



Valenciana

ISSN: 2007-2538

ISSN: 2448-7295

Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y
de Letras Hispánicas

Gueorguieva, Margarita

Dios y/o Cristo: dos principios éticos de fe cristiana en Feodor M. Dostoievski

Valenciana, núm. 30, 2022, Julio-Diciembre, pp. 7-26

Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y de Letras Hispánicas

DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v15i30.634>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360372986001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAGM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Dios y/o Cristo: dos principios éticos de fe cristiana en Feodor M. Dostoievski

God and/or Christ: two ethical principles of Christian faith in Feodor M. Dostoevsky

Margarita Gueorguieva
Universidad Pedagógica Nacional, México
margaritagueogeo@gmail.com

Resumen: Este artículo explora los principios éticos del cristianismo ortodoxo de Feodor Dostoievski enfatizando en los pensamientos y actitudes de sus personajes novelísticos. Pretende evidenciar la posibilidad de leer a Dostoievski más allá de los cánones religiosos para entender su idea del amor verdadero y la fuerza de este para la transformación del ser humano.

Palabras clave: Dostoievski, cristianismo ortodoxo, amor verdadero, Dios, Cristo.

Abstract: This article explores Feodor Dostoyevsky's ethical principles of Orthodox Christianity, and reflects on the thoughts and attitudes of his novelistic characters. The intention is to make evident the possibility of reading Dostoevsky beyond the religious canons, in order to understand his idea of true love and its potential for the transformation of human existence.

Keywords: Dostoevsky, Orthodox Christianity, True love, God, Christ.

Recibido: 18 de junio del 2021

Aprobado: 13 de enero del 2022

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v15i30.634>

Le mieux n'est trouvé que par le meilleur.

DOSTOIEVSKI

A doscientos años del nacimiento de Feodor Mijailovich Dostoievski, la actualidad de sus novelas y la relevancia de los mensajes que arrojan sus personajes, comprendidos como seres íntegros en toda su complejidad, ha impulsado esta reflexión interesada en los principios éticos de la fe cristiana en el pensamiento del genio ruso. Conviene adelantar que, de acuerdo con las observaciones de Tatiana Kasatkina, en *Dostoyevsky and Christianity*, y José Luis Plascencia, en *Nada más humano que Cristo*, la religión de Dostoievski es un camino personal para llegar a la salvación, a la libertad y a la posibilidad de integración al mundo humano, pero, muchas veces, ni siquiera concuerda con la enseñanza oficial de la Iglesia Ortodoxa.

Para una correcta comprensión del cristianismo dostoievskiano, no como una religión al servicio de la Iglesia rusa sino como un creer, sentir y pensar las cuestiones de los actos humanos, he optado por hacer una analogía entre sus personajes literarios y los grandes santos ortodoxos (*startzy e yurodivie*)¹ que, impregnados

¹ *Yurodstvo* es una categoría de santidad terrenal, una proeza de cristiandad voluntaria que está fuera de la ley eclesiástica. *Yurodivyi* repite la hazaña sacrificadora de Cristo. Debemos subrayar que *yurodstvo* es un fenómeno puramente ortodoxo y que en el idioma ruso el vocablo significa “inocente”. Los *yurodivie* se distinguen del resto por su “aura” que los convierte en voceros de Dios. Sus principales características son el abandono de todo lo mundano y el aislamiento completo para dedicar su vida a un ideal. El típico *individualismo* que los deter-

de sabiduría y revelación, estimulan a buscar medios para escapar del caos del momento.

Partiendo de esta premisa, trataré de mostrar que el deseo de encontrar un ideal en la fe cristiana capaz de resistir cualquier intento de destrucción personal, o un modelo moral de sacrificio propio en el nombre de Dios, y no el monismo fanático, son los que incitan los más nobles sentimientos y acciones de los héroes de Dostoievski. Mediante un examen ético intentaré de explicar qué significa para nosotros, sus lectores del siglo XXI, la idea sublime de su pensamiento en que el amor es la condición primera sobre la cual se edifica el sentido moral de cada uno de los individuos, tanto hombres como mujeres.² Uno de los objetivos centrales que persigo es tratar de ver hasta qué punto el fanático amor a todo lo relacionado con Rusia y su pueblo lo hace sublimar el espíritu ruso a niveles de ejemplo moral para la renovación del mundo, y considerar al pueblo ruso una esperanza para la salvación de toda la humanidad.

Es la razón por la cual partiré del asunto de la fe religiosa como liberación personal porque, más que cualquier otro tema, los contenidos morales y teológicos en la ética de Dostoievski se encierran en la idea del ‘amor verdadero’,³ que no es otra cosa que amor al

mina, hace que la sociedad los considera locos y desequilibrados, muchas veces llamándolos *locos sabios* (Cfr., Stepanian *apud*. Kasatkina, 2001: 146).

