, de allí analiza el ser humano en general y en el fondo del mismo encuentra a Cristo. Es un camino que va de la antropología a la cristología.

La espiritualidad de Dostoyevski tiene a su vez tres características. Primero, las ideas de Dostoyevski son una descripción del dinamismo espiritual humano; segundo, ese dinamismo interior es reflejo de la experiencia personal del novelista; tercero, sus personajes representan posturas intelectuales e ideológicas concretas.

La antropología que Berdiaev halla en el novelista puede entenderse en una doble dimensión. Por un lado, una *antropología individual*, centrada en los problemas de la *libertad*, el *mal* y el *amor* y, por otro, una *antropología colectiva*, en la que destacan fundamentalmente las categorías de *revolución* y *pueblo*, referido particularmente a Rusia.

El análisis de la profundidad humana lleva a descubrir en el centro del corazón humano a Cristo. El problema del mal, de la libertad, del sufrimiento del inocente, exige la existencia de un Redentor.

Berdiaev recoge aportes de Dostoyevski que tocan ramas de teología sistemática y de teología moral: la antropología teológica, la moral fundamental y social, la escatología y la cristología. Los temas fundamentales que Berdiaev halla en sus obras son la libertad humana; el problema del mal, el sufrimiento y la expiación; el fin de la historia, la revolución y el pueblo. Todos esos elementos son caracterizados dentro de los límites de la tradición cristiana. Berdiaev muestra que estas cuestiones tienen un carácter perenne, y no han perdido vigencia a 200 años del nacimiento del novelista.

Para algunos autores, Berdiaev estaría demasiado sesgado por su propia situación personal. Al haber sido exiliado de Rusia, se habría refugiado excesivamente en Dostoyevski como referente del pasado y del futuro de su nación. Sin embargo, el mismo Berdiaev reconoce que Dostoyevski ha tenido algunos límites en su reflexión, como el riesgo de idolatrar al pueblo o el peligro de sumergirse en las corrientes caóticas del alma sin un referente que las ordene.

Algunas afirmaciones de Berdiaev, como el fin del humanismo o la comparación de Dostoyevski con Dante o con Shakespeare, serán luego retomadas por autores como De Lubac o Moeller. Es claro que su propuesta sobre Dostoyevski fue decisiva en la acogida del novelista por parte de los teólogos católicos.

Lo primero que descubre es el aspecto espiritual de Dostoyevski, entendido como un aporte más intuitivo que racional que expresa el dinamismo interior humano. Es fruto de la experiencia vital del novelista y sus personajes representan en realidad maneras de pensar.

Afirma que Dostoyevski no fue teólogo, pero explorando el interior del hombre se ha encontrado con Dios. En términos de género literario, su obra pertenecería al realismo místico.

Berdiaev piensa que Dostoyevski, frente al Humanismo ilustrado, propone un método novedoso para explorar al hombre, una «ciencia artística» que explora la libertad en su dimensión anárquica e irracional, que puede convertirse en arbitrariedad, es un descenso a los infiernos donde radicalmente el hombre se puede encontrar con Dios. La intuición que Berdiaev descubre en Dostoyevski es que el hombre no solo ama lo razonable, sino también el sufrimiento porque en él puede tomar verdadera conciencia de la realidad. Para Berdiaev, es novedoso el planteamiento del combate entre el bien y el mal en el corazón del hombre. Comprender al hombre es comprender el problema de la existencia de Dios.

La libertad es el rasgo fundamental del hombre, en el que se juega su destino. Distingue dos tipos de libertad: la que consiste en la posibilidad de elegir el bien o el mal, y la más plena, que se refiere a la adhesión al bien sin

coacción alguna. Ambas son necesarias. Sólo se puede impedir la posibilidad de elegir el mal a través de la organización tiránica del mundo, que es lo propio del anticristo. La libertad, además, es una cierta prueba de la existencia de Dios porque de alguna manera exige la existencia de un Dios bueno.

El mal, consecuencia de la elección libre, evidencia que el hombre es también responsable de sus actos. Tal responsabilidad permite que el castigo al delito tenga un carácter expiatorio y restaurador. Aunque es camino hacia el bien, al mal no se le puede buscar en sí mismo como proponen las ideas nietzscheanas de colectivismo o individualismo extremos. La existencia del mal depende de la afirmación de la inmortalidad del alma: si el hombre no tiene un destino eterno, entonces el crimen no existe. El mal genera el fenómeno del desdoblamiento, una escisión que genera una doble vida como la de Iván Karamazov, que terminó con alucinaciones del demonio.

Frente al mal existe su contrario, que es el amor. También es consecuencia de la libertad. Distingue el amor humano y el divino. Es característica de lo humano la tragedia. La relación del hombre con la mujer es expresión de esta tragedia del amor. En Dostoyevski el amor humano no concluye nunca en la unión del amante y la amada. El libertinaje, como deformación del amor, es producto de una disgregación interior en el hombre, que solo puede ser reparada por Dios. El único amor perfecto es el divino, con Cristo en el centro.

La revolución es consecuencia de la libertad humana. Tiene su origen en el interior del hombre, no es simplemente el problema obrero o de clase social. Se sitúa más en el terreno de lo espiritual que económico, consiste en negar la libertad con la promesa del bienestar, es ceder a las tres tentaciones que Cristo rechazó en el desierto.

Rusia es considerada una nación con una cierta misión universal, mesiánica como el pueblo hebreo. En esa nación convivirían la grandeza y la miseria, la compasión universal y el exclusivismo patriótico. Berdiaev descubre en este planteamiento un cierto populismo de carácter religioso y mesiánico.

El camino que explora el interior del hombre culmina en el encuentro con Cristo. La *Leyenda del Gran Inquisidor* muestra la figura de Cristo a partir de su opuesto, el Anticristo. El dilema que se plantea es elegir la libertad con sufrimiento o la «felicidad» sin libertad. La segunda opción se puede manifestar tanto en sistemas de extrema izquierda como de extrema derecha. La originalidad de Dostoyevski consistiría en identificar la figura de Cristo con la libertad espiritual, que está dispuesta al sufrimiento por amor.

