

# TRABAJO DE FIN DE ESTUDIOS

---

## EL DESTINO DEL SER HUMANO EN DOSTOIEVSKI

---



Autor: Alejandro Welman Fernández  
Tutor: Prof. Dr. José Antonio Antón Pacheco  
Junio de 2021.

Grado en Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Sevilla

*Crear en el ser humano significa reconocer en él algo más grande que aquello que es visible.*

SOLOVIOV, V., 2021. La transfiguración de la belleza. Escritos de estética (Trad.: M. Fernández Calzado). Salamanca: Ed. Sígueme. Pág. 53.

# Índice

Resumen.....	3
INTRODUCCIÓN .....	4
a. La cuestión del destino .....	4
b. La literatura .....	6
c. ¿Por qué Dostoievski? .....	9
d. La dialéctica .....	12
EL PRIMER MOMENTO: LA MASA .....	16
a. La religiosidad rusa y el pueblo .....	16
b. La masa desde una postura individualista .....	18
c. El socialismo y la masa .....	22
EL SEGUNDO MOMENTO: EL INDIVIDUO .....	27
a. La libertad y el mal.....	28
b. La libertad y el castigo .....	32
c. La individuación como despersonalización .....	34
d. Los antihéroes .....	36
EL TERCER MOMENTO: LA RECONCILIACIÓN .....	39
a. Mística, energías divinas y vida cristiana.....	39
b. Amor a la humanidad.....	41
CONCLUSIÓN .....	46
BIBLIOGRAFÍA .....	47
Obras completas de Dostoievski:.....	47
Sobre la filosofía de Dostoievski: .....	47
Otras obras citadas: .....	47

**Resumen:** Nuestro objetivo en este trabajo de fin de grado es identificar y analizar el destino del ser humano en Dostoievski. Esto quiere decir que queremos encontrar, en general, qué puede esperar un individuo de esta vida, según la filosofía del autor. Existe una dialéctica en el autor ruso que nos permite descifrar aspectos esenciales de la naturaleza humana, y en ella, pretendemos encontrar y explicitar en la medida en la que sea posible, un sentido y un fin para la vida humana.

Los personajes de las novelas de Dostoievski pueden encuadrarse habitualmente en tres grandes momentos o grupos con características propias: el individuo en la masa, integrado en la masa e identificado con ella; el individuo singularizado, personalizado, como diferente a la masa y, consecuentemente, separado de ella, desarrollando su libertad y personalidad; el individuo reconciliado con la masa a través del amor. Nuestro objetivo es comprender que el individuo que pasa por estos tres momentos alcanza una suerte de *plenitud* o *sentido*.

**Palabras clave:** Dostoievski, destino, sentido, ser humano, felicidad.

**Abstract:** Our goal in this end-of-degree thesis is to identify and analyse human destiny in Dostoevsky. This means that we aim to find, generally, what an individual can expect of this life, according to the author's philosophy. There exists a dialectic in the Russian author which allows us to discover essential aspects of human nature. It is through this dialectic that we plan to identify and show, as far as possible, the meaning and purpose of human life.

Dostoevsky's characters, can generally be classified into three groups or stages, each of them determined by specific characteristics. Firstly, the individual in the mass, identifying himself or herself with it. Secondly, the individual differing from the mass, confronting it, and through it, developing his/hers freedom and personality. Thirdly, the individual reconciled with the mass through love. Our goal is to comprehend that the individual who goes through these three stages achieves some kind of *meaning* or *fullness*.

**Keywords:** Dostoevsky, destiny, meaning, human being, happiness.

## INTRODUCCIÓN

### a. La cuestión del destino

Vamos a hablar en este trabajo del destino del ser humano en Dostoievski, y con destino, queremos referirnos al sentido de la existencia humana. Nos referimos a un tema central de la filosofía y de la vida en general, algo que nos preocupa a todos y cada uno de nosotros: a la felicidad, a la plenitud, a la finalidad de la vida.

Como dice Unamuno, existe en el ser humano un “inmortal anhelo de inmortalidad”<sup>1</sup>. Un eterno miedo a la muerte nos acongoja, y es verdaderamente trágico que toda nuestra especie tema naturalmente la muerte, y naturalmente vaya a morir. Muchos han argumentado que es por eso por lo que el ser humano *inventa* una vida eterna, un más allá. “La religión es el *opio* del pueblo”, dice Marx<sup>2</sup>, convirtiendo a la religión en un narcótico que no sirve más que para calmar el dolor que nos produce el sinsentido de nuestra existencia. No somos más que el producto azaroso de la evolución, una mínima alteración hace millones de años nos podría haber borrado completamente de la historia del universo. Nuestra existencia es completamente arbitraria, cada uno de nosotros somos fruto de la unión de un óvulo y un espermatozoide en un instante concreto. Un instante diferente hubiese generado a una persona diferente.

Por lo general, la venida inminente de la muerte y la arbitrariedad de nuestra existencia, nos empujan a pensar que la vida no tiene sentido, que es completamente absurda, que no hay esperanza para una felicidad plena, que no nos queda más remedio que aprender a vivir con un insuperable miedo a la muerte. No obstante, hay quienes piensan, a pesar de todo, que la vida humana no se encuentra condenada al nihilismo o al absurdo. Dostoievski es uno de estos autores. Sin ser ignorante de estas tendencias, sin ser ajeno al fenómeno que sería denominado por Nietzsche como la *muerte de Dios*<sup>3</sup>, es más, dejándose seducir por estos pensamientos y cuestionándose seriamente sus posturas, aun así, mantuvo una postura diferente. Y no solo eso. Encontró la luz en la más oscura de las tinieblas. Encontró la plenitud de la vida humana, incluso en el más malvado de los criminales.

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, M. d., 2013. *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza. Pág. 67.

<sup>2</sup> MARX, K., 2005. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. En WIKIPEDIA, *Opio del pueblo*, consultado el 15 de abril de 2021, en

[https://es.wikipedia.org/wiki/Opio\\_del\\_pueblo#cite\\_note-5](https://es.wikipedia.org/wiki/Opio_del_pueblo#cite_note-5)

<sup>3</sup> Cfr. DOSTOIEVSKI, F. M., 1969. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Círculo de Lectores. Pág. 354-379 o, claramente, en LUBAC, H., 1967. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Epesa. Pág. 331.

Pero, para empezar, ¿qué significa que la vida humana tenga sentido? ¿Qué significa que sea plena? Según Reinhard Lauth, tiene sentido aquella conexión real

En la que las partes están ordenadas del mejor modo a una finalidad valiosa, que no solo tiene valor incondicional para el sujeto que alberga una intención sino también para todo sujeto o posible sujeto incluido en el plexo del sentido, de manera que la finalidad se consiga y los medios sean enteramente positivos<sup>4</sup>.

Es decir, la vida tiene sentido si tiene un fin, y un fin valioso (hay científicos que propondrían la reproducción como fin de la vida humana, como nuestra función biológica, pero sobra decir que eso no nos satisface), un fin que vale la pena. Este fin de valor incondicional, tiene que ser además admisible por todo sujeto posible. Ahora bien, ¿piensa Dostoievski que existe ese sentido pleno para la existencia? Podemos afirmar por su propia boca que sí<sup>5</sup>.

Con existencia plena, de nuevo, nos referimos a felicidad. No nos referimos a una mera alegría, por el contrario, la felicidad se encuentra a menudo profundamente relacionada con el sufrimiento, especialmente en nuestro autor<sup>6</sup>. Nos referimos al sentimiento de que la vida “ha valido la pena”. Nos referimos a la sonrisa sincera en el lecho de muerte. No a las ganas de morir, pero sí a la serenidad cuando la muerte llega. Nos referimos a la sensación (porque además hablamos eminentemente de una sensación) de que nuestra vida ha tenido un sentido y de que la hemos vivido bien. Y además, hemos de especificar, no buscamos un sentido arbitrario, otorgado por el individuo concreto que se pregunta por el sentido, como si fuese un apósito, una tirita tapando una enorme herida. No, nos referimos a un aspecto general de la naturaleza humana, algo que reside en la naturaleza humana, *i. e.*, algo que debe *encontrarse*, no *darse*. Se trata de una determinación de la existencia a la que pueda acceder el ser humano en general. Y esta determinación, adelantamos está fundamentalmente relacionada con el amor, “el hombre pleno ha de estar enamorado de la humanidad”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> LAUTH, R., 2014. "He visto la verdad". *La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*. Sevilla: Thémata. Pág. 175.

<sup>5</sup> *Cfr. Ibid.*, 176.

<sup>6</sup> *Cfr. Ibid.*, 375-381.

<sup>7</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, M., 2011. *Fiódor Mijáilovich Dostoievski: existencia, sociedad y verdad*. Sevilla: [Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla]. Pág. 226.

## **b. La literatura**

Como todos sabemos, Dostoievski es un literato, no un filósofo en el sentido más tradicional de la palabra. Podría ponerse en cuestión su valor como filósofo o el valor de la filosofía que puede extraerse de sus textos. Podría ponerse en cuestión que pueda siquiera extraerse de ellos una filosofía, y si en su lugar, no se trata en realidad más que de dramas novelescos.

Resolver esta cuestión nos llevaría a replantear la naturaleza de aquello a lo que denominamos filosofía, un tema complejo y largo, que no es nuestro objetivo tratar aquí. Sin embargo, creo que, como hemos visto al principio del texto, los temas que trata Dostoievski son temas que han preocupado profundamente a los filósofos y al ser humano en general. La reflexión profunda sobre el sentido de la existencia, ya nos parece merecer el título de “filosofía”. Pero la forma en la que nuestro autor trata los temas que le preocupan es bastante más seria de lo que por lo general se considera. Y, en nuestra humilde opinión, su metodología puede colocarse a la altura de cualquier otro método del pensamiento filosófico.