² Mi opinión sobre el papel de la mujer en la novelística de Dostoievski discrepa de la afirmación de Nicolai Berdiaev de que la mujer para Dostoievski no es más que ‘tragedia interior del hombre’. Con tal solo fijarnos en el personaje de Sonia Mermeladova, podemos darnos cuenta de la importancia que el escritor ruso le otorga a la mujer, considerándola, al lado de staretz Zosima y el príncipe Mishkin, *yuridivaya* (Cfr. Berdiaev, 1924).

³ Para Dostoievski el amor tiene diferentes nombres: el amor espiritual o pasión divina es el ‘amor verdadero’, a diferencia del amor carnal, al que prefiere llamar ‘sensual’.

prójimo, para que este pudiera salvar su alma, de modo que de solitario superhombre se convierta en teohombre (*Soloviov*).

No hace falta explicar que no hay religión sin Dios(es), sin embargo, en el caso de Dostoievski las cosas son un tanto diferentes y, aunque la Iglesia cristiana condena al nestorianismo,⁴ Dios y Cristo son para él dos entes con funciones e imágenes distintas en su manera de ver y expresar la realidad divina. Dios es lo invisible, la inteligencia suprema y la razón de ser y estar en el mundo; Cristo –Dios y Hombre en fusión– es la presencia viva en la Tierra y el amor incondicional, la vía para liberarse de los lazos terrenales y redimir el yo para el salvamento del otro. La unión con Dios se manifiesta en la espiritualidad sublime de los *startzy*, los ancianos consagrados a la fe que pasan su vida en oraciones y ayunos, alejados de la vanidad y las ocupaciones mundanas. Estar con Cristo (*el verdadero Dios*) es mostrar su humanidad y vivir con él para los demás, como lo han hecho Sonia Mermeladova, el príncipe Mishkin y Aleksei Karamazov, los yurodivie novelísticos.

Para esto, y sin pretensiones de objetividad sobre los principios de la religión ortodoxa, quisiera apoyarme en los estudios y las terminaciones de los filósofos-teólogos rusos Vladimir Soloviov, quien además fue uno de los principales interlocutores de Dostoievski, y el erudito del siglo xx Vladimir Lossky.

I. Unión del hombre con Dios: una posibilidad de transformación en *teohombre*

“No he podido comprender nunca cómo puede amarse al prójimo... Para amar a un hombre es preciso que esté escondido: desde el momento en que le veamos el rostro habrá desaparecido el amor”

⁴ Este y otros conceptos en la teología ortodoxa son explicados por Lossky en la introducción de su libro (2009: 7-18).

(Dostoievski, 1972a: 281), confiesa Iván Karamazov. Presentado en estos términos, se podría pensar que detrás de las palabras del personaje, uno de los héroes más perfectos y convincentes de Dostoievski, se oculta un misántropo, un hombre que odia a la humanidad por todo el mal y el sufrimiento que esta origina. Dicho lo anterior, no debemos olvidar que para Dostoievski el amor al prójimo se concomita directamente con el amor divino e implica un compromiso ético y un altruismo, que conjugan la concepción del ser humano como sujeto totalmente libre de elegir y capaz de realizarse o extraviarse en el proceso de su liberación.

Aceptando que todo lo esencial en el hombre, es decir, todo lo que conoce y hace, se debe a un principio absoluto semejante a él, debe quedar por determinado por qué la fe en Dios y la fe en el hombre convergen en una completa y total verdad para Dostoievski: la plenitud absoluta. Si el ser humano no es un fenómeno natural sino una exclusividad, un microcosmos y el centro de toda la existencia, se comprende entonces que en él se encuentra “el enigma de la vida universal. [Por lo que para Dostoievski] resolver el problema del hombre significa resolver el problema de Dios” (Berdiaev, 1924). Es decir, no Dios sino el hombre es el “centro de la existencia”, la síntesis de todas las razones universales e ideas, el único apto para dirigir su vida y para construir su identidad, ya que es libre de determinar todos sus juicios y acciones. Esta es la razón por la cual los seres humanos, muchas veces, niegan a Dios y se rebelan contra esta fuerza oculta que es la causa de todos los antagonismos internos y externos, no un Ser sino un estado, a la vez un fuego que consume e inquieta a todos los personajes dostoievskianos.