A manera de balance, Berdiaev habla de luces y sombras en Dostoyevski. Entre las primeras se halla la apertura de la reflexión hacia lo apocalíptico,

hacia el destino final como fuente de sentido de todas las cosas. Se adelantó a la revolución rusa, supo ir al fondo en sus planteamientos, para encontrar en lo profundo del alma humana a Cristo. En cuanto a las sombras, Berdiaev piensa que Dostoyevski no puede ser un maestro, pues no puede hacerse de lo excesivo algo normal. El torbellino que descubre en el interior del hombre parece no tener control. Pero, en todo caso, la perspectiva del novelista en general es alentadora, pues no desespera de encontrar a Cristo hasta en el más aparentemente perdido de los hombres.

3. *Evdokimov, al hilo del problema del mal, evidenció novedosamente la riqueza artística y sapiencial de Dostoyevski*

En el tercer capítulo de este trabajo hemos dicho que, con Soloviev, Evdokimov considera a Dostoyevski «guía espiritual del pueblo ruso y su profeta»; opina que toda su obra tiene un carácter actual, aplicable a cualquier momento histórico; se opone a las frías teodiceas racionales; sus obras tienen un punto de vista sobrenatural, que exige la aceptación de la cruz.

El pensamiento dostoyevskiano se basa en la dialéctica entre el bien y el mal. Con Berdiaev, descubre un pensamiento «pneumatológico» que evidencia lo irracional del hombre, y además intuitivo, carente de toda sistematización.

Para Evdokimov, la original antropología dostoyevskiana tiene como referente fundamental el destino del hombre, a partir del cual se ilumina su itinerario existencial. Dicho itinerario tiene como punto de partida una situación originaria de inocencia, con una experiencia intuitiva de totalidad en la que no se usaba completamente la libertad. La caída original trajo consigo la pérdida de ese sentido de intuición y la tendencia a objetivarlo todo racionalmente. La única manera de escapar a tal tendencia es el amor. La misión del hombre tras la caída es recuperar la unidad perdida. El modelo de ese proceso es Alíoscha Karamazov, que busca hallar la felicidad en el dolor. La conversión es la puerta que abre a esa experiencia. La atracción por la belleza, ligada a la transfiguración, expresa el deseo de infinito del hombre y juega en todo ello un papel decisivo. En Cristo está la plenitud de la belleza.

Una vez comprendido que el hombre se entiende a la luz de su destino, que es la relación con Dios, Evdokimov capta que para Dostoyevski esa relación se articula en torno a: la fe, que evita que el hombre termine suicidándose; el amor, entendido como el encuentro de los diversos seres en Dios (*amo, ergo sum*); la libertad, como riesgo ineludible para la felicidad; y la cruz como remedio al egocentrismo.

El problema del mal tiene dos perspectivas: el mal en sí mismo y el mal como factor del proceso histórico. En sí mismo, el mal tiene su origen en la decisión libre de la creatura. Posee una valencia positiva en la medida en que de él es posible extraer un bien. El sufrimiento que lleva a la conversión es el camino que conduce verdaderamente a la felicidad. La naturaleza del mal consiste en ser el «espíritu de la nada», opositor e impostor, y empuja al hombre hacia el suicidio. Solo puede ser vencido al aceptar la condición creatural.

La «satanodicea» es la justificación de Satanás en contra de Dios, a partir del problema del sufrimiento de los inocentes y de la libertad humana, según la perspectiva de Iván Karamazov. Iván no acepta el sufrimiento de los inocentes porque no conoce la idea del amor y la libertad, de un Dios que sufre, y por eso no puede salir de los límites de la justicia. El problema de la libertad, que el Inquisidor plantea a Cristo, recibe como respuesta el silencio del Salvador, que significa la imposibilidad de racionalizar la existencia humana. Además, la división entre fuertes y débiles que sugiere el Inquisidor no es correcta, pues precisamente en la debilidad se manifiesta Dios.

El mal como factor del proceso histórico está en la *Leyenda del Gran Inquisidor* y en *Demonios*. En la *Leyenda* se enfrentan el bien y el mal. En *Demonios* hay todo un análisis del humanismo ateo, del liberalismo que engendra tanto el nihilismo como el proyecto de forzar la libertad humana bajo la promesa del bienestar.

El legado de Dostoyevski consiste en un testamento intelectual y uno espiritual. El primero se caracteriza por el realismo de sus ideas, que a la vez conocen el límite de la razón humana. Afirma que el problema del mal y el de la libertad recibirán una respuesta plena solo en el más allá. Por ahora solo nos es dado vislumbrarla en este mundo por medio del amor que lleva a la santidad. El realismo se muestra también en que la historia pone de manifiesto que las soluciones humanas a los grandes problemas no son nunca definitivas. Resulta necesario, por tanto, abrirse a la idea de que la solución última se sitúa fuera de la historia, en la escatología.

El realismo de Dostoyevski debe ser matizado, en cuanto podría conducir a una actitud apocalíptica que, al considerar que la historia tiene ya un destino prefijado, permitiera la anarquía y el mismo nihilismo. En la misma línea, el pensamiento no sistemático de Dostoyevski puede llevar a un cierto naturalismo cristiano, que desdeñaría las soluciones humanas a los problemas. El problema de fondo de la humanidad no es social, sino religioso.

El testamento espiritual de Dostoyevski, según Evdokimov, consiste en cinco bienes: la fe, que confiere a la razón toda su realidad concreta y su plenitud, y que conduce al amor; la capacidad narrativa, que se asemeja a la icono-

grafía, donde la imagen conduce a su contenido trascendente, y cuya máxima expresión está en los argumentos iconosófico y agápico de la existencia de Dios; la santidad como propuesta para el futuro del hombre; la tipología religiosa, que se sitúa más en la línea de la unión mística que del conocimiento racional; finalmente, las ideas de *revelación* y *encuentro* como experiencias que generan el hombre nuevo.