Además, este “método” se encontraba ya justificado en la tradición cuando Dostoievski escribe sus obras, por lo que no hace nada nuevo. Ya Emanuel Swedenborg, en el siglo XVIII, le había otorgado en sus obras especial importancia a la imaginación y a la simbología imaginaria. Swedenborg responde a la necesidad de tratar temas religiosos-filosóficos sin recurrir a una terminología conceptual. Kierkegaard, Novalis, etc., se colocan también en esta línea, tratando temas parecidos a los que preocuparían al propio Dostoievski. El romanticismo en general reivindica revolucionariamente la poesía, el mito y el fragmento frente a una razón que domina a la cultura, reivindicando el papel filosófico que ya el mito tenía en Grecia hace un par de milenios, cuando “nace” la filosofía. Todo esto crea para Dostoievski un precedente, uno que nos permite catalogar sus obras tanto literarias como filosóficas.

Dostoievski es un autor ético, preocupado fundamentalmente por el destino del ser humano: “Dostoievski solo tuvo un interés que lo impregnaba todo, solo un tema al que entregó todas sus fuerzas artísticas; ese tema es el hombre y su destino”<sup>8</sup>. No se preocupa tanto por una ontología o una epistemología, sino fundamentalmente por los caminos que recorre el alma humana.

---

<sup>8</sup> BERDIAEV, N., 2008. *El espíritu de Dostoyevski* (Trad.: O. Trankova). Granada: Nuevo Inicio. Pág. 35.

La mejor manera de explorar los caminos que recorre el alma humana es, precisamente, explorarlos, acompañar al ser humano por los momentos más importantes de la existencia. A Dostoievski se le puede llamar perfectamente *existencialista*. Está preocupado por la condición humana, la libertad, el sentido de la existencia y todo lo que gira a su alrededor. Lo que lo diferencia de autores como Sartre o Heidegger es que trata estos temas de una manera completamente literaria. No hace análisis, no es riguroso, no elabora un desarrollo lógico y académico. No le interesa hacerlo de esta manera. Dostoievski nos coloca en la piel de sus personajes, nos permite acompañarlos desde muy cerca, en la intimidad del corazón y del pensamiento, de una manera, además, conmovedora. “Solo con la experiencia particular era capaz de adentrarse en los procesos anímicos”<sup>9</sup>.

El ser humano vive muchas cosas a lo largo de su vida, pero su naturaleza se revela en los momentos decisivos. Dostoievski nunca habla de lo cotidiano, de lo mundano, de salir a comprar el pan. Es todo un movimiento explosivo, siempre radical: “Sorprende al hombre en el momento de una profunda crisis espiritual y religiosa: en este instante del destino humano es cuando se pueden hacer los descubrimientos esenciales sobre la naturaleza humana en general”<sup>10</sup>. No solo nos coloca en el mundo interior de sus personajes, sino que lleva a sus personajes al punto en el que se revela su parte existencial.

En Dostoievski no hay remansos, no hay un momento de tranquilidad, no hay un momento de abandono a la visión, al sentimiento del paisaje, al gusto cotidiano de la vida. Todos y cada uno de estos seres vive siempre desviviéndose, pasando bruscamente de un estado de ánimo a su contrario<sup>11</sup>.

Para revelarnos el mundo espiritual del hombre, Dostoievski exterioriza frecuentemente en sus personajes núcleos radicales del alma, tendencias opuestas concentradas en diferentes personas. Estas personas, además, exteriorizan todo lo que sienten, como si estuviesen hablando consigo mismas, construyendo un diálogo análogo al diálogo interior del alma<sup>12</sup>. De este modo, Dostoievski explora los caminos de la interioridad espiritual del alma y cómo se relacionan sus partes. Radicalizando, por un lado, sus pensamientos, llevándolos más allá de lo que cada uno de nosotros lo haríamos normalmente. Y exteriorizando todo lo que sus personajes sienten, para que choquen y

---

<sup>9</sup> LAUTH, *Óp. Cit.* pág. 39.

<sup>10</sup> BERDIAEV, *óp. cit.*, págs. 59 y 60.

<sup>11</sup> ARANGUREN, *óp. Cit.*, pág. 94.

<sup>12</sup> *Cfr.* LAUTH, *óp. Cit.*, pág. 30.

se relacionen de una manera cruda y pura. A veces, la mejor manera de identificar una cosa oculta o confusa, es llevarla a su máximo exponente. Dostoievski sabía esto muy bien.

El método del pensamiento filosófico dostoievskiano es a menudo denominado, tanto por nosotros como por otros autores, “dialéctico”, pero lo cierto es que Dostoievski desconfiaba del método dialéctico del idealismo alemán. La idea de encontrar un sistema armónico como el espíritu absoluto le desagradaba: “renuncio por completo a la armonía suprema. ¡Esta armonía no vale la lágrima de un solo niño martirizado!”<sup>13</sup>, Dostoievski no pretende ofrecer un sistema, al fin y al cabo sigue siendo un novelista. Simplemente no le preocupa<sup>14</sup>. Lo cierto es que Dostoievski rechaza a menudo la primacía de lo racional en el mundo de lo humano. Para él, la libertad debe colocarse siempre en primer lugar, la libertad es lo propiamente humano, y lo racional no es libre, es racional<sup>15</sup>. Reinhard Lauth denomina a su método “antitético”, y lo cierto es que guarda mucha más semejanza con el ideal gadameriano de la *formación* que con el método hegeliano.

Para él, una filosofía sólo puede progresar desde una gran cantidad de experiencias fundamentales sobre la naturaleza del hombre y la humanidad hasta un enlazamiento muy prudente de estos conocimientos empíricos en una visión global<sup>16</sup>.

El hecho de que Dostoievski fuese un novelista también influye en un aspecto metodológico de este trabajo de fin de grado. Como se habrá podido comprobar y como se continuará viendo a lo largo de nuestro texto, se hace más referencia a obras *sobre* Dostoievski que a obras *de* Dostoievski. Esto se debe a que la “filosofía” de Dostoievski no se encuentra expuesta en su obra de manera explícita y sintética<sup>17</sup> como puede encontrarse la de otros autores. El pensamiento de Dostoievski es más bien una abstracción compleja derivada de la lectura de sus obras completas, y es por eso también tan inmensa su riqueza. Por esto, nosotros, en un trabajo sintético como este, hemos decidido recurrir a grandes autores que realizan este trabajo “sistematizador” de la obra de Dostoievski. No obstante,

---

<sup>13</sup> DOSTOIEVSKI, *óp. Cit.*, pág. 351.

<sup>14</sup> *Cfr.* LUBAC, *óp. Cit.*, pág. 11.

<sup>15</sup> *Cfr.* FÖLDÉNYI, L. F., 2003. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Pág. 21.

<sup>16</sup> LAUTH, *óp. Cit.*, pág. 39.

<sup>17</sup> Excepto en *Diario de un Escritor*, obra que sin embargo no ha sido objeto de este estudio.

no dejaremos de intentar evitar puntos de vista personales, recurriendo para ello a exposiciones diversas del pensamiento dostoievskiano, recogidas por autores diferentes<sup>18</sup>.

Otro aspecto metodológico que rodeará a este trabajo, se debe a lo señalado por Aranguren: “hay que distinguir cuidadosamente entre *cristianismo existencial* y *filosofía existencial*”<sup>19</sup>. En Dostoievski hay mucho de puro cristianismo, pura religión. No creemos que esto se encuentre al margen de la filosofía y que no guarde ninguna relación con ella. No obstante, es cierto que este trabajo no es de una naturaleza teológica, sino filosófica. De modo que aunque no evitaremos el tema de la religión en Dostoievski, lo cual sería de por sí sesgado y errado, tampoco profundizaremos en ella tanto como podría hacer falta en un trabajo más amplio.

### c. ¿Por qué Dostoievski?

Me parece pertinente explicar por qué hemos escogido a Dostoievski para este fin. Después de explicar cuál es nuestro objetivo, y por qué nuestro objetivo puede considerarse filosófico, nos toca responder, ¿por qué a través de este autor y no otro?

Nietzsche es un autor muy contemporáneo, diagnosticó proféticamente una enfermedad que asolaba a nuestra sociedad. Declaró que Dios había muerto y que vivíamos bajo las exigencias ficticias de nuestra cultura. Teníamos como *supremos* valores que no eran sino meras metáforas, y vivíamos al margen de la consciencia de nuestro destino trágico. Así nos lo enseña en *Verdad y mentira en Sentido Extramoral*<sup>20</sup>, entre otras obras. Reconoce una consciencia que, desde Grecia, se había perdido. El principio dionisiaco que invade inevitablemente nuestra vida cotidiana ha sido dado de lado, ignorado, ensombrecido por nuestra cultura.

Pues bien, esta enfermedad diagnosticada por Nietzsche, es también perfectamente reconocida por un autor tan contemporáneo como él, que puede hablarnos de tú a tú, y ese es Dostoievski:

En ambos la humanidad intenta evadirse de la prisión en la que una cultura estrecha la ha encerrado. Rechazan el dejar mutilar al hombre con el pretexto de evitar la contradicción y,

---

<sup>18</sup> Véase el apartado de la Bibliografía denominado “*Sobre la filosofía de Dostoievski*”.

<sup>19</sup> ARANGUREN, *óp. Cit.*, pág. 97.

<sup>20</sup> *Cfr.* NIETZSCHE, F., 1873. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Simón Rojo Hernández.

atropellando el universo ficticio, pero confortable, en que se puede limitar, la devuelven el sentido de su destino trágico<sup>21</sup>.

Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre estos dos autores, como cualquiera que conozca lo más mínimo sobre ellos podrá apreciar. Dostoievski no es, ni de lejos, ateo. Ambos desenmascaran los velos y las metáforas que cubren los ojos de los hombres, que construyen un mundo falso, “pero Dios no es uno de esos velos”<sup>22</sup>. Dostoievski recorre el mismo camino que Nietzsche, pero en el último momento se separa de él, lo que le lleva a un destino completamente diferente: “mientras que uno cedería ante la seducción de la vía que pretende conducir al hombre, convertido en Dios, hasta el “superhombre”, el otro, por su parte, ha emprendido el camino cuyo final está en el Dios hecho hombre”<sup>23</sup>.

En Dostoievski, como en Nietzsche, encontramos a un ser humano con una espiritualidad completamente derribada, un ser humano libre, pero cuya libertad no es para él sino un peso y una fuente de sufrimiento. Esta es la consciencia trágica de aquél cuyo Dios ha muerto. Aquél que carece de faro en las tinieblas no tiene más que sumirse en ellas<sup>24</sup>. Nietzsche descubre en ellas un amor por la vida renovado, y nos dice “ámalas”. Pero Dostoievski descubre, a través de una profunda inmersión, una luz nueva<sup>25</sup>. Esta nueva luz la encuentra en Cristo. Ve en él un ideal, un modelo venerable. Mientras tanto, Nietzsche quiere presentarse como el anticristo, como su antítesis.

Pero lo relevante de este acercamiento, para nosotros, no son las diferencias entre estos dos autores, ni hacerle una crítica al ateísmo Nietzscheano. Lo que nos interesa es que encontramos en Dostoievski a un autor que puede resultarnos muy contemporáneo y que encaja perfectamente con nuestro objetivo, pues levantando el velo ingenuo de las creencias incuestionadas, encuentra sin embargo, una luz que alumbra el destino del ser humano.

---

<sup>21</sup> LUBAC, *óp. Cit.*, pág. 326.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 332.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 341.

<sup>24</sup> “Caminen mientras tengan la luz, para que no se apodere de ustedes tiniebla alguna, pues el que camina en la tiniebla no sabe a dónde va” SCHÖKEL, L. A. y MATEOS, J., 1975. *Nueva Biblia Española*. Ediciones Cristiandad. Juan 12:35).

<sup>25</sup> *Cfr.* BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 61.

Cabe aquí también exponer una motivación personal, en primera persona, para la elaboración de este trabajo. Mi relación con Dostoievski ha sido especial porque me lo he encontrado en el momento justo, en el momento en el que trataba y respondía a mis inquietudes filosóficas y religiosas concretas. Sobre todo, en lo que se refiere a la religión. Procediendo de una familia prácticamente arreligiosa, vagamente practicante, y católica casi por inercia, ha sido temprano mi rechazo de la religión institucionalizada, aquí, por supuesto, el catolicismo. Sin embargo, me he encontrado, gracias a uno o dos profesores en el instituto, con un nuevo significado de lo que “religioso” significa. He descubierto que tiene que ver con esa profundidad que existe en el ser humano, una aspiración que lo lleva más allá de sí mismo, una pregunta incesante por el sentido que nada de lo terrenal es capaz de satisfacer.

Paul Tillich dice: “Ser religioso significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta, aun cuando ella nos haga vacilar profundamente”<sup>26</sup>. Según esta definición, soy profundamente religioso. Mi interés por la filosofía no nace sino de esa incesante pregunta que nos mantiene en vela por las noches. ¿Para qué estamos aquí? ¿Existe acaso una respuesta satisfactoria a esta pregunta? En la propia filosofía, parece haberse convertido en un tema secundario, casi obsoleto y de poco interés. Si existe una respuesta, creo que se encuentra precisamente en la religión.

Desde este cambio de perspectiva, he podido reconciliarme con nociones como las de pecado, alma inmortal, compasión, y otros tantos términos cuyo significado simbólico se encontraba para mí oculto por un prejuicio anti-religioso. Aun no estoy seguro de comprenderlos, pero tengo claro que el discurso de la Iglesia institucionalizada sigue sin satisfacerme, y me asolan dudas como las que asolan a los personajes de Dostoievski. ¿Y si acaso no existe nada? ¿Podemos vivir sinceramente sosteniendo esta hipótesis nihilista? ¿Queremos vivir en un mundo en el que el ser humano esté condenado al mero bienestar, o podemos acaso aspirar a una felicidad plena y morir en paz? Estas disquisiciones aparecen en Dostoievski y se encaminan de un modo similar al de mi propio pensamiento: de una manera contradictoria, vacilante, pero al mismo tiempo firme en determinados aspectos, consciente de que hay cosas que van necesariamente en contra del ser humano, como el sufrimiento de los niños inocentes.

---

<sup>26</sup> TILLICH, P., 1970. La dimensión perdida: indigencia y esperanza de nuestro tiempo. Bilbao: Desclée de Brouwer. Pág. 12.

Si de algo estoy seguro es de que existe un principio común en todos los seres humanos, al que quizás podríamos llamar *divino*, que nos castiga por caer en la tentación del mal, y que, al mismo tiempo, nos obliga a buscar una satisfacción más allá del mero placer individual, algo más profundo, quizás incluso eterno. Dostoievski reconoce ese principio, y como pretendo demostrar en este trabajo, parece encontrar una forma de vida plena.

Además, pienso que la novela es una forma magnífica de hacer filosofía, entendiendo la filosofía como la entiendo, porque es capaz de acceder a partes de la interioridad humana que son inaccesibles por cualquier medio no-literario.

#### **d. La dialéctica**

Finalmente, vamos a hablar del “proceso” del alma humana que se puede extraer de las obras de Dostoievski. Podemos identificar tres momentos esenciales. Estos momentos son los siguientes:

1. Existencia inauténtica no cuestionada, integración en el grueso de la población que pasa por su vida sin preguntarse profundamente por su sentido, ni por otras cuestiones filosóficas. Vive guiada por la tradición, las modas y la cultura en general. Denominaremos a este momento: *momento de la masa*.

2. Puesta en cuestión de la masa. El individuo toma consciencia de que seguir a la masa no es poner en ejercicio la libertad. Momento de rebelión contra la masa, ejercicio de la libertad arbitraria, absoluta. Abandono de una moral incuestionada e ingenua para colocar en su lugar una moral propia o una ausencia de moral, que lleva inevitablemente a la caída en desgracia del individuo. Denominaremos a este momento: *momento del individuo*.

3. Toma de consciencia de la semejanza con Dios presente en todos los seres humanos. Reconocimiento en el otro de una parte de uno mismo, como resultado del enamoramiento. Como consecuencia, desarrollo de un amor universal hacia la humanidad, que se refleja en una reconciliación con el pueblo. Lo llamaremos: *momento de la reconciliación*.

Sus personajes suelen encontrarse en uno de estos tres momentos, o en medio, a caballo entre dos de ellos. Por supuesto hay excepciones. No se trata de un esquema fijo y rígido. Al contrario. Se puede uno encontrar en cualquiera de los tres momentos sin haber pasado por el anterior, o sin pasar nunca por los siguientes. Se trata de una mera abstracción de tres situaciones existenciales diferentes.

Sin embargo, en rasgos generales, podemos identificar a determinados personajes de Dostoievski como actores de un proceso experiencial, un paso del primero al segundo y del segundo al tercero, en los que estos tres momentos están más o menos claros. Raskolnikov<sup>27</sup> es un claro ejemplo. Aliosha y su hermano Iván<sup>28</sup> también pueden verse encuadrados en esta dialéctica, aunque no tan claramente y, sin embargo, puede establecerse el movimiento entre los propios hermanos. El hombre del subsuelo<sup>29</sup>, uno de los más famosos de los personajes de Dostoievski, no parece apenas salir del segundo estadio, aunque sí puede intuirse una oportunidad para su salvación. No es necesario que el paso por los tres momentos sea integral, es decir, que un mismo individuo experimente los tres. Como ya hemos visto, Dostoievski a menudo divide la experiencia interior del alma humana entre sus personajes (sección b). Lo que sí ha de tenerse en cuenta, es que el segundo momento es una reacción contra el primer momento y el tercero es una reacción contra el segundo. Por eso podemos identificar un *movimiento* entre los tres y podemos encadenarlos<sup>30</sup>.

Nuestra cultura ha creado toda una serie de mecanismos para evitar el mal, el dolor y el sufrimiento. Es una cosa natural. Todos queremos evitar el sufrimiento. Y a pesar de que pueda haber cosas por las que vale la pena sufrir, el grueso de la población crea mecanismos para evitar que esto ocurra<sup>31</sup>. Hoy más que nunca vivimos en una sociedad *narcotizada*. Organizada para evitar el sufrimiento. Pero ya en tiempos de Dostoievski la cultura trabajaba de la misma manera.

Es posible, en teoría, crear un mundo en el que el sufrimiento sea reducido a un nivel mínimo. Podríamos crear una sociedad que tenga como fines la alegría y el bienestar, y que se encuentre organizada de la manera más eficiente posible para alcanzar estos fines. La distopía de Aldous Huxley, *Un Mundo Feliz*<sup>32</sup>, se acerca mucho a este ideal. A pesar de ello, no deja de ser para nosotros una distopía, ¿Por qué? Por dos motivos: en primer lugar, en la vida humana hay muchas cosas que no son posibles sin el sufrimiento, las cosas más importantes, no para la alegría sino para una felicidad plena (como el amor), pasan por el sufrimiento. En segundo lugar, porque en una sociedad

---

<sup>27</sup> Cfr. DOSTOIEVSKI, F. M., 2012. *Crimen y Castigo*. Barcelona: Brontes.