La incertidumbre sobre la in/existencia de Dios que atormenta a Iván durante toda su vida (es también la confesión de Dostoievski), llega a ser “un horrible sufrimiento” y motivo de su locura. Tras perder la fe en Dios, es obvio que Iván abandone la confianza

en los hombres, pues ninguna especulación filosófica ha podido jamás entender y justificar la crueldad humana que supera la de las fieras. Los hombres, cuyo principal placer es convertir el sufrimiento del otro en una alegría sádica, “incendian, ahogan y violan a las mujeres y a los niños; cuelgan a los prisioneros en las empalizadas por las orejas...y después los ahorcan” (Dostoievski, 1972 a: 283), han contradicho la ley fundamental del cristianismo de unirse con Dios para lograr la plenitud humana.

Las descripciones de Soloviov que, por lo demás, se encuentran en las tesis de Lossky sobre el significado de la unión del hombre con Dios, además de ser ecos de un adoctrinamiento religioso, son también las vicisitudes del concepto mismo de unión. De manera que, la persona humana no solo es incondicional, sino que puede llegar “a poseer un contenido integral, la plenitud del ser, y que, por consiguiente, este contenido incondicional, esta plenitud del ser, no es solo fantasía o espejismo subjetivo, sino una realidad auténtica, plena de fuerza” (Soloviov, 2006: 42). Por consiguiente, la fe en Dios se convierte en fe en el ser humano, “pues la divinidad pertenece tanto a Dios como al hombre –con una diferencia: que a Dios le pertenece con realidad eterna, mientras que el hombre debe alcanzarla” (43), esto es, el hombre mismo debe crearla aunque fuera tan solo un ideal.

Quizá, debemos advertir la capacidad creativa de los humanos para idear un Dios a su semejanza, hecho que asombra a Iván y lo lleva a deducir que la misma regla se puede aplicar respecto a la proyección del Diablo. Si “el diablo no existe, y por consiguiente, ha sido creado por el hombre, éste lo ha hecho a su imagen” (Dostoievski, 1972 a: 283), de tal suerte, la frontera entre Dios y Diablo se borra y todo queda en consideración de cada individuo. No obstante, el pensamiento humano es incapaz de admitir la antinomia y está condenado a un camino sin salida, es más, “acaba en

una aporía, en la locura, en el desgarramiento del ser, en la muerte espiritual” (1972: 50).

Habría que suponer, por lo tanto, que la insuperable desgracia y sufrimiento moral son las posibles consecuencias para Iván por no poder precisar la complejidad del hombre y por tomarlo de manera unilateral. En otras palabras, la personalidad del ser humano tiene un valor absoluto solo en las propias contradicciones, porque cada individuo es singular e irracional a la vez, lo que supone una posible síntesis interna entre lo absoluto y lo relativo en él, y esto es “el rostro de Dios”, como afirman los teólogos ortodoxos.

Así, pues, el hombre es pecador por naturaleza y nadie se salva de la culpabilidad, “somos criaturas deficientes y pecadoras”, “todos hemos sido y somos más o menos pecadores”, le dice la generala Epantchine a Ardalión Alejandrovitch (Dostoievski, 1971: 172). De modo que, la doble dialéctica de la condición humana (por lo menos desde el punto de vista que aquí nos interesa) se nos puede presentar no solo en la figura de Iván, sino en cada uno de los personajes de Dostoievski, quienes luchan por la vida y a la vez la niegan, buscan y anhelan la fe y, al mismo tiempo, rehúyen de ella.

Caben aquí las preguntas: ¿cuál puede ser el contenido real de la vida? ¿Es esta solo un proceso mecánico o posea un fondo independiente, en concreto, un logos que abre el camino hacia la razón esencial de ser de la misma? “Porque nada puede existir que no se apoye en el Logos” (Lossky, 2009: 63), no puede expresarse más claramente la idea de que la razón de ser de la vida es la propia vida, con sus alegrías y penurias, con sus aciertos y equivocaciones. Y es que el mensaje del staretz Zosima a Aliosha apunta, precisamente, hacia esta cuestión, dejarse llevar y experimentar en la vida, buscar a Dios como presencia en todas las cosas, y solo entonces elegir entre los hombres y el monasterio. Las palabras del staretz son resultado de su gran amor, no solo por el joven Karamazov sino por

toda la humanidad, razón por la cual envía a su discípulo a la vida real previniéndole que esta le traerá muchas desgracias, pero, le dice: “tú encontrarás en ellas la felicidad. La bendecirás y obligarás a los demás a bendecirla, y eso es lo esencial” (Dostoievski, 1972a: 253). Aleksei es el hombre bueno por excelencia, el “santo ruso”, como lo llamó Mijail Bajtín y, posiblemente, le tocará “la gracia divina”, no lo sabemos. Sin embargo, el objeto de recelo y preocupación para Zosima es el destino de los seres humanos “dañados”, “deficientes” y “pecadores”, como Dimitri Karamazov, Grushenka, Raskolnikov o Ragozhin, en fin, los “caídos”. Es por esto que Dostoievski los dibuja con rasgos semejantes: son seres que se excluyen de la sociedad, temen una relación con los demás y fluyen en un vacío, es que en un momento de su vida han perdido la fe en Dios, y solo después de llegar al límite del abismo, de la desgracia y la destrucción personal, han podido encontrar el camino de regreso hacia los hombres o hacia la muerte.