La temática teológica que Evdokimov observa en Dostoyevski cubre la antropología teológica, la escatología, la teología de la creación, la teología de la historia, la teología moral social y la teología espiritual.

Evdokimov comprende que la riqueza de Dostoyevski no solo procede de su genio literario, sino también de su experiencia vital, enriquecida por su contacto con la Escritura y los Padres de la Iglesia, particularmente Isaac el Sirio.

Entre las principales aportaciones de Evdokimov a la lectura de Dostoyevski está señalar el origen del carácter arbitrario de la libertad: con la caída original el hombre perdió su familiaridad con lo intuitivo y adquirió la tendencia a racionalizar la realidad. Un corazón que solo comprende la realidad por la razón se pierde ante los elementos irracionales de la misma, que no puede captar ni aprehender. Evdokimov destaca que el pensamiento dostoyevskiano no es discursivo sino intuitivo, y ahí se encuentra la novedad y la riqueza de su propuesta. Recuerda que en Dostoyevski el punto de vista sobrenatural es imprescindible: sin la gracia y la obra de Dios no es posible la santidad. Aporta un marco de referencia para comprender los escritos de Dostoyevski en relación con el cristianismo ruso, a través del carácter iconográfico de su obra, relacionado con la pintura y la liturgia. Bajo ese marco de referencia, Dostoyevski permite que la divinidad esté presente en su obra, como un telón de fondo, como una presencia que transforma la obra literaria.

Evdokimov explica el mal no tanto en sí mismo, sino en su lugar en la historia de la salvación. Junto a la explicación metafísica, descubre que el análisis de Dostoyevski sobre el mal, la revolución o las ideologías se puede considerar como una teología de la historia. Se trata del análisis llamado «satanodicea», y la consideración de la *Leyenda del Gran Inquisidor* y *Demonios* como plantillas para leer la historia en todo tiempo.

Nos presenta el legado de Dostoyevski en términos de una manera de leer el mundo y de relacionarnos con Dios, como propuesta para el futuro. El contexto de la lectura de Evdokimov, como el de Berdiaev, es el de teólogos que han sido víctimas de la persecución, que buscan un referente de su cultura y tradición y una esperanza de futuro. El itinerario argumentativo fundamental en Berdiaev parte de la espiritualidad del autor y exige un análisis antropológico que conduce al examen de la libertad y de su carácter arbitrario, para

concluir que el origen de esa arbitrariedad se explica a partir de la caída del hombre, y solo en Dios puede resolverse dicha arbitrariedad.

Partiendo de la perspectiva antropológica de Berdiaev, Evdokimov investiga el problema del mal. La exploración tiene conclusiones metafísicas, pero la emprende desde la historia de la salvación. Efectivamente, después de la caída, el hombre pierde el sentido de la intuición y tiende a objetivar con la razón lo que le rodea, de manera que no consigue convivir serenamente con lo que es meramente intuitivo. En ese sentido profundiza en la teología de la creación de Dostoyevski. Y al recordar que el destino del hombre es el que explica su existencia, asume también una perspectiva escatológica.

Evdokimov explora también la teología de la historia de Dostoyevski, observando que el mal que se despliega en la vida del hombre se concreta en acciones e ideologías: humanismo naturalista, liberalismo y nihilismo.

En la obra que compara a Gogol y Dostoyevski, Evdokimov hace también un ensayo de biografía del novelista, de manera que no solo estudia sus posturas doctrinales sino que también analiza la manera como éstas han emergido a partir de su experiencia vital.

Sin duda otro gran aporte de Evdokimov, en el que también va más allá de Berdiaev, es la presentación del testamento intelectual y espiritual de Dostoyevski. El primero se parece mucho a la síntesis que hace Berdiaev. El segundo, en cambio, es bastante novedoso. Considera que Dostoyevski es espiritual no solo porque indaga las profundidades del hombre, sino también porque ofrece un legado espiritual al hombre de todos los tiempos. Por otra parte, las ideas de la fe de Dostoyevski, su capacidad narrativa, su tipología religiosa y su invitación al encuentro directo con Dios son descubrimientos propios de Evdokimov, que invita a acoger la espiritualidad del novelista.

En particular, destacan los argumentos iconosófico y agápico que Evdokimov destaca en la obra de Dostoyevski. Ofrecen novedosas aproximaciones a la cuestión de la teodicea, alejada de fríos razonamientos y enraizada en la realidad existencial del hombre.

4. *Comparación de los métodos*

Berdiaev halla un sendero que lo conduce de un punto a otro. Su modo de razonar se podría comparar con un tren que parte de la estación que analiza al hombre para llegar a la estación en la que se topa con Cristo. Del punto de partida al punto de llegada hay una serie de estaciones intermedias, que comienzan con el análisis de lo individual y pasan al de lo colectivo. En el

punto de partida se sitúa la espiritualidad de Dostoyevski, entendida como una pneumatología o ciencia del espíritu. Es, de hecho, el título de su principal obra sobre el novelista. La siguiente parada es la antropología, que pasa luego a la consideración de la libertad como rasgo esencial de lo humano. En su dimensión irracional, la libertad conduce al mal; pero también es la condición de posibilidad del amor. Las «paradas» que se refieren a lo colectivo son la revolución y Rusia. Todo ese itinerario culmina en Cristo, tal como es presentado por la *Leyenda del Gran Inquisidor*.

Sobre la falsilla de Berdiaev, Evdokimov agrega el análisis del problema del mal en Dostoyevski. Su método para indagar el problema del mal es básicamente la selección de ciertos pasajes significativos de las obras del novelista ruso. A diferencia del recorrido conceptual de Berdiaev, trabaja más desde el análisis de textos concretos. Consigue describir las características del mal en sí mismo y en su devenir en la historia. Así ilumina el problema del comunismo y en general de cualquier ideología que busca manipular al hombre. Con ese método Evdokimov deja ver que Dostoyevski permite analizar las ideologías más allá de los límites del comunismo. En efecto, el esquema manipulador de las ideologías se puede observar también en otras posteriores, como la actual ideología de género.