<sup>28</sup> Cfr. DOSTOYEVSKI, óp. Cit.

<sup>29</sup> Cfr. DOSTOIEVSKI, F. M., 2019. *Memorias del Subsuelo*. Madrid: Cátedra.

<sup>30</sup> “El perfecto ateísmo está en lo más alto de la escalera, en el penúltimo escalón que lleva a la fe (el problema está en saber si pasará al otro o no)” DOSTOYEVSKI, *La confesion de Stavroguine*, en *Les Possédés*, tomo II, pág. 371, citado por LUBAC, óp. Cit., pág. 343.

<sup>31</sup> Cfr. KOLAKOWSKI, L., 1990. *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra. 93

<sup>32</sup> Cfr. HUXLEY, A., 2009. *Un mundo feliz*. Barcelona: DeBolsillo.

perfectamente organizada, en el que la ley o la cultura te indican lo que debes hacer para no sufrir, el ser humano no es libre: “Sería posible aliviar los sufrimientos humanos quitándole al hombre la libertad. Dostoyevski investiga a fondo esos caminos; esos caminos del alivio del sufrimiento y de organización de la vida del hombre sin la libertad de su espíritu”<sup>33</sup>. Sin embargo, para Dostoievski, el hombre es esencialmente un ser libre. Evitar el sufrimiento, coartar la libertad, es coartar al ser humano. El hombre es antes libre que feliz o racional. ¿O no persigue acaso lo irracional? ¿Por qué fuma el hombre contemporáneo? Porque es libre ante todo. Dostoievski no niega la existencia de una Verdad, no niega que exista un camino correcto hacia el bien, pero tampoco duda de que ese camino ha de ser escogido *libremente*<sup>34</sup>.

De modo que el hombre es eminentemente libre, así que Dostoievski explora los caminos de la libertad. Pero de la misma manera que diagnosticar una enfermedad es más sencillo cuantos más síntomas muestra, es decir, cuanto más extremadamente se apodera del cuerpo, así ocurre con la libertad. Dostoievski explora los caminos del crimen y de la arbitrariedad porque quiere estudiar la libertad más pura y más extrema. De esta forma, consigue mostrar que el camino de la arbitrariedad lleva a la desgracia del individuo. La libertad arbitraria, vacía, la pura auto-afirmación del individuo, lleva a la esclavitud.

No espera al hombre el castigo exterior [...] la ley externa, sino que, desde adentro, el principio de Dios que se revela inminentemente, derrota a la conciencia humana y el hombre es abrasado por el ardiente fuego de Dios en aquellas tinieblas y vacío que él escogió para sí mismo. Así es el destino del hombre, el destino de la libertad humana<sup>35</sup>

La libertad arbitraria, la auto-afirmación de uno mismo, colocarse a uno mismo en el lugar del principio absoluto, lleva a la perdición. Precisamente porque existe en el ser humano ese sentimiento latente, esa necesidad de sentido, que reconoce que la afirmación de una existencia vacía no lleva sino a la desgracia. El reconocimiento de mi semejanza con el otro, al que he tratado como medio, me llevará al castigo y a la caída. Pero es esa caída, ese mal, el que posibilita la redención y la reconciliación con el pueblo. No puede haber reconciliación si no ha habido antes una escisión.

Una vez realizado ese reconocimiento del otro, una vez aceptados libremente la verdad y el castigo, inicia uno el camino hacia una posible plenitud. Si consigue salir del pozo, al hombre le

---

<sup>33</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 68.

<sup>34</sup> *Cfr. Ibid.*, págs. 72 y 73.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 77.

espera la luz. Y una de las características más especiales de Dostoievski es que, a diferencia de muchos, supo reconocer esta caída, pero también que por muy profundo que sea el pozo, siempre existe la luz y una oportunidad para el regreso.

Todo esto lo veremos con más tranquilidad, parando en cada uno de los momentos, aquí brevemente descritos.

## EL PRIMER MOMENTO: LA MASA

### a. La religiosidad rusa y el pueblo

Dostoievski era un autor profundamente ruso<sup>36</sup>. Y de este carácter ruso, nace en él una forma especial de populismo, una forma de populismo característica de la clase más culturalmente elevada de la Rusia de su época (artistas, médicos, profesores, funcionarios, etc.). Lo cierto es que la *intelligentsia* rusa, como se llamaba a esta clase cultivada, era escasa y no poseía un referente cultural firme del que enorgullecerse. Tampoco existían vínculos fuertes con una tradición rusa, porque no existía una tradición fuerte, ni tampoco valores como el honor personal, tales como los que, por ejemplo, han existido en Europa gracias a la caballería<sup>37</sup>. De hecho, la aristocracia rusa, la corte del zar, en un momento dado, deja incluso de hablar ruso, para comenzar a hablar francés, el idioma dominante en la Europa intelectual del siglo XIX. La *intelligentsia* rusa se encontraba permanentemente entre la espada y la pared, “se veía situada entre dos corrientes misteriosas [...] la corriente del poder zarista y la de la vida del pueblo”<sup>38</sup>. Verdaderamente se encontraba ensombrecida por dos fuerzas inmensas: la masa, por su tamaño, y la nobleza zarista, por su poder. Pero este distanciamiento con el pueblo crea corrientes en ambas direcciones. Por un lado, el desprecio, y por otro lado, la veneración. Así, existían en Rusia tanto eslavófilos como occidentalistas.

De este modo, el pueblo se presenta para la clase en la que se encontraba Dostoievski, como “una fuerza misteriosa, extraña y atrayente. En él se encierra el sentido de la vida verdadera, en él reside cierta verdad particular, el mismo Dios, que los intelectuales han perdido”<sup>39</sup>. El pueblo, los *muzhik*<sup>40</sup>, aparecen para ellos como una cosa llena de sabiduría. Se sienten culturalmente superiores, por supuesto, pero al mismo tiempo esa altura cultural los separa de la verdad inefable que el pueblo mantiene en su seno. Según Berdiaev, Dostoievski era un *pochvennik*<sup>41</sup>, no un eslavófilo. Eso quiere decir que creía en Rusia, ante todo en la unión espiritual de los estamentos, la reconciliación del pueblo y la clase culturalmente elevada, que es lo propiamente ruso, para dar ejemplo al resto del mundo y salvar a la humanidad. Por supuesto existe populismo en Dostoievski, pero se trata de un populismo que concibe al pueblo como un misterio portador de verdades misteriosas e inefables. La

---

<sup>36</sup> Cfr. BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 173.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, págs. 180 y 181.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 178.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 179.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 182.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 17.

*intelligentsia* no acude a una tradición cultural débil para encontrar la verdad, sino a la cotidianidad del pueblo.

Esto se encuentra también relacionado con el modo en el que la religión ortodoxa rusa ha concebido al ser humano. La religiosidad cristiana oriental es diferente en muchos aspectos a la religiosidad cristiana occidental. Uno de ellos, nos interesa destacarlo ahora<sup>42</sup>. En oriente, existe una diferencia fundamental entre los conceptos *individuo* y *persona*.

El personalismo ortodoxo nos dice que *Individuo* (entendido como en el ruso “*samost*”), significa ipseidad, individualidad, diferencia, carácter, el yo. Por otro lado, tenemos el concepto de *persona*, es lo que te hace genuinamente humano, esto es, la semejanza con Dios. Todos somos iguales a ojos y a semejanza de Dios, lo que nos hace individuos diferenciados, el *samost*, es lo que nos hace seres caídos. Liberarnos de la arbitraria voluntad volitiva nos permite acercarnos a la verdadera libertad, que es seguir el camino, común a todos, del bien divino (algo parecido a lo que decía San Agustín con respecto a la libertad y el libre albedrío<sup>43</sup>). De este modo, se distingue en todos nosotros una voluntad divina que se enfoca siempre hacia el bien, y una voluntad imperfecta que escoge *contra* la propia naturaleza divina, y que, como podemos imaginar, es el origen del mal: “el mal supone siempre la libertad”<sup>44</sup>, “las puertas del infierno abiertas por la voluntad libre del hombre”<sup>45</sup>.

Hay mucho de esto en Dostoievski, pero también mucho de lo opuesto. Recordemos que Lauth llama al método de Dostoievski “antitético”<sup>46</sup>. Lo cierto es que nuestro autor, por su forma literaria de desarrollar su pensamiento, se permite expresar estas contradicciones del mismo modo que en nuestro propio pensamiento hay balanceos y oposiciones. Como habremos podido comprobar, Dostoievski se trata de un autor profundamente religioso. Pero su religiosidad no es ninguna religiosidad ingenua: “Yo no creo como un niño en Cristo, y lo confieso infantilmente. A través del tornillo de la duda es cómo ha llegado mi Hosanna”<sup>47</sup>. Todo lo que hemos contado de la iglesia de

---

<sup>42</sup> Cfr. LOSSKY, V., 2009. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder. Págs. 90-98.

<sup>43</sup> Cfr. GUERRERO, R., 2002. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal. Pág. 40.

<sup>44</sup> LOSSKY, *óp. Cit.*, pág. 96

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 98.

<sup>46</sup> Cfr. LAUTH, *óp. Cit.*, pág. 39.

<sup>47</sup> EVDOKIMOFF, P., 1942. *Dostoïevski et le problème du mal*, pág. 30, citado por LUBAC, *óp. Cit.*, pág. 346.

oriente y de la *intelligentsia* rusa está en la cabeza de nuestro autor, pero también ha pasado estrictamente por el crisol de la duda.