Desde el punto de vista del nihilismo, y ciertamente con una perspectiva crítica en Dostoievski, cuando el hombre abandone la fe y Dios ya ha muerto todo se desvanece y, una vez se han perdido los valores supremos (entiéndase cristianos), los hombres, desconsientes y abandonados a su suerte, empiezan creerse *superhombres* a los que todo les es permitido. En este proceso, los ejemplos de crueldad humana que Iván describe frente a su hermano menor son más poderosos y convincentes que cualquier defensa cristiana, cuyo intento de justificar el sufrimiento con la idea de la “eterna armonía” es inaceptable.

Siguiendo a Berdiaev, el mal es “el camino del hombre” y el “destino del libre”, así nos topamos con la clave del pensamiento de Dostoievski: la tragedia humana se encierra en la elección voluntaria de la libertad extralimitada. Aquel que no quiere saber de acotaciones, que no reconoce lo sagrado, para quien “si Dios no existe todo es permitido”, que se considera hombre-Dios (*super-*

hombre), que se autoriza a probar las fuerzas propias y el poderío sobre los demás, estará condenado a la destrucción. Dios es aquel que puede frenar o impulsar una idea, piensa Dostoievski, pero aquel que no sabe reconocer los límites de la libertad la pierde y se vuelve esclavo de su propio credo, como les ha sucedido a Iván Karamazov y a Raskolnikov.

Subrayar la conexión entre la crisis de los valores cristianos y la muerte de Dios no solo le sirve a Dostoievski para dar lugar a una argumentación en contra del ateísmo, al que acusa de preludiar la destrucción total del hombre, sino también para defender la religión ortodoxa frente a la católica. Es innegable que la idea del bien y del mal en el cristianismo ortodoxo está relacionada, a priori, con el ser humano. Para Soloviov, los hombres, por naturaleza, son desiguales entre sí, poseen fuerzas distintas y, como consecuencia, “acaban sometidos de forma violenta los unos a los otros” (Soloviov, 2006: 25). Por consiguiente, los hombres no son libres, son extraños y enemigos entre sí. Así, la posibilidad de justicia en condiciones puramente naturales es inviable, no obstante, “será posible en el reino de la gracia, esto es, sustentada en un principio moral incondicional o divino” (26). El hombre, en consecuencia, es el eslabón que vincula el mundo natural con el divino o, siendo un ente entre lo imperfecto y lo perfecto, “es a la vez una divinidad y una nada” (148).

Dicho en otros términos, para el pensamiento ortodoxo el hombre conserva la posición de centro entre lo puramente natural y lo divino solo en virtud de un reconocimiento del principio necesario e incondicional de la vida, esto es, en la religión. Por la misma razón, Dostoievski relaciona las dos fuerzas vigorosamente polarizadas entre sí: Dios (bien) y Diablo (mal), principio y búsqueda de la verdad; en un punto intermedio se encuentran los “santos” en

la tierra, los startzy rusos, símbolo de “la riqueza de la gloria”⁵ y de la reunión realizada con Dios, los únicos que alcanzarán a los ojos de Dios y entre sus semejantes el ideal cristiano: ser teohombres.

En definitiva, la idea final de Dostoievski reside en un objetivo concreto: la reforma de toda la sociedad infectada por la inmoralidad de las ideas reformistas del Occidente. El único modo de revitalizar realmente la sociedad, pensaba, es construir una nueva base religiosa, una nueva moral basada en la abnegación y el amor al otro, para formar seres humanos únicos en el mundo, absolutamente incomparables con los demás individuos.

Por paradójico que pueda parecer, en la teología ortodoxa no hay manera de describir al ser humano con conceptos o a través de cualquier explicación racional, al contrario, “la persona puede solo ser captada en la vida por una intuición directa o traducirse en obra de arte” (Lossky, 2009: 41). Por eso, aproximarse a Dios es adaptar el pensamiento humano a “los misterios de la sabiduría de Dios. Es una actitud existencial que compromete enteramente al hombre [...] cuando se busca a Dios, se busca la plenitud del ser, el sentido y fin de la existencia” (49).