5. *Temas controvertidos*

En el estudio de Dostoyevski se aprecia la sucesión de diversos debates. En primer lugar, cabe aludir el tipo de lectura o interpretación que se ha hecho de Dostoyevski a lo largo del siglo XX. Pattison y Schult muestran que se comienza con una aproximación más bien ideologizada, que usa de alguna manera a Dostoyevski para justificar las propias posiciones (sería el caso de Berdiaev y de varios de los intérpretes procedentes de Rusia; aunque también de algunos occidentales), para luego pasar a una lectura más serena, que no solo considera a Dostoyevski como un profeta, sino que lo acoge con mente crítica. Por ejemplo, Berdiaev criticó su populismo y la idealización del pueblo; su tendencia a hacer de lo excesivo algo normal; y su falta de madurez espiritual, que no le permitía dominar adecuadamente las fuerzas presentes en el alma.

En segundo lugar, un asunto clásico de controversia entre los especialistas ha sido la figura del Cristo de la *Leyenda del Gran Inquisidor*. Para muchos, sobre todo Berdiaev, el silencio de Cristo frente al Inquisidor es una descripción magistral del rol de Jesucristo en la historia. Para Evdokimov, en cambio, ese Cristo sería un falso Cristo, que habría claudicado de su misión verdadera.

En tercer lugar está la cuestión del cristianismo de Dostoyevski. Se plantea si es un converso desde su experiencia de Siberia o si lo fue desde su infancia.

En cuarto lugar se encuentra la cuestión de las fuentes de Dostoyevski: ¿fue lo suyo una ideología? ¿solamente una creatividad genial? ¿o hubo algo más?. Salvestroni dice en *Dostoevskij e la Bibbia* que la clave de su pensamiento está en la Escritura filtrada por los Padres de la Iglesia, en especial por Isaac el Sirio. No obstante, llama la atención que el aspecto dogmático de los misterios cristianos ocupe un segundo lugar en la obra de Dostoyevski. Parecería que había entendido la Iglesia como una síntesis de unidad y libertad en el amor, donde no encontraría sitio fácilmente la verdad. Por otra parte, es probable que el novelista conociera los escritos cristológicos de los Padres de la Iglesia que estaban en su biblioteca, pero su Cristo es para muchos una figura débil.

6. *Una manera de presentar el cristianismo*

Por su realismo y su capacidad de afrontar los problemas existenciales humanos, la obra de Dostoyevski ha sido vista como un medio para presentar el cristianismo ante el mundo, lejos de posturas moralistas o que simplifican en exceso la realidad. La capacidad del novelista para conjugar las preguntas humanas más radicales sobre el sentido de la libertad, del mal, de la muerte, entre otras, con la afirmación de un Dios que se manifiesta precisamente en la debilidad, que se hace hombre para compartir con el hombre su propia vida, se convierte en un puente que permite al teólogo entrar en diálogo con los que dudan de la fe, con los no creyentes, con todos.

La literatura dostoyevskiana permite a la teología afrontar con luces nuevas las preguntas difíciles de la existencia humana: el sufrimiento del inocente y en definitiva las diversas formas del mal en el mundo. La mera teología parece insuficiente para abordar las preguntas que tienen calado existencial. Se ha dicho de manera clásica que la filosofía es esclava de la teología, en cuanto ofrece una serie de conceptos con los que la teología puede profundizar en las realidades que estudia; en ese sentido, quizá pueda decirse que la literatura es auxiliar de la teología en lo que se refiere a las cuestiones existenciales de la vida humana.

La literatura de Dostoyevski permite mirar temas que de suyo ya aborda la teología, pero desde una perspectiva más rica. Así por ejemplo, asuntos como la libertad humana, a la luz de las obras del novelista ruso manifiestan una carga existencial y dramática mucho más profunda que la que a primera vista aparece.

7. Una aportación para la renovación de la teología

La literatura de Dostoyevski permite elaborar una teología a partir de la narrativa. La principal fuente de la teología es la Sagrada Escritura, que consiste en un texto narrativo en gran parte. La literatura permite volver a la reflexión sobre los grandes temas, planteados como narraciones; eso son en efecto las novelas.

El método de este trabajo ha sido poner en mosaico, uno junto a otro, a los diversos teólogos y pensadores religiosos que han extraído contenido teológico de la obra de Dostoyevski. Un mosaico permite comparar y relacionar las diversas posturas. Consideramos que así se ha evidenciado la relevancia de la obra de Dostoyevski en la teología católica del siglo XX, particularmente en lo que se refiere al tratamiento de cuestiones existenciales complejas como, entre otras, el problema de la libertad humana que se inclina por el mal, la existencia de Dios frente al sufrimiento del inocente, o la belleza como fuente de salvación.

Como se ha podido comprobar a lo largo de este trabajo, la literatura de Dostoyevski ha inspirado la reflexión de pensadores como Berdiaev y Evdokimov, generando una cierta línea de pensamiento que ha sido un verdadero aporte a la reflexión teológica del siglo XX, y también podrá proyectarse en el nuevo siglo, iniciado con el sufrimiento de una crisis de alcances globales.