Dostoievski es un autor que defiende la libertad humana ante todo, el hombre sin libertad no es siquiera ser humano: “sin libertad no hay hombre”<sup>48</sup>. Pero también busca a Cristo, y sabe que la arbitrariedad es el origen del mal y que lleva al hombre a la caída y a la perdición, como veremos en el segundo apartado sobre la individualidad. ¿Cómo conjuga, entonces, estas dos actitudes?

Como hemos dicho en la introducción, el último paso de la dialéctica dostoievskiana sería una reconciliación con la humanidad, muy conforme con este carácter ruso del que hablábamos. Pero para ello, tenemos que partir primero del rechazo de la masa desde una postura individualista, un rechazo que no hemos visto todavía. Por ahora no hemos visto más que un bello misterio en el pueblo, pero, ¿cómo se concibe, desde una postura individualista, la masa?

### **b. La masa desde una postura individualista**

La masa es la mayor parte de la población, tanto en las novelas de Dostoievski, como en el San Petersburgo de su época, así como en nuestra sociedad actual. Se trata del lugar del que todos venimos, en el que vivimos y nos desenvolvemos. Por eso, Díaz Márquez la denomina como “paisaje”<sup>49</sup>, porque es el telón de fondo en el que se desarrolla nuestra individualidad. Está compuesta por todas aquellas personas que viven según una guía externa de manera automática, sin reflexionar. Esta guía puede ser la tradición, el mandato paterno/materno, la ley, cualquier dinámica de grupo, la moda, lo que de uno se espera, lo *normal*, etc. No queremos decir con esto que cualquiera que siga los consejos de su madre pertenece por ello a la masa. Pertenece a la masa aquel que se guía por un principio heterónomo sin cuestionarlo y sin plantearse a dónde lo llevará a parar.

El hombre-masa de Dostoievski se caracteriza por vivir una vida incuestionada, carente de sufrimiento, fácil, ignorante e ingenua. Se trata del modo en el que se comporta el ciudadano genérico, y por eso lleva el nombre de masa. El hombre de la masa es de este modo por un motivo simple, tiene siempre como ideal la felicidad<sup>50</sup>, pero no la felicidad plena de la que hablábamos al principio de este trabajo, sino una felicidad más bien enfocada al bienestar y a la ausencia de sufrimientos. La masa tiende a la comodidad y a desechar todo aquello que le incomoda, y este es su único criterio

---

<sup>48</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 66.

<sup>49</sup> *Cfr. DÍAZ MÁRQUEZ, óp. Cit.*, pág. 120.

<sup>50</sup> *Cfr. Ibíd.*, pág. 119.

existencial. Para reflexionar sobre el sentido de la vida tenemos que superar la dura resistencia de la angustia y el aburrimiento, dos sensaciones fácilmente destructibles gracias a la distracción.

La mayoría de nosotros conocemos la experiencia de ser un hombre-masa. Todos hemos llegado a casa cansados del trabajo, o quizás nos hemos encontrado felizmente embriagados, quizás simplemente hemos estado muy distraídos. En cualquier caso, nos hemos encontrado en la situación de decir: “no es hora de ponerse a reflexionar sobre la muerte y el sentido de la existencia”. Lo más probable es que sea una experiencia habitual. Casi todos los que estudiamos filosofía nos hemos encontrado en algún momento de frente con la frustrante frase: “eso es una comedura de olla” o cualquiera de sus variantes. La cuestión es que, por lo general, la reflexión es incómoda, requiere un esfuerzo. Incluso nosotros, los que amamos la filosofía, sabemos que la mitad del tiempo no lo pasamos en modo “contemplativo”. Para el resto de la población, por lo general—y la masa se constituye en función de lo que se hace “por lo general”—, la reflexión *incómoda* es evitable, y de hecho, evitada.

La superstición, la tradición, los principios externos, las soluciones que nos hacen sentir cómodos y acogidos, son fácilmente aceptadas por una mentalidad irreflexiva. Y la masa es irreflexiva, casi por naturaleza. Más aún hoy en día, cuando el mercado de la diversión—es decir, distracción—nos ofrece una amplia gama de instrumentos para no vernos obligados al aburrimiento y al *pensar* que lo acompaña. Pues el ocio, la diversión y sus dinámicas no sirven más que para eso, para agitarnos, para mantenernos ocupados, para mantenernos al margen del pensar. Como decía el sabio Pascal:

De ahí que el juego y la compañía de las mujeres, la guerra y los altos cargos sean tan deseados. No porque proporcionen efectivamente la felicidad, ni porque nadie se imagine que la verdadera dicha consiste en tener el dinero que se puede ganar en el juego, o en la liebre que se persigue: todo eso se rechazaría si nos lo dieran. No es su goce muelle y apacible, y que nos permite seguir pensando en nuestra desdichada condición, lo que nos atrae, ni los peligros de la guerra, ni los conflictos de los cargos, es el aturdimiento que nos evita pensar en nosotros y que nos divierte<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> PASCAL, B., 1670. *Pensamientos* (Trad.: Carlos Pujol). ePubLibre. Recuperado de: <http://libgen.rs/book/index.php?md5=E295E39654A1C87D475CAFADED10C654>, el 31 de abril de 2021. Pensamiento 205 (fragmento).

Ojo, no quiere decir todo esto que el ocio y la diversión sean malos *per sé*. No obstante, hay que ser conscientes de su naturaleza. El descanso es necesario, y el ocio es el descanso de la mente, pero la mente no debe permanecer siempre descansando, pues, como nos dice Pascal:

Visiblemente el hombre está hecho para pensar; en eso estriba toda su dignidad y todo su mérito, y su único deber consiste en pensar rectamente. Ahora bien, el orden del pensamiento exige empezar por uno mismo, y por su autor y su fin. Pero ¿en qué piensa el mundo? Jamás piensa en esto; sino en bailar, en tañer el laúd, en cantar, en componer versos, en correr sortija, etc., en pelear, en coronarse rey, sin pensar en qué consiste ser rey y en qué consiste ser hombre<sup>52</sup>.

Toda dignidad humana radica en la reflexión, en una vida consciente y cuestionada. No queremos aludir con todo esto únicamente a la vida contemplativa. Nos referimos a una existencia que no se encuentra constantemente distraída, e incapaz de “permanecer en reposo en una habitación”<sup>53</sup>.

De este modo, se constituyen en el ser humano tendencias unitarias, modas, tradiciones (es siempre más cómodo y seguro estar de acuerdo con la mayoría) y lo que varios autores del siglo XX llamarán existencia inauténtica. Heidegger es muy consciente de esto, y denomina a su inautenticidad la *caída* del Dasein (el hombre)<sup>54</sup>. Esta, es el modo “original” de estar en el mundo para el hombre, pues del mismo modo que Dostoievski, Heidegger es consciente de que partimos de una vida cotidiana irreflexiva, y no de un punto de vista puro-reflexivo:

El Dasein está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”. El estado de caída en el “mundo” designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pensamiento 210 (fragmento).

<sup>53</sup> *Ibid.*, pensamiento 205 (fragmento).

<sup>54</sup> HEIDEGGER, M., 1997. *Ser y Tiempo* (Trad.: J. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Pág. 198.

<sup>55</sup> *Ídem*.

Esta modalidad de estar en el mundo se basa en guiar la vida en función del *uno*, con el que Heidegger se refiere a lo que “*se dice*” o “*se hace*” (la masa es singular, tiene una tendencia unitaria). Desde que de pequeños nos educan nuestros padres, nos dicen cuando hacemos algo malo: “¡Eso no se hace!”. Nuestro modo original de encontrarnos, nuestro modo cotidiano de vivir, es el de la convivencia, y en la convivencia están la habladuría, la ambigüedad, la tradición, y toda una serie de acciones y pensamientos que no pasan por el filtro de la reflexión, sino que cruzan nuestra vida sin ser cuestionados apenas. Este modo de vivir, es perfectamente tranquilizador. Nos recuerda al seno de nuestra madre, donde una presencia acogedora y protectora, tomaba por nosotros todas las decisiones. Vivir bajo una guía ajena y firme es cómodo. Nos desresponsabiliza de los malos actos que podamos cometer. “Sin embargo, esta tranquilidad en el ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino al “ajetreo” desenfrenado”<sup>56</sup>. Al igual que Pascal, Heidegger reconoce que la tranquilidad del ser impropio-inauténtico se encuentra atravesada por la diversión y la distracción continuada. Mantener la mente ocupada para que no nazca en ella lo que le es connatural: la pregunta por el sentido.

Pues bien, esta *inautenticidad* también podemos identificarla en Dostoievski. Consiste en la “pérdida de la existencia de su personalidad”<sup>57</sup>, en el hecho de convertirse en *uno más* en la masa. La personalidad de los personajes de Dostoievski, el principio individualizador, es el que los convierte en personas *propias* y *auténticas*, es lo que les permite guiarse por su propio principio, es decir, libremente. Veremos que, por el contrario, la vida plena se encuentra del lado del principio común que comparten todos los seres humanos. Pero esta vida plena ha de escogerse ante todo libremente, y eso significa que ha de vivirse de manera propia. Lo veremos más adelante.

La existencia impropia-inauténtica tiene como origen la mentira: “No sé cómo comenzó la corrupción, pero recuerdo claramente el hecho [...] aprendieron a mentir, se aficionaron y descubrieron el encanto de la falsedad”<sup>58</sup>, dice Dostoievski en *El sueño de un hombre ridículo*. Y es que, como hemos visto, el hombre-masa no tiene como ideal la *verdad*, sino la felicidad *ante todo*, y la verdad es desechable cuando se interpone en el camino del bienestar<sup>59</sup>. ¿Cuántas personas conocemos que prefieren vivir una mentira?

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 200.

<sup>57</sup> BERDIAEV, *op. Cit.*, pág. 117.