De modo que, lejos de un idealismo moralista, Dostoievski sugiere como único camino para conocer y acercarse al otro el amor, el cual se puede concebir como muestra de la verdad de la razón en toda su plenitud y contenido concreto. A saber, “la autonegación libre de la voluntad humana y su sumisión libre a la Divinidad” (Soloviov, 2006: 205) posibilitan la transformación del hombre en teohombre (*bogochelovek*). Esto es, el hombre “consciente de los límites de la existencia natural y la conciencia de su propia fuerza y esencia divina” (2006: 201) percibe, siente y experimenta, asimismo, tentado por impulsos divinos, hace de su propia fuerza

⁵ Para una mirada más amplia del tema ver Lossky (2009: 136).

humana un medio para alcanzar fines que sobrepasen todas los obstáculos y limitaciones.

II. Cristo-Dios vivo: símbolo del amor ideal

El paso decisivo para establecer la comunión entre los hombres y Dios es Cristo, enseña la teología cristiana, y es él quien “efectúa el *misterio* y no reemplaza a Dios por ídolos de Dios” (Lossky, 2009: 32). Desde esta perspectiva, Cristo posea contenido propio, independientemente de toda conciencia religiosa, y marca el dechado en la búsqueda de la Verdad,⁶ la cual siente, experimenta y representa a través del amor ideal.

La descripción de Cristo como fundamento—origen de toda la teología ortodoxa y “manifestación perfecta de Dios en el mundo” (Lossky, 2009: 30) es la base del curso del pensamiento cristocéntrico en Dostoievski, para quien la humanidad de Cristo-Dios vivo es esencial y se presenta como revelación de la propia naturaleza humana, ligándola, sobre todo, al pueblo ruso en quien busca la plenitud del ser, el sentido y el fin de la existencia.

Por lo que respecta a la condición de Rusia, como la salvadora de la humanidad, y el Cristo ruso, como el símbolo por antonomasia de la unión y del amor entrañable, no deja de tener interés releer las páginas del *Diario de un escritor*, donde Dostoievski elogia a los rusos porque, según dice, “el pueblo no se compone solo de canallas, sino también de santos, ¡y qué santos! Resplandecen y nos iluminan a todos el camino” (Dostoievski, 2007: 198). Su confianza en la santidad del pueblo ruso es firme y su gente se ha “fundido con su alma y le han infundido franqueza, honradez, sinceridad, amplitud de miras” que, independientemente de lo que

⁶ En relación con lo que se representa como “verdad de la esencia divina”, cfr. Soloviov (2006: 136-137).

opinan “los alucinados por el Diablo, la gente rusa hará que las tinieblas desaparecerán y un día resplandecerá la luz eterna” (198).

Si se trata de entender la tensión de las pasiones humanas, encontradas y llevadas hasta sus límites extremos por los personajes de Dostoievski, hay que introducirnos de pleno en su insobornable amor en el pueblo ruso y su inocente fe en el ‘hombre pleno’,⁷ resplandeciente y elegido por Dios para salvar a la humanidad. Este pensamiento obsesivo, en cierto sentido, es su reacción en contra de la ya estratificada creencia en el Occidente de que los rusos son personas neurasténicas y desequilibradas, desprovistas de voluntad e incapaces de acciones decisivas,⁸ opinión que se ha ido reflejando en varias de sus últimas novelas. Al leer, por ejemplo, el diálogo entre el príncipe Mishkin y Gania, el primero dice: “usted no se distingue de la generalidad de nuestros hombres sino por falta de energía de carácter y carencia absoluta de originalidad” (Dostoievski, 1971: 86). Dostoievski desmiente dicha exteriorización, haciendo hablar al contrincante del príncipe: “en un país que no se conoce, suele uno equivocarse a juzgar a los hombres” (Ibid: 159).

No es fácil de encontrar una explicación coherente por qué Dostoievski está obstinado con la idea de que, precisamente, el pueblo ruso está destinado a salvar el mundo, más aun, cuando no

⁷ La idea de la plenitud es el fundamento del pensamiento religioso y, en la teología ortodoxa especialmente, se relaciona con una experiencia espiritual en la búsqueda del acercamiento con Dios, “cuando se busca la plenitud del ser, el sentido y el fin de la existencia. Siendo revelación primordial y fuente de toda revelación así como de todo ser, la Santísima Trinidad” (Lossky, 2009: 49).