Notas

1. Para esta parte, nos hemos valido de las ideas de George Pattison: «Introduction: Reading Dostoevsky religiously», en PATTISON, G. y THOMPSON, D. O. (eds.), *Dostoevsky and The Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 1-28.
2. Para describir someramente el itinerario que la crítica académica hizo de Dostoyevski hasta la revolución de 1917 y luego en el contexto de la emigración a Occidente (capítulo 3 de este trabajo), nos hemos servido de la valiosa guía de los trabajos de SEDURO, V., *Dostoyevski in Russian Literary Criticism 1846-1956*, Octagon Books, New York, 1957, y SEDURO, V., *Dostoyevski's image in Russia today*, Nordland, Belmont, 1975.
3. Cfr. SOLOVIEV, V., «Tri rechi v pamiat Dostoyevskogo», en *Sobranie sochineni*, Obchestvennaia Polza, St. Petersburg, 1912. Hemos consultado la traducción al italiano: SOLOVIEV, V., *Dostoyevskij*, La casa di Matriona, Gallarate, 1990.
4. Pattison explica que, si bien hasta 1917 coexistieron pacíficamente opiniones a favor y en contra de la obra dostoyevskiana, tras la revolución bolchevique se decantó en oposición, al convertirse Lenin en el juez supremo también de las artes. El caudillo ruso calificó al novelista como «ultra repulsivo» y a sus obras como «basura». Con todo, en la década de los veinte y principios de los treinta del siglo XX vieron la luz en Rusia importantes trabajos sobre el novelista eslavo que influyeron en Occidente (L. Grossman, A. S. Dolinin, I. N. Tinianov, y el más importante de esos años, M. M. Bajtin). Desde la década de los treinta hasta mediados de los cincuenta del siglo XX, la censura impidió la publicación de estudios favorables a Dostoyevski, por su positivo tratamiento de los temas religiosos. Durante los setenta, la situación fue más favorable y en ese período fueron abordados trabajos de envergadura como la edición académica de las obras completas de Dostoyevski, por parte de G. Fridlender. En la actualidad, tras la caída del comunismo, el interés por Dostoyevski en Rusia ha crecido considerablemente. Destacan, entre otros, V. E. Vetlovskaya, V. N. Zajarov, B. N. Tijomirov, I. A. Esaulov, N. Ashimbayeva, L. I. Saraskina.
Pattison y Thompson distinguen dos corrientes actualmente en Rusia, que se diferencian en su manera de abordar el pensamiento religioso del novelista ruso. Por un lado, los que adoptan una actitud reverencial hacia la obra dostoyevskiana, convirtiéndola en una plataforma para sermonear, olvidando que se trata de obras de la imaginación sujetas al juicio estético y al análisis retórico. Por otro, hay quienes buscan revelar, analizar e interpretar de manera fiel, consciente y escrupulosa el arte de Dostoyevski, sus temas y sus ideas. Esto no requiere compartir las ideas y creencias del autor, pero sí el tenerlas en cuenta y tratar de entenderlas en sus propios términos. «Probablemente la manera de sacar lo mejor de Dostoyevski es leerlo dialógicamente, probándolo, interrogándolo y desafiándolo. Quizás eso sea leerlo religiosamente en el sentido más profundo de la palabra» (PATTISON, G., THOMPSON, D. O. (eds.), «Introduction: Reading Dostoevsky religiously», en *Dostoevsky and The Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 1-28).

5. Cfr. SCHULT, M., *Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis*, 15.
6. EVDOKIMOV, P., *L'uomo icona di Cristo*, Ancora, Milano, 2003, 6.
7. Cfr. TAMARA, K., *Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Berdiaev*, Institut d'Études Slaves, Paris, 1978, 7-10.
8. Entre 1919 y 1920 llegaron los primeros grandes grupos de refugiados a Europa Occidental, cuyos gobiernos inicialmente rechazaban la entrada de ciudadanos rusos, excepto Alemania. La mayoría de los exiliados fueron inicialmente a Berlín y a Munich. Se organizaron en pequeñas asociaciones y círculos de amigos donde nutrieron una imagen nostálgica de la verdadera Rusia, en la cual la piedad ortodoxa y el amor por el período clásico de Pushkin y Dostoyevski tenía relevancia particular, en contra de los gobernantes ateos. En el otoño de 1922 los intelectuales expulsados por Lenin llegaron primero a Berlín, Munich y París, de donde algunos se trasladaron a Londres y a Estados Unidos. Formaron el Instituto San Sergio en París y el Instituto San Vladimir en Nueva York.
9. Cfr. ALLEN, E. L., «Biographical Note about Berdiaev» (2008): <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaeve/essays/allenbio.htm>
10. BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, traducido por Godó Costa, J., Luis Miracle, Barcelona, 40, 1957.
11. BERDIAEV, N., *El espíritu de Dostoyevski*, traducido por Solá, M., Carlos Lohlé, Buenos Aires, 5, 1978.
12. BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 89-90.
13. BERDIAEV, N., «*Autobiografía Espiritual*», 167.
14. Además de las que mencionamos en este párrafo, hay otras obras en las cuales Berdiaev ha tratado también directamente sobre Dostoyevski. Por diversas razones, no nos ocuparemos de ellas en este trabajo. Por ejemplo: BERDIAEV, N., *Filosofîâ Dostoetskogo*, Èpoka, S. Peterburg, 1921. En español: *La filosofía de Dostoyevski*, Època, Petersburgo, 1921. Se sabe que este escrito fue publicado; pero nunca traducido a idiomas occidentales. La Biblioteca Lenin de Moscú tampoco posee este libro. Cfr. KLÉPININE, *Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Berdiaev*, 31; Una reseña llamada en español: *A. Gornostaev: Paraíso en la tierra (Dostoyevski y Fedorov)*. La cita es: NIKOLÁI, B., «A. Gornostaev: Raj na Zemle (Dostoevskij i Fedorov)», *Put' 19* (1929). Hemos consultado: BERDIAEV, N., «A. Gornostaev: Raj na Zemle (Dostoevskij i Fedorov)» (1929), <http://www.odinblago.ru/path/19/9> [consulta: 22/11/2020]. Se trata de la reseña de un libro sobre Dostoyevski y Fedorov.
15. BERDIAEV, N., *Mirosozertsanie Dostoievskogo*, YMCA-Press, Praga, 1923. Hemos empleado la traducción al español: BERDIAEV, N., *El espíritu de Dostoyevski*, traducido por Solá, M., Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978. Este libro ha sido también traducido al español como *El credo de Dostoyevsky*: cfr. BERDIAEV, N., *El credo de Dostoyevsky*, Apolo, Barcelona, 1951.
16. BERDIAEV, N., «Otkrovenie o Cheloveke», *Russkaia Mysl*, 1918. Hemos consultado la traducción al inglés: BERDIAEV, N., «The revelation about man in the creativity of Dostoevsky» (2000), http://www.berdyaeve.com/berdiaev/berd_lib/1918_294.html [consulta: 22/11/2020].
17. BERDIAEV, N., «O Jaraktere Russkoi Religioznoi Misli XIX-Go Beka», *Sovremennie zapiski* 42, 1930. Hemos consultado la traducción al inglés: BERDIAEV, N., «Concerning the character of the Russian Religious Thought of the XIX Century» (2000), http://www.berdyaeve.com/berdiaev/berd_lib/1930_345.html [consulta: 22/11/2020]. Este artículo destaca los aportes de diversos escritores rusos al pensamiento religioso del siglo XIX.
18. BERDIAEV, N., *Novoe Srednevekovie. Razmysblenie o sudbe Rossi i Evrope*, Obelisk, Berlin, 1924. Hemos consultado la traducción al español: BERDIAEV, N., *Una nueva Edad Media*, traducido por Renom, J., Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979.