<sup>58</sup> DOSTOIEVSKI, F. M., 1932. *El sueño de un hombre ridículo*. En F. DOSTOIEVSKI, *El sueño de un hombre ridículo y otras novelas*. Pp. 17-51. Madrid: La Nave. Pág. 44.

<sup>59</sup> *Cfr.* DÍAZ MÁRQUEZ, *op. Cit.*, pág. 122.

Construimos un edificio social sobre los cimientos de una falsa realidad dulcificada, una felicidad ignorante, una dulce ingenuidad. Que además, Dostoievski considera *peligrosa*<sup>60</sup>. ¿Por qué? La masa es peligrosa por dos motivos que ya hemos citado: es numerosa y por lo tanto *tiene mucho poder* (recordemos el Leviatán de Hobbes), y por otro lado, tiene una *voluntad débil*, que tiende a lo fácil de digerir. Como ya podrá uno imaginarse, esto tiene numerosas implicaciones, entre ellas también implicaciones políticas, y las veremos más detenidamente en el siguiente apartado.

Por ahora, nos basta decir que la masa se conforma por la incomodidad que le genera una serie de ideas, y por ese mismo motivo, se muestra hostil hacia ellas: “Dostoievski siempre contrapone el concepto de masa al concepto de idea”<sup>61</sup>. Cualquier individuo que desee defender principios que incomoden a la sociedad dominante, será aplastado por la masa, empujado hacia fuera de ella. En términos más mundanos, lo tendrá difícil para integrarse. El drama es que todos necesitamos integrarnos en la masa. Es el lugar en el que nos desenvolvemos. Hasta el más sabio de los hombres va a las rebajas, lee las noticias y tiene que pensar cada noche qué es lo que va a hacerse de cenar. Este es uno de los motivos, si no el principal, por los que el individualismo de Dostoievski es trágico. La idea libre disiente de la masa, la masa se rebela contra ella, y el ser humano, que desea ser libre, necesita también a la masa. En *Memorias del Subsuelo*<sup>62</sup>, encontramos un fantástico ejemplo de esta *reacción* de la masa. Lo veremos más adelante cuando hablemos del individualismo.

### c. El socialismo y la masa

En Dostoievski aparece una fuerte relación entre este concepto del hombre-masa y la revolución socialista<sup>63</sup>:

Dostoievski no era muy amigo de esa revolución que ya se fraguaba en la Rusia de su tiempo. El revolucionario es el *nuevo hombre-masa*, la nueva versión del vacío existencial. Pero una nueva versión agresiva, dañina, que cree saber más que el resto de la sociedad y que no duda en transgredir una ley que no reconoce<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 124.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pág. 125.

<sup>62</sup> Cfr. DOSTOIEVSKI, 2019, *óp. Cit.*

<sup>63</sup> Cfr. Dostoievski no conoció a Marx, sino el socialismo francés, como dice BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 150.

<sup>64</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 127 y 128.

No era nuestro autor muy amigo de la revolución. Pero no solo porque fuese amigo del zarismo (que también), sino porque era un absoluto defensor de la libertad. Para Dostoievski, como ya hemos visto, el destino del ser humano está esencialmente relacionado con su libertad, la libertad es lo que nos hace humanos. Y aunque Dostoievski explora los caminos de la organización social de la existencia<sup>65</sup>, estos le parecen inadecuados en la medida en la que coartan la libertad humana.

Y estos caminos, la “organización terrenal”, son los del socialismo. “El socialismo pretende resolver la sempiterna cuestión de la unión universal de las personas, de la organización del reino terrenal”<sup>66</sup>, dice Berdiaev. Lo cierto es que el socialismo tiende a concebir el mundo desde los ideales de la ciencia y el progreso, dejándose por el camino toda dimensión espiritual, inmortal, del ser humano. Ante la imposibilidad de la inmortalidad, de Dios, y de una felicidad trascendental o un reino de los cielos, es normal desear una felicidad que sea al mismo tiempo *terrenal*, es decir, racional, y *universal*. Sin embargo, esta organización terrenal de la humanidad, que se hace en pos de la felicidad, implica dos cosas: en primer lugar, esta felicidad que parte de la negación de la inmortalidad<sup>67</sup> del alma, no es una felicidad plena, sino un mero *bienestar* ignorante, una existencia inauténtica, que por inauténtica, no puede aspirar a escapar del vacío existencial ni reconocerse como plena; y en segundo lugar, la organización va por esencia en contra de la arbitrariedad, es decir, de la libertad humana. El bienestar impuesto por la organización universal de la vida resulta aberrante para nuestro autor, un crimen contra la naturaleza humana<sup>68</sup>.

“La revolución niega la personalidad individual”<sup>69</sup>, y por lo tanto, niega también el valor absoluto que tiene su vida. Dostoievski, en virtud de la inmortalidad del alma, antepone el valor absoluto de cada ser humano al principio masificador y violento de la revolución. La revolución socialista acepta, admite, y promueve la violencia, no le importa soportar unas cuantas bajas en sus filas por alcanzar un bien mayor. Una premisa tremendamente utilitarista. Nuestro autor se encuentra en contra de la misma. Esto podemos deducirlo con bastante seguridad, pues lo pone en boca de uno

---

<sup>65</sup> Cfr. BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 68 o, por poner un ejemplo de la obras completas, véase el relato del *Gran Inquisidor* en DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, págs. 354-379.

<sup>66</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 148.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, pág. 169, o en *Los Hermanos Karamazov*: “los que no creen en Dios, hablarán de socialismo y anarquismo” DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, pág. 335.

<sup>68</sup> El catolicismo, por cierto, pretende el mismo fin, y Dostoievski se enfrenta a él por lo mismo, según BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 155, pero eso lo veremos en el apartado siguiente.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pág. 162.

de sus personajes más *ateos*. Estamos hablando del mismo Iván Karamazov: el utilitarista, el inteligente Iván, el que se desentiende de sus hermanos<sup>70</sup>, el que es capaz de decir “—Debo hacerte una confesión [...] nunca he podido comprender cómo se puede amar al prójimo”<sup>71</sup>. Este mismo Iván es el que dice un poco más adelante:

Escucha: si todos deben sufrir para con el sufrimiento alcanzar la armonía eterna, dime, por favor, ¿qué tienen que ver los niños en todo esto? Me resulta de todo punto incomprendible para qué deben sufrir ellos, para qué han de comprar la armonía con sus sufrimientos<sup>72</sup>.

Son del todo fascinantes estos capítulos, estas conversaciones entre Aliosha e Iván, en las que vemos cómo se desenvuelve el pensamiento de Dostoievski, poniendo seriamente en duda la existencia de Dios y cualquier clase de armonía eterna o trascendencia del alma, y al mismo tiempo, sin atreverse nunca a abandonarlas del todo, dejando siempre un pie atrás.

Pero sin duda, el apartado más relevante en lo que a este tema se refiere es el relato del *Gran Inquisidor*<sup>73</sup>, que aparece en el capítulo siguiente. En él, podemos ver un ejemplo perfectamente elaborado por el propio Dostoievski en el que se narra una organización “feliz” del mundo terreno a manos de un gran inquisidor católico que cumple la misma función que el socialismo coactivo. Este inquisidor ha perdido completamente la fe en Cristo. Y cuando decimos que ha perdido la fe en Él, no nos referimos ingenuamente a que ha perdido la fe en su existencia, sino que se coloca completamente en su contra, en contra de lo que enseña y predica. Habla precisamente de cómo ha dejado a los hombres libres, desamparados. Les ha dejado escoger, y les ha dejado escoger mal. En contra de lo que diría Nietzsche, al gran inquisidor, la religión de Cristo le parece *aristocrática*<sup>74</sup>. Coloca sobre todos los hombres el peso de la libertad, pero solo los fuertes son capaces de soportar esa carga. El cristianismo *no* es una religión para los débiles, sino al contrario:

---

<sup>70</sup> En el capítulo tercero del libro quinto de *Los Hermanos Karamazov*, Iván le pregunta a Aliosha “¿Es que soy el guardián de mi hermano?” (DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, pág. 332), probablemente haciendo referencia al *Génesis*, cuando Abraham le pregunta a Caín por su hermano Abel, y este le responde “No sé. ¿Soy yo el guardián de mi hermano?” (SCHÖKEL, L. A. y MATEOS, J., *óp. Cit.*, Génesis 4:9).

<sup>71</sup> DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, pág. 340.

<sup>72</sup> *Ibid.*, págs. 350 y 351.

<sup>73</sup> DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, 354-379

<sup>74</sup> *Cfr.* BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 210.

Y aunque, pensando en el pan de los cielos, te sigan miles y decenas de miles, ¿qué será de los millones y decenas de miles de millones de seres incapaces de despreciar el pan de la tierra a cambio del pan de los cielos?<sup>75</sup>

Lo cierto es que el cristianismo no busca el bienestar ingenuo, el alimento, la ausencia de problemas, etc. Al menos, no los busca *en primer lugar*. Los espera, del mismo modo que espera de la libertad humana el cumplimiento de los mandatos de Cristo, porque reconoce en el ser humano una naturaleza superior, una aspiración a algo más allá de la mera vida, algo que trasciende toda individualidad. “Si existe una naturaleza superior en el hombre, una vocación hacia un objetivo superior, entonces también existe Dios”<sup>76</sup>. Y esto para Dostoievski es fundamental. Si Dios no existiese, es decir, si el ser humano no tuviera mayor vocación que la del placer y el bienestar, entonces, el “hormiguero social” sería un objetivo digno y valioso. No existiría nada más alto. Pero si se cree en una plenitud de un carácter más elevado, si se desea hacer prevalecer la libertad y se persigue una felicidad basada en ella, la coacción pierde todo su sentido. Debe dejarse al hombre campar a sus anchas y cometer el mal. Esta era la manera en la que Dostoievski concebía la religión. La religión no debe obligar a nadie. La Verdad de Cristo tiene cabida en el corazón de todo ser humano, pero no puede venir más que de dentro.