⁸ Es muy interesante la anécdota que narra Mitchem de Müller sobre el Mariscal de campo Friedrich Paulus, cuando este se encuentra en cautiverio en Rusia después de la Segunda Guerra Mundial. El comandante nazi comentaba que otra hubiera sido su actitud en relación con la guerra, si hubiera tenido una idea correcta sobre este país y su gente. Pero lo que conocía era a través de la obra de Dostoievski “Idiota”, y por eso creía que los rusos son neuróticos y locos, sin posibilidades intelectuales ni capaces de tomar decisiones (Müller: 1995).

tenemos datos concretos que nos haya dejado el propio escritor, por lo que cualquiera de los dictámenes que se hayan ido emitendo hasta ahora son solamente especulativos. Sin embargo, debido a su excepcional fe en la Iglesia Ortodoxa, cabe la posibilidad de que el catolicismo para él ha sido la fuerza que ha causado todos los males en la tierra “por la corrupción de los ideales cristianos” y “por contaminar las almas humanas”, como han confesado sus personajes.

Es por esta razón, que el príncipe Mishkin no acepta y rechaza como una gran ofensa y calamidad la posibilidad de que su tutor, Iván Petrovich Pavlishchev, se haya convertido en el catolicismo, dilucidando que su protector siempre ha sido “un verdadero cristiano. ¿Cómo podría someterse a una fe...anticristiana? El catolicismo es lo mismo que anticristianismo”.⁹ Todo el público anglófilo está escandalizado, mirándolo con horror, pero Mishkin continúa extasiado:

El catolicismo romano está peor que el propio ateísmo... El ateísmo solamente predica el cero y el catolicismo va mucho más allá: predica un Cristo opuesto y distorsionado, que ha sido calumniado y profanado por él. ¡Al anticristo predica, se lo juro, se lo aseguro! (Dostoievski, 1982: 236).

Estamos frente a una fase extrema en el pensamiento de Dostoievski, cuando trata de diferenciar los dos planos que constituyen la religión cristiana, rechazando toda posibilidad de que el catolicismo podría reconocer en el hombre algún tipo de imagen divina.

El pontificado romano ha proclamado la necesidad de una posesión temporal de los países y de los pueblos, que no tiene nada

⁹ Este y el siguiente fragmento de la novela *Idiota* están traducidos por mí desde el original ruso, dado que en la edición de Porrúa falta dicha parte.

que ver con la idea teológica, todo lo contrario, sus actos son políticos y conducen al establecimiento de una monarquía encabezada por el papa. Por eso, en la parábola del *Gran Inquisidor*, el cardenal le dice a Cristo encarcelado: “Todo ha sido transmitido por Ti al papa, todo depende, pues, ahora del papa; no vengas a molestarnos” (Dostoievski, 1972a: 295). En boca del agnóstico Iván, Dostoievski refuta la doctrina católica o, por lo menos, la de los jesuitas, y como buen eslavófila repetirá la misma idea a través del discurso del príncipe Mishkin, el cual acusa de anticristiano al catolicismo romano, ya que este “cree que la Iglesia no puede existir en la tierra sin un poderío político universal” (Dostoievski, 1971: 172).

Ahora bien, la idea misma de la separación de la Iglesia cristiana en Oriente y Occidente se puede encontrar en las distintas percepciones, mostradas en la razón dogmática de los padres de la Iglesia, sobre la misión de Cristo en la Tierra y su origen hipostático,¹⁰ además, en la manera “de establecer una relación entre el Hijo y el Espíritu Santo... las dos personas cuyos orígenes provienen del Padre” (Lossky, 2009: 43), cuestión que, probablemente, le fue conocida a Dostoievski. En este sentido, estamos frente a un debate teológico del orden de la transfiguración de los conceptos capitales de la doctrina misma del cristianismo. Por un lado, Dostoievski admite la preponderancia de la inteligencia y la sensibilidad ortodoxas y, por otro, encara la confusión católica de lo espiritual.

Esta es una de las causas de los diferentes estudios que se han realizado sobre el comportamiento de los personajes dostoievskianos y su experiencia con el catolicismo, entre otros por Joseph Frank, quien examina los *motifs* del príncipe Mishkin en el des-

¹⁰ Entre las explicaciones de Vladimir Lossky, en el cap. III, podemos encontrar la noción teológica de la hipóstasis en el pensamiento de distintos padres de la teología ortodoxa.

precio, no solo por la Iglesia del Occidente sino también por los ateos rusos, y su “anhelo de algo superior... ¡De una fe en la que han dejado de creer porque nunca la conocieron!” (Frank 1997: 378). Frank afirma que estos motivos son de gran importancia para Dostoievski, y el *Idiota* “expresa unas de las convicciones más profundas” de su autor “no solo por vanidad”, sino para mostrar su seguridad y sus principios ideológicos. Desde aquí, Dostoievski acompaña la ausencia de confianza en los ideales de los adversarios con la preponderancia del modelo ortodoxo, cuyo objetivo implica el compromiso ético de unión de la humanidad en nombre de Cristo. Tal fuerza significativa es un enunciado performativo *sui generis* que se encuentra fuera del horizonte significativo del cristianismo occidental y, como acto de fe, alcanzará la cohesión práctica y social que surge, naturalmente, de la propia espiritualidad del pueblo ruso.