19. BERDIAEV, N., «Duhi Russkoi Revoliutsii», *Russkaia Mysl*, 1918. Hemos consultado: NIKOLÁI B., «Duhi Russkoi Revoliutsii», 2 (1990) 123-139, <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html> [consulta: 22/11/2020].
20. BERDIAEV, N., «Stavroguin», *Russkaia Mysl* (1914). Hemos consultado: Nikolái Berdiaev, «Stavroguin», <http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html> [consulta: 22/11/2020].
21. BERDIAEV, N., «Veliki Inkvizitor», en *Obchestvennost Novoe Religioznoe. Soznanie i Obchestvennost*, M. V. Pirozyov, S. Peterburg, 1907, <http://www.vehi.net/berdyaev/velinkv.html> [consulta: 22/11/2020].
22. BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 219.
23. Cfr. PATTISON, G., THOMPSON, D.O. (eds.), «Introduction: Reading Dostoevsky religiously», 16.
24. LORDA, J. L., «Nicolay Berdiaev y El Credo de Dostoievsky», *Palabra* 660, 2018.
25. En BERDIAEV, N., «Concerning the character of the Russian Religious Thought of the XIX Century», *Sovremennye zapiski* 42 (1930) 309-343, se explican las temáticas y los autores más relevantes del pensamiento religioso ruso del siglo XIX.
26. En un sugerente trabajo, Simonetta Salvestroni afirma que la verdadera perspectiva para comprender a Dostoyevski –ignorada hasta cierto punto por autores como Guardini y Berdiaev, que se habrían quedado encerrados en sus propios puntos de vista– se sitúa en el texto bíblico, filtrado a través de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia de Oriente, de los *starets* y de la rica experiencia de vida del escritor. Según esta autora, la Biblia es el libro clave sin el cual se pierde el núcleo más vivo y profundo del mensaje de las obras de Dostoyevski (cfr. SALVESTRONI, S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Magnano, 2000).
27. BERDIAEV, N., *ED*, 17.
28. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 18.
29. BERDIAEV, N., *ED*, 20.
30. BERDIAEV, N., *ED*, 18.
31. BERDIAEV, N., *ED*, 22.
32. BERDIAEV, N., *ED*, 23.
33. BERDIAEV, N., *ED*, 26.
34. Cfr. BERDIAEV, N., «The revelation about man in the creativity of Dostoevsky».
35. Esa idea de la insuficiencia de este humanismo será compartida por DE LUBAC (ver p. 195).
36. BERDIAEV, N., *ED*, 49.
37. BERDIAEV, N., *ED*, 50.
38. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 35. Esta «ciencia artística» se aprecia, por ejemplo, en que todo lo que no es el hombre en las descripciones dostoyevskianas es una proyección de aquello que sucede al interior del alma humana. Así, las ciudades, las tabernas oscuras, las posadas malolientes, etc., son una representación de sentimientos y experiencias humanas como la tristeza, el dolor y la ansiedad. También se aprecia en que en cada novela hay un personaje que es en realidad un enigma que los demás personajes y el resto de la trama ayudan a resolver.
39. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 37. Llama la atención que son estos mismos autores los que tratará luego Moeller en su libro *Sabiduría griega y paradoja cristiana* para mostrar la riqueza del planteamiento cristiano frente a las aporías existenciales de los griegos (cfr. p. 219).
40. Dostoyevski hace esa exploración a partir de *Memorias del Subsuelo*, hasta llegar a su culmen en *El Gran Inquisidor*.
41. BERDIAEV, N., *ED*, 41-43.
42. BERDIAEV, N., *ED*, 47.
43. Zenkovsky no está de acuerdo con que Dostoyevski no sea un cristiano en el sentido de los Padres de la Iglesia: «sería muy estrecho no considerar la profundidad con la que también muestra la claridad del alma y la dialéctica del bien. A este respecto, se relaciona con la antro-