Esto no quiere decir que Dostoievski defienda el anarquismo, sino que comprende que la función de la religión no es racional ni es jurídica<sup>77</sup>. Para ello existen otros mecanismos de la sociedad. La religión no debe ser coactiva, sino aceptarse libremente. Esto, como todos podemos suponer viendo la historia del cristianismo, era rompedor y novedoso, tanto en la época y el lugar de Dostoievski, como hoy.

Pero en ese caso, ¿qué ocurre con las instituciones? ¿Si la sociedad no debe organizarse de forma socialista, cómo debe hacerlo? Lo cierto es que Dostoievski no se preocupa por ellas. Confía completamente en el perfeccionamiento personal, en el desarrollo personal-religioso de cada uno, e ignora cualquier necesidad de reforma social. Creía que la perfección social del hombre no dependía de la perfección de sus instituciones, sino de su religiosidad<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> DOSTOIEVSKI, 1969, *óp. Cit.*, pág. 363.

<sup>76</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág.213

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 217.

<sup>78</sup> ARANGUREN, *óp. Cit.*, pág. 86

Dostoievski, desde una visión cerradamente religiosa, era incapaz de ver las cosas desde una perspectiva secular, y por lo tanto, se convierte en un *reaccionario*<sup>79</sup>. Cree en la unión espiritual de toda Rusia (*Véase* el tercer apartado de este trabajo) y en su sentido mesiánico. Cree que entre el zar y el pueblo existe una conexión especial. En Rusia, según Dostoievski, no existen clases sociales. Hay diferencias externas, sí, pero un ruso es ante todo ruso, y es esto lo más definitorio, la conexión compartida por todos, el zar y el más humilde campesino, con la madre Rusia<sup>80</sup>. Y, como hemos visto en apartados anteriores, mitificaba al pueblo y despreciaba a la *intelligentsia*.

En resumen: quien se encuentra introducido en los mecanismos de la masa, no se comporta libre ni propiamente. Se guía por una ley externa, ya sea la de la moda, la de la tradición o la de la cortesía. Esto le impide al individuo recorrer los caminos de la libertad, y en consecuencia, le impide también reconciliarse con el mundo y acceder a una existencia plena y auténtica, en la medida en la que esta hunde sus raíces en la libertad.

Veamos entonces, qué forma tienen estos caminos de la libertad en Dostoievski.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 83.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pág. 87

## EL SEGUNDO MOMENTO: EL INDIVIDUO

Hemos visto que, para Dostoievski, la felicidad y el destino del ser humano están directamente relacionados con la libertad. Y la libertad, a su vez, consiste en separarse de la masa. Este es el momento que vamos a estudiar ahora, el momento en el que el individuo se separa de la masa y de las tendencias generales, de lo correcto y de lo esperado, y escoge un camino nuevo, diferente, pero propio.

Hemos estado viendo cómo la masa es una tendencia con mucha fuerza, por su tamaño, porque está compuesta por una gran parte de la población, y esto tiene una consecuencia: la masa aplasta al que se encuentra fuera. De este modo, cualquiera que se encuentre, por un motivo u otro, “fuera” de la sociedad masificada, se encontrará pronto con una fuerza que lo empuja cada vez más hacia fuera<sup>81</sup>. La “semilla” del individuo se encuentra en todo miembro de la masa. Todo el mundo puede, en un momento dado, comenzar a cuestionarse reflexivamente sus decisiones y los principios que guían al hormiguero social. Pero esta reflexión acarrea cierto esfuerzo e incomodidad, y es por lo general evitada a través de los mecanismos de la masa (convicciones firmes, diversión...). Es decir, hay por lo general, en los personajes de Dostoievski, una razón circunstancial que constituye a los individuos aislados. Son muchas las cosas que pueden a uno empujarle afuera del mundo. En *El sueño de un hombre ridículo*, tenemos, precisamente, a un hombre ridículo: su aspecto hace que los demás le repudien. En *Memorias del Subsuelo* tenemos a un hombre que reconoce precisamente a la masa:

[...] esa gente, a consecuencia de su limitación, toma por primarias las causas más próximas y secundarias, convenciéndose antes y más fácilmente que los demás, de que ha hallado una base firme para sus convicciones y con ello se tranquiliza<sup>82</sup>.

Y precisamente por esa consciencia, nuestro protagonista se auto-coloca fuera de esa gente “espontánea y activa”<sup>83</sup>, enfrentándose a ella, pero mostrando, al mismo tiempo, a lo largo de todo el libro, un deseo de regresar a ella, de ser superior dentro de ella, una necesidad de ser reconocido por los otros como tal. Sin embargo, mientras más lo intenta, mientras más se esfuerza por destacar, por diferenciarse, mayor es el rechazo al que sus conocidos le someten. Y, consecuentemente, mayor es el odio rencoroso que nuestro protagonista acumula contra ellos.

---

<sup>81</sup> Cfr. DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 141.

<sup>82</sup> DOSTOIEVSKI, 2019, *óp. Cit.*, pág. 82.

<sup>83</sup> *Íd.*

Como vemos, la oposición, una vez que comienza, suele escalar, como dos fuerzas opuestas que se alimentan. En *Crimen y Castigo*, nuestro Raskolnikov se ve obligado a abandonar los estudios por carencia de fondos, y eso lo hunde en una espiral solitaria; en *El Idiota*, el príncipe, ingenuo, “*de tan bueno, parece tonto*”, como dice el refrán, y eso lo sumerge en multitud de conflictos.

Pero el enfrentamiento con la masa también supone una *des-limitación*, supone un apropiarse de la propia circunstancia. No verse sujeto a las normas sociales, le permite al hombre explorar los caminos más profundos del libre albedrío. Y estos caminos suponen tanto el mal como la posibilidad de una existencia auténtica y verdadera.

### **a. La libertad y el mal**

En el apartado a del primer momento hemos visto la distinción ortodoxa-rusa entre persona e individuo (“samost”) para referirnos al principio común que une a todos los seres humanos, la semejanza divina<sup>84</sup>. Sin embargo, es también esta distinción que existe en los hombres la que justifica la existencia del mal en el mundo. La constitución del hombre está hecha a semejanza de Dios, pero no de manera idéntica. Eso quiere decir que hay una parte en nosotros que es individual, personal y propia, y al mismo tiempo, no-semejante a Dios. Con la libertad, ocurre algo parecido. La libertad es reflejo de nuestro “lado” divino. Nos dignifica absolutamente. Pero al mismo tiempo, una libertad verdadera, no puede *no tener* el pecado como posibilidad. La defensa de la libertad nos empuja a lidiar con el problema del mal.

En Dostoievski, la libertad es connatural al hombre. Sin la libertad “como misterio último de la creación del mundo”<sup>85</sup>, Dios, junto con nuestro mundo, se vuelve inaceptable. Si el hombre no es libre, el mundo es inaceptable. Esto es, porque toda la “inaceptabilidad” del mundo se reduce a la posibilidad humana de llevar a cabo el mal. Un mundo tan horroroso y deforme no puede haber sido creado por Dios. La *teodicea* de Dostoievski coloca a la libertad humana como única fuente del mal.

Eso implica que el mundo podría organizarse de tal manera que los hombres no cometiesen mal alguno—para Dostoievski, estos son los fines del catolicismo y del socialismo—, pero solo al precio de la libertad, que es lo que dignifica al mundo y al hombre<sup>86</sup>. Nuestra semejanza con Dios

---

<sup>84</sup> Cfr. LOSSKY, *óp. Cit.*, pág. 90.

<sup>85</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 88.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, pág. 89.

radica en la libertad, y no en el bien forzoso. Dios escoge el bien porque es bueno, y no porque no le quede otra posibilidad. Del mismo modo debe poder hacerlo el hombre.

Nos dice Berdiaev:

Dios existe precisamente porque existen el mal y el sufrimiento en el mundo. La existencia del mal es la prueba de la existencia de Dios. Si el mundo fuese exclusivamente bueno y bondadoso, entonces Dios no haría falta, entonces el mundo ya sería Dios. Dios existe porque existe el mal. Esto significa que Dios existe porque existe la libertad<sup>87</sup>.

La existencia de Dios y la libertad humana se encuentran en Dostoievski profundamente, íntimamente, relacionadas. Y a su vez así, con el mal.

La libertad de la que nos va a hablar Dostoievski es una libertad extrema. A nuestro autor le interesa revelar los abismos de la naturaleza humana, y para eso los explora vitalmente a través de sus personajes. Por ese motivo le interesa la libertad convertida en arbitrariedad. A través de Guerrero<sup>88</sup>, podemos estudiar la distinción agustiniana entre libre albedrío y libertad, siendo la libertad la libre elección de los caminos de Dios, del bien, al reconocerlos como el camino correcto, mientras que el libre albedrío consiste en una libertad amoral, *i. e.*, arbitraria. Es esta la que le interesa a Dostoievski. Dostoievski no quiere enseñar el camino del bien *positivamente*, sino al contrario. Quiere enseñarnos que el camino del mal lleva a los abismos más abominables, y que acaban destruyendo a la propia libertad.