Sobre los modos de manifestar la confianza de Dostoievski en Rusia y su pueblo, es interesante, a mi parecer, el estudio de Troyat quien considera una reducción del papel de Cristo en “poder étnico”.¹¹ Fuera de la perspectiva religiosa y, si se admite que en el catolicismo desaparecieron los valores supremos, resumidos en el valor de Cristo-Hombre, entonces lejos de pensar en un Cristo-ruso y más allá del etnocentrismo, Dostoievski intenta hermanar política y religión. Es decir, quiere armonizar el problema eclesiástico con el nacional, y no porque se aparta de la doctrina religiosa sino porque su fe en Rusia sobrepasa los límites de la fe cristiana. Dostoievski sí es creyente, pero, sobre todo, es patriota. Por la misma razón, la criatura más fiel de sus propias convicciones, Iván

¹¹ Discute este punto en el capítulo 19, parte iv solo que, a mi parecer, distorsionando la idea original de Dostoievski y la doctrina ortodoxa sobre el advenimiento de Cristo (Cfr. Troyat, 2006: 337-349).

Karamazov, a la pregunta si cree en Dios siempre confiesa que cree en Rusia.

Fe cristiana, nacionalismo primero y humanismo empírico son manifestaciones de un hilo conductor y unificador de un amplio sector de jóvenes intelectuales rusos, entre ellos Dostoievski, cuya idea de un cristianismo social se revela en la propuesta de juzgar el pueblo “no por las abominaciones que comete con tanta frecuencia, sino por esos grandes y sagrados ideales a los que aspira incluso en medio de su depravación” (Dostoievski, 2007: 198). Esta corriente nacionalista tiene previsto como resultado final un amor cristiano que perfeccionará la naturaleza humana hasta tal punto, que fuera probable realizarse su unión con la naturaleza divina. Para la teología oriental, como lo observa Lossky,

el amor al prójimo será el síntoma de adquisición del verdadero amor a Dios. ‘El signo seguro con arreglo al cual se puede reconocer a los que han llegado a esa perfección es el siguiente, según san Isaac Siríaco: si diez veces al día fueran entregados a las llamas por su caridad hacia el prójimo, no les parecería suficiente (Lossky, 2009: 159).

Dostoievski, como se sabe, piensa el amor al prójimo como una alternativa de integridad y superioridad humana que pueden hacer maravillas al transformar y perfeccionar a cada individuo. Frente al esfuerzo de defender una zona ideal del valor cristiano, un “amor perfecto”, como lo llama Lossky, “volverá al hombre semejante a Cristo, pues estará unido por su naturaleza creada a la humanidad entera y reunirá en su persona lo creado y lo increado, el compuesto humano y la gracia deificante” (Lossky, 2009: 159)

El redescubrimiento de la posibilidad de llegar un Nuevo Hombre al mundo, ejerce una influencia decisiva en la cultura rusa de finales del siglo XIX (los debates sobre el cristianismo y el nihilismo

son frecuentes) y provoca respuestas no solo en los círculos artísticos, sino también en la esfera de la filosofía. Hay aquí una proposición fundamental de Soloviov que alega los ideales del Cristo ortodoxo, donde encontraremos lo nuevo, lo “distintivo frente a todas las restantes religiones, [que] es la doctrina de Cristo sobre Sí mismo, la afirmación de que Él mismo es la verdad plena, encarnada” (Soloviov, 2006: 139). Por eso, para el mundo ficticio dostoievskiano, que es similar al mundo real, donde gobierna una realidad urbana llena de violencia y alteraciones de todo tipo, culturalmente pobre y marginal, es vital e indispensable la aparición de un Salvador-Hombre vivo y no una idea, un nuevo Cristo apasionado y delirante, listo para ser crucificado en el nombre de la humanidad, que tiene todo el derecho de no necesitar comprobar con milagros su existencia.

A diferencia de la teología ortodoxa, opina Dostoievski, la católica se fundamenta en el valor de las creencias y enseñanzas místicas de su Iglesia, razón por la cual el Gran Inquisidor no acepta a Cristo. El cardenal cuenta que la Iglesia vive del miedo y tiene todo el derecho de predicarle a los hombres y

enseñarles que no es la libre decisión de los corazones ni el amor lo que interesa, sino el misterio al que deben someterse ciegamente, aun a pesar de su conciencia. Eso es lo que hemos hecho. Hemos corregido tu obra fundándonos en el *milagro*, el *misterio* y la *autoridad* (Dostoievski, 1972a: 302).