- pología cristiana tradicional (es decir, patrística). Berdiaev está completamente equivocado al afirmar que 'la antropología de Dostoyevski difiere' de esta última» (ZENKOVSKY, B, *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, Paris, 1955).
44. BERDIAEV, N., *ED*, 49.
 45. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 50-51.
 46. BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 65.
 47. BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 72.
 48. BERDIAEV, N., *ED*, 54.
 49. Sobre la defensa de la libertad en Dostoyevski, cfr. PEGUEROLES, J., «El hombre del subsuelo contra el Inquisidor. La defensa de la libertad en Dostoyevsky», *Espíritu* 49 (2000) 5-12. Sobre esta distinción de la libertad, cfr. PEGUEROLES, J., «La libertad agustiniana, en Kierkegaard y en Dostoyevsky», *Espíritu* 44 (1995) 205-214.
 50. BERDIAEV, N., *ED*, 54.
 51. BERDIAEV, N., *ED*, 56.
 52. BERDIAEV, N., *ED*, 67.
 53. BERDIAEV, N., *ED*, 67-68.
 54. BERDIAEV, N., *ED*, 63.
 55. BERDIAEV, N., *ED*, 68.
 56. BERDIAEV, N., *ED*, 70.
 57. BERDIAEV, N., *ED*, 71.
 58. BERDIAEV, N., *ED*, 72.
 59. BERDIAEV, N., *ED*, 74.
 60. BERDIAEV, N., *ED*, 75.
 61. BERDIAEV, N., *ED*, 80.
 62. BERDIAEV, N., *ED*, 81.
 63. BERDIAEV, N., *ED*, 86.
 64. BERDIAEV, N., *ED*, 85.
 65. BERDIAEV, N., *ED*, 89.
 66. BERDIAEV, N., *ED*, 90.
 67. BERDIAEV, N., *ED*, 92.
 68. BERDIAEV, N., *ED*, 94.
 69. BERDIAEV, N., *ED*, 95.
 70. BERDIAEV, N., *ED*, 96.
 71. BERDIAEV, N., *ED*, 101.
 72. BERDIAEV, N., *ED*, 104.
 73. BERDIAEV, N., *ED*, 104-05.
 74. BERDIAEV, N., *ED*, 105.
 75. BERDIAEV, N., *ED*, 107.
 76. Contrariamente al pensamiento de Dostoyevski, Berdiaev tiene su propia percepción de la revolución: «Mi tendencia revolucionaria está vinculada a mi personalismo y a mi pasión por la libertad (...) Vine a percatarme de esta verdad: que el espíritu es libertad y revolución, y la materia, en cambio, es necesidad y reacción, hasta el extremo de que comunica este carácter reaccionario a las mismas revoluciones. Aquí aparece como tema fundamental el tema del 'Gran Inquisidor'. Por el pan se avienen a renunciar a la libertad del espíritu. Vi que en el mismo socialismo revolucionario puede descubrirse el espíritu del Gran Inquisidor» (BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 132-33).
 77. BERDIAEV, *ED*, 113.
 78. Sobre la arbitrariedad, cfr. BERDIAEV, N., «Stavroguin». Sobre los elementos de la Revolución rusa, cfr. BERDIAEV, N., «Duhi Russkoi Revoliutsii».

79. BERDIAEV, N., *ED*, 115.
80. Sobre el sentido religioso de la historia, cfr. BERDIAEV, N., *Una nueva Edad Media*.
81. BERDIAEV, N., *ED*, 117.
82. BERDIAEV, N., *ED*, 125.
83. BERDIAEV, N., *ED*, 128-29.
84. BERDIAEV, N., *ED*, 130.
85. Es sugestivo comparar esta idea de pueblo con la que luego ofrecerá Guardini (ver p. 163 de la tesis).
86. BERDIAEV, N., *ED*, 132.
87. BERDIAEV, N., *ED*, 134.
88. BERDIAEV, N., *ED*, 135.
89. BERDIAEV, N., *ED*, 144.
90. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 152.
91. BERDIAEV, N., *ED*, 154.
92. BERDIAEV, N., *ED*, 29.
93. Dice el filósofo ruso: «Siempre ha tenido para mí una enorme importancia la *Leyenda del Gran Inquisidor*, en la que he visto la cima de la actividad creadora de Dostoyevski. Los cargos que allí se hacen al catolicismo han tenido para mí una importancia secundaria. El Gran Inquisidor, principio universal, adopta las más variadas formas, las más opuestas en apariencia. He expuesto este punto en mi libro *El Espíritu de Dostoyevski*. Pero he ahí lo que importa para poder comprender mi camino espiritual y mis relaciones con el cristianismo. En mi corazón entró el Cristo de la *Leyenda del Gran Inquisidor* y acepté el Cristo que aparece en esa Leyenda. Cristo siempre ha venido relacionado para mí con la libertad del espíritu (...) La renuncia a la libertad infinita del espíritu era para mí la renuncia a Cristo y al cristianismo; era ceder a la tentación del Gran Inquisidor» (BERDIAEV, N., *Autobiografía Espiritual*, 170-171).
94. BERDIAEV, N., *ED*, 155.
95. Cfr. BERDIAEV, N., «Veliki Inkvizitor». La Leyenda articula la cristología de Dostoyevski en contraste con el Anticristo: cfr. PRINI, P., «Fedor M. Dostoyevski o el 'contemplar ambos abismos'», en PRINI, P., *Historia del Existencialismo*, Herder, Barcelona, 1992.
96. BERDIAEV, N., *ED*, 156.
97. BERDIAEV, N., *ED*, 156.
98. BERDIAEV, N., *ED*, 157.
99. BERDIAEV, N., *ED*, 158.
100. BERDIAEV, N., *ED*, 160.
101. BERDIAEV, N., *ED*, 165.
102. BERDIAEV, N., *ED*, 167.
103. BERDIAEV, N., *ED*, 169.
104. Citado por Berdiaev. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 170.
105. BERDIAEV, N., *ED*, 173-74.
106. BERDIAEV, N., *ED*, 178-79.
107. Cfr. BERDIAEV, N., *ED*, 181.
108. BERDIAEV, N., *ED*, 182.
109. BERDIAEV, N., *ED*, 185.
110. BERDIAEV, N., *ED*, 185.
111. BERDIAEV, N., *ED*, 185.
112. BERDIAEV, N., *ED*, 186.
113. BERDIAEV, N., *ED*, 187.
114. ZENKOVSKY, B., *Histoire de la philosophie russe*, 464.
115. ZENKOVSKY, B., *Histoire de la philosophie russe*, 460.