La libertad que le interesa a Dostoievski es una que no esté sujeta a lo racional, a lo provechoso o a lo cómodo. Debemos recordar que la libertad es siempre en primer momento una *libertad rebelde*. Se trata de una libertad que se enfrenta a toda la masa, una libertad oprimida, rencorosa, negadora, superior, etc. Es ante todo, siempre, una libertad *atea*. Se trata de una libertad que va en contra del bien, o más concretamente, que niega la existencia del mismo. Todo aquél que piense que el pecado es malo, y que no nos va a llevar nunca a buen puerto, tenderá a evitarlo. Aquél que explora el pecado hasta sus últimas consecuencias, lo hace porque cree que el pecado como tal no es más que un acto como cualquier otro, o lo que es lo mismo, *que no hay pecado alguno*. Si eliminamos al fundamento último de la distinción entre el bien y el mal, estos se convierten en meras cuestiones convencionales,

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 90 (cursiva original).

<sup>88</sup> *Cfr.* GUERRERO, R., *óp. Cit.*, pág. 40

culturales, históricas—en meras metáforas, recurriendo a la reveladora terminología nietzscheana—cuyo contenido no depende sino del ser humano. Y si es este el caso, yo puedo decidir actuar como quiera, si considero que es conveniente y puedo salirme con la mía. Va más allá del bien y del mal, porque no hay baremo externo que pueda indicarme qué es lo bueno y qué es lo malo al margen de mi voluntad. En esto se parece mucho a Nietzsche. Lo cierto es que tanto Dostoievski como Nietzsche, mantienen estrechamente unidos el sistema de valores morales y el cristianismo. Lo hacen, claro, con actitudes muy diferentes. Nietzsche lo niega orgullosamente, pues considera al cristianismo como un engaño artificio por una serie de voluntades débiles, mientras que Dostoievski lo niega casi trágicamente, con dolor, para explorar los infructuosos caminos de la libertad arbitraria. En cualquier caso, ambos podrían decir: “Si Dios no existe, todo está permitido”. Muchos autores han hablado de esto. En Dostoievski, toda la moral se sostiene sobre la existencia de Dios<sup>89</sup>. De modo que cuando personajes como Raskolnikov, Fiódor Pavlovich, Iván Karamazov... ponen en cuestión a Dios, se revela ante ellos un sinfín de posibilidades.

Albert Camus expone claramente esta idea. En *El Mito de Sísifo*, obra en la que expone la concepción *absurda* de la vida, explica cómo los personajes de Dostoievski, aquellos que niegan a Dios, viven, en resumidas cuentas, pregonando que la vida no tiene sentido. “La existencia humana es una perfecta absurdidad para quien no tiene fe en la inmortalidad”<sup>90</sup>. Todo es posible, en la vida no hay correcto e incorrecto, solo la voluntad de cada uno. Pero de nuevo, esta concepción es, para Dostoievski, trágica.

Cabe aquí hacer una pequeña mención a la crítica al catolicismo por parte de Dostoievski. Nuestro autor, profundamente ortodoxo y ruso, tiene motivos históricos-hermenéuticos de sobra para despreciar al catolicismo, pero ese desprecio se conjuga perfectamente con su pensamiento. Dostoievski desacredita a la Iglesia como autoridad ejecutiva. El cristianismo es una religión de la libertad, y por lo tanto, debe ser escogida libremente<sup>91</sup>. Esta exigencia de libertad en lo que a la aceptación del dogma se refiere, se enfrenta también a las guerras de religión, a la “ley antigua”, e incluso al misterio del milagro cuando este funciona como “método” autoritario. A Dostoievski no le gusta el milagro como prueba de los poderes divinos. De esta forma, la cuestión divina se convierte más en una cuestión de conocimiento empírico que de fe. Sin embargo, estos son precisamente los medios del catolicismo. En palabras de Aranguren: “El principio fundamental del catolicismo, tal y

---

<sup>89</sup> Cfr. ARANGUREN, J. L. L., 1970. *El cristianismo de Dostoievski*. Madrid: Taurus. Págs. 27 y 28.

<sup>90</sup> CAMUS, A., 1995. *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza. Pág. 139.

<sup>91</sup> Cfr. BERDIAEV, *óp. Cit.*, págs. 73-75.

como es expuesto dramáticamente en “El gran inquisidor”, no es otro sino el de que Cristo se dejó arrebatado por el Papa”<sup>92</sup>.

Volviendo a la cuestión del mal:

A Dostoyevski le atormentaba que la belleza existiera, no solo en el ideal de Madonna, sino también en el ideal de Sodoma. Sentía que en la belleza también hay un oscuro principio demoníaco. Veremos que él encontraba también ese oscuro principio nocivo en el amor a las personas. Tan profunda era en él la contemplación de la polaridad de la naturaleza humana<sup>93</sup>.

Recurriendo a esta cita de Berdiaev, pasamos a hablar de una cuestión relativamente problemática en Dostoyevski. Hemos establecido una especie de dialéctica en la introducción. Una dialéctica la cual parece implicar la necesidad del paso por el *mal* para lograr la plenitud. Los caminos de la libertad arbitraria, que revelan una renovada forma de reconciliarse con el mundo en el tercer momento, ¿pasan necesariamente por la puesta en ejercicio del mal? Diremos ya, de primeras, que no. El propio Berdiaev rechaza de manera tajante esta idea: “Sólo un esclavo o un menor de edad podría deducir de las tesis de Dostoyevski que hay que seguir el camino del mal”<sup>94</sup>. Se trata, más bien, y meramente, de una puesta en ejercicio del *nihilismo*. El “método Dostoyevski” trata de intentar reconocer, ya sea de una manera puramente teórica, a dónde nos llevan los caminos del nihilismo. De hecho, resultaría un tanto incoherente adquirir con las obras de Dostoyevski un compromiso tal como para ejercer voluntariamente el mal, pero no reconocer las consecuencias de este ejercicio que revela el mismo autor. Dostoyevski recorre estos caminos porque los experimenta él mismo (en su intensa vida aparecen repetidamente el juego, el engaño, la embriaguez y el sufrimiento). En sus personajes nos presenta estos caminos de una forma trágica, revelando lo que él en su vida ya ha descubierto: *que no llevan a ninguna parte. O más concretamente: los caminos de la libertad arbitraria destruyen la libertad*. Dostoyevski descubre que hay algo irreductible e innegable en el hombre (podemos denominarlo, si queremos, semejanza divina) que convierte a la vida inmoral, inevitablemente, en una carga. Vivir en contra del mundo acaba convirtiéndose en una carga insostenible, en una cadena atada a los pies que nos dificulta caminar hasta que nos inmoviliza. Eso es lo que quiere revelar Dostoyevski.

---

<sup>92</sup> ARANGUREN, *óp. Cit.*, pág. 45.

<sup>93</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 58.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, pág. 98.

Sin embargo, como acabamos de leer en la cita de Berdiaev: existe belleza también en el mal. La experiencia del mal, por *mala* que sea (valga la redundancia), posee caracteres positivos. Del mismo modo que el sufrimiento posee facultades poderosas: nos vuelve más fuertes, nos permite redimirnos, etc. El mal puede ser una experiencia enriquecedora, del mal podemos aprender una luz nueva: “La experiencia inmanente del mal desenmascara su nada; en esta experiencia se consume el mal y el hombre llega a la luz”<sup>95</sup>. De nuevo, esto no significa, que haya que recorrer voluntariamente los caminos del mal. Sino reconocer que forma parte, también de la naturaleza humana. Saber perdonar a quienes los recorren. Para “ascender”, *no hay que experimentar el mal, sino desenmascararlo*.

### **b. La libertad y el castigo**

Lo tradicional, lo legal, lo bien visto, son todos *trabas* para una libre voluntad. Delimitan nuestro comportamiento. Y no lo delimitan de una manera ligera y suave. No se trata siempre de un “todos hacen esto de modo que yo también lo haré”. Hay una fuerza *coactiva* que delimita nuestro comportamiento. Podemos hablar en términos de *ley* y *crimen*, pero lo cierto es que esta dualidad puede abstraerse a diferentes niveles. Cuando uno decide ir en contra de lo tradicional normalmente siente todo el peso de lo tradicional caer sobre sí. Puede ser tan simple como decidir llevar la ropa interior por fuera o hacerse un peinado absolutamente extraño. Malas miradas, pocos amigos... se trata de un castigo, con todas las de la ley (nunca mejor dicho). De este modo, cuando se transgrede una ley (estatal, moral o cultural) se comete un *crimen*, y al *criminal* se lo somete a un castigo. Esto empuja al ser humano, o bien a permanecer en la masa, o bien a enfrentarse violentamente contra ella. Pero... ¿es este el motivo por el que el hombre no comete crímenes?

La *visión superficial del mal*<sup>96</sup> nos dice que los seres humanos cumplen las leyes únicamente por miedo al castigo: o lo que es lo mismo, si no hubiese castigo, los hombres no cumplirían las leyes. Pues bien, Dostoievski se coloca rotundamente en contra de esta concepción, porque representa al ser humano como despojado de responsabilidad y libertad, simplemente arrojado a las pasiones. Su único móvil es el miedo. Tanto el mal como el bien provienen en esta concepción de factores externos. Lo que las leyes dicten. Ni los hombres son buenos ni son malos, se convierten en meros corderos guiados en una u otra dirección, sin tomar verdaderas elecciones. Dostoievski es profundamente “*anti-*

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, pág. 97.

<sup>96</sup> *Cfr. BERDIAEV, óp. Cit.*, pág. 94.

*conductista*”, se niega a pensar que el ser humano sea mero reflejo de su ambiente<sup>97</sup>. Nuestro autor piensa que el castigo, *i. e.*, el *miedo*, no es suficiente para frenar al ser humano. Nuestra libertad está por encima de él. Somos buenos o somos malos al margen de la ley y el castigo. Dostoievski siempre pensaba en la *persona*, al margen del ambiente. Podríamos tomar en consideración “factores atenuantes”, quizás, pero en último término la persona es siempre libre.

Entonces, ¿podríamos