El Cristo dostoievskiano no es este ser portentoso que realiza los milagros aquí en la Tierra para demostrar su origen divino, sino un sujeto humano que siente, sufre y se sacrifica por amor a la humanidad. De aquí se infiere, que el escritor ruso no está dispuesto a renunciar a la razón en cuestiones de fe o, dicho con Rozanov:

Siendo Dostoievski postilustrado expresa, por medio de sus personajes, su personal desconfianza en los milagros, vehículos de una religiosidad irracional y pone en boca del staretz Zósima, preceptor de Aliosha, la idea de que los milagros más que atizar la fe, acaban con ella (Rozanov, 1906: 72).

En conclusión, se trata de descubrir y preparar la manifestación de las enseñanzas de amor y libertad con las que vendrá Cristo a la Tierra. Este advenimiento se realizará, evidentemente, reconstruyendo también la verdadera ideología cristiana, liberándola de los dogmas de la Iglesia que han distorsionado el ideal más sagrado de la humanidad. La figura real de Cristo, según Dostoievski, no tiene nada que ver con las fantasmagorías de la religión oficial y, por eso la llegada del Mesías al mundo, en la parábola del *Gran Inquisidor*, es inaceptable. Solo a través del verdadero amor, pensaba, las enseñanzas de Cristo se harán realidad y fundamento del libre albedrío y libertad humana.

Creo que en este sentido se debe comprender el mensaje del ideal cristiano de Dostoievski como una posibilidad de salir del dogmatismo religioso por el camino de la restauración de la unión y de la integridad entre los seres humanos. Podría ser, que en esto consista el verdadero cristianismo de una Iglesia renovada y en servicio de la humanidad.

Referencias

Berdiaev, Nikolai, 1924, *Mirosozertcanie Dostoievskogo*, Glava II, *Chelovek*. Disponible en: <http://www.vehi.net/berdyaev.dostoievski/02.htm> de 12/11/2007

- Dostoievski, Feodor, 1971, *El príncipe Idiota*, Rosa María Phillips (notas preliminares), Porrúa, México.
- _____, 1972a, *Los hermanos Karamazov*, R. Ledesma y F. Ramón (trad.), Ángel Lázaro (pról.), EDAF, Madrid, pp. 37-805.
- _____, 1972b, *Crimen y castigo*, R. Ledesma y F. Ramón (trad.), Ángel Lázaro (pról.), EDAF, Madrid, pp. 807-1323.
- _____, 1982, *Sobranie sochineniy v dvenadzati tomax*, 12 vol., Pravda, Moscú.
- _____, 2007, *Diario de un escritor*, de Víctor Gallego Ballesteros (trad., sel. y notas), Alba, Barcelona.
- Frank, Joseph, 1997, *Dostoievski. Los años milagrosos 1865-1871*, Mónica Utrilla (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Jünger, Ernst, 1994, *Sobre la línea*, José Luis Molinuevo (trad.), I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Kasatkina, Tatiana, 2015, “Malchik u Jrista na elke”. Struktura obraza v proizvedenijaj Dostoievskogo”, en Достоевский и христианство = *Dostoevsky and Christianity* / под ред. Жорди Морильяса, Jordi Morillas (ed.), Monografías de Dostoievski San Petersburgo, pp. 102-112.
- Lossky, Vladimir, 2009, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona.
- Müller, D., 1995. *Komandiritretegoraiija*, Smolensk, Rusia.
- Plascencia, José Luis, 2005, *Nada más humano que Cristo. El misterio del hombre a la luz de Cristo en Feodor M. Dostoievski*, Biblioteca di Scienze religiose, Roma.
- Rozanov, Vasili, 1906, *Razmolvka mezhdu Dostoevskim i Soloviovim*. Conferencia. Disponible en: <http://www.vehi.net/rozanov/dverechi/html>.

- Soloviov, Vladimir, 2006, *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, Manuel Abella (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Stepanian, Karen, 2001, “Iurodstvo i bezumie, smert i voskresenie, bitie i nebitie v romane ‘Idiot’”, en Tatiana Kasatkina, *Roman F. M. Dostoevskogo “Idiot”: sovremennoe sostoianie izuchenia. Sbornik rabot otechestvenix i zarubezhnixuchenix*, Nasledie, Moscú, pp.137-163.
- Troyat, Henri, 2006, *Dostoievski*, Irene Andresco (trad.), Vergara, Barcelona.