116. TILLIETTE, X., «Le romancier et son Christ. Dostoïevski», en *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 270, 1993.
117. Cfr. STAVROU, M., «Note bio-bibliographique sur l'oeuvre de P. Evdokimov», *Contacts*, 2011, 235-236.
118. Para la descripción de la semblanza biográfica de Evdokimov seguiré fundamentalmente a Olivier Clément, *Orient – Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Labor et Fides, Gêneve, 1985). También: EVDOKIMOV, P., *Le buisson ardent*, Dessain & Tolra, Paris, 1981. Hemos consultado la traducción al italiano: EVDOKIMOV, P., «*L'uomo icona di Cristo*», Ancora, 2003.
119. Cfr. CLÉMENT, O., «*Deux Passeurs*», 107.
120. CLÉMENT, «*Deux Passeurs*», 107.
121. EVDOKIMOV, P., «*L'uomo icona di Cristo*», 5.
122. EVDOKIMOV, P., *Dostoïevsky et le problème du mal*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978. Hemos consultado la introducción y las conclusiones de esta obra en el volumen que traduce al español exclusivamente esas partes (no traduce los capítulos): EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, traducido por A. Colao, Athenas, Cartagena, 1959. Para los capítulos de la obra, en cambio, he consultado la traducción al italiano: EVDOKIMOV, P., *Dostoïevskij e il problema del male*, traducido por E. Confaloni, Città Nuova, Roma, 1995.
123. CLÉMENT, O., *Deux Passeurs*, 111.
124. EVDOKIMOV, P., *Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1961.
125. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 7.
126. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 10.
127. EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, Du Cerf, Paris, 1986.
128. EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, 94.
129. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 17.
130. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 22.
131. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 61.
132. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 64.
133. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 64.
134. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 39.
135. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 49-50.
136. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 75-78.
137. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoïevski*, 80.
138. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 54. El relato se denomina *Sueño de un hombre ridículo*. En él, Dostoïevski reflexiona sobre el sentido de la ilusoriedad del mundo. El sufrimiento es justamente aquello que permite captar la existencia del bien y del mal. Presenta así mismo una explicación de lo que sería el paraíso primitivo y la entrada del mal en el mundo, entendida como una caída. Evdokimov comprende el término «mito» en su acepción filosófica, usada por Platón, que corresponde a una narración con significado metafísico. (Cfr. DOSTOÏEVSKI, M., *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*, Páginas de Espuma, Madrid, 2010, 1127-1144.
139. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 57.
140. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 55.
141. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 73.
142. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 74.
143. El pensamiento de Evdokimov se halla ligado a la sofología, doctrina desarrollada por algunos pensadores rusos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, entre los que se incluyen Vladímir Soloviev, Serguei Bulgakov o Pavel Florenski. La «sophía» implica la presencia

creativa de Dios en lo creado, vendría a ser una especie de realidad «intermedia» entre Dios y la creación.

144. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 82.
145. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 91.
146. Cfr. DOSTOYEVSKI, F. M., *Diario de un escritor*, 1468-1469.
147. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 103-104.
148. El elemento irracional muestra, por otra parte, que el hombre está llamado a la vida social en equilibrio. No se trata de ser parte del «hormiguero», que anula la razón y hace al hombre mero hijo de la naturaleza, ni tampoco se trata de habitar en el «palacio de cristal», en el que la vida racionalizada convierte al hombre en una mera fracción social. Se trata, más bien, de vivir en el «gallinero», en una sociedad verdaderamente organizada donde cada uno pueda actuar libremente (cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 108-109).
149. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 105-106.
150. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 105.
151. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 110.
152. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 123.
153. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 125-28.
154. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 129-31.
155. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 132.
156. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 134.
157. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 138. Ver apartado 3.4.4 (p. 114).
158. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 139.
159. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 143-44.
160. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 113-14.
161. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 145.
162. DOSTOYEVSKI, F. M., *Los Hermanos Karamazov*, El Cid, Santa Fe, 163, 2004.
163. DOSTOYEVSKI, F. M., *Los Hermanos Karamazov*, 1205.
164. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 148-150.
165. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 161-164.
166. Cfr. DOSTOYEVSKI, F. M., *Los Hermanos Karamazov*, 456-512.
167. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 170.
168. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 166.
169. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 180.
170. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 168.
171. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 179.
172. Cfr. Mt 4,1-11; Mc 1,14-15; Lc 4,14-15.
173. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 194.
174. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 196-97.
175. Cfr. 2 Cor 12,9.
176. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 199-200.
177. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 204-05.
178. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 209.
179. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 210.
180. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 211.
181. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 220.
182. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 217-19.
183. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 222-23.
184. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 224.
185. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 225.

186. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 226-28.
187. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 229-31.
188. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 234-36.
189. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 253
190. Cfr. EVDOKIMOV, P., *DPM*, 266
191. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 140.
192. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 87.
193. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 95.
194. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 99.
195. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 124.
196. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 127.
197. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 128.
198. Se aprecia que con el paso de los años Evdokimov modificó su pensamiento sobre la manera como Dostoyevski consideró a la mujer.
199. Cfr. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 134.
200. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 134-35.
201. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 137-48.
202. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 275-78.
203. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 146.
204. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 147.
205. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 282-83.
206. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 284-87.
207. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 288.
208. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 290-91.
209. EVDOKIMOV, P., *GD*, 291.
210. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 293-94
211. Cfr. EVDOKIMOV, P., *GD*, 294-95.
212. EVDOKIMOV, P., *GD*, 297.
213. EVDOKIMOV, P., *Introducción a Dostoievski*, 145.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	81
ÍNDICE DE LA TESIS	89
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	93
ABREVIATURAS DE LA TESIS	99
DOSTOYEVSKI EN LA TEOLOGÍA RUSA DEL EXILIO Y EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA DEL SIGLO XX	101
INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA PARTE	101
NIKOLÁI BERDIAEV	106
1. UN HIJO DE DOSTOYEVSKI	106
2. EL ASPECTO ESPIRITUAL DE DOSTOYEVSKI	108
3. EL HOMBRE	110
4. LA LIBERTAD	111
5. EL MAL	113
6. EL AMOR	114
7. LA REVOLUCIÓN. EL SOCIALISMO	116
8. RUSIA	117
9. EL GRAN INQUISIDOR. CRISTO Y EL ANTICRISTO	118
10. DOSTOYEVSKI Y NOSOTROS	120
PAVEL EVDOKIMOV	121
1. «A TI TE TOCA HACER EL RESTO»	121
2. LA OBRA DE DOSTOYEVSKI	124
3. IDEOLOGÍA DE DOSTOYEVSKI	126
4. EL MAL	128
5. EL MAL, FACTOR DEL PROCESO HISTÓRICO	132
6. EL LEGADO DE DOSTOYEVSKI	134
CONCLUSIONES	137
NOTAS	149
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	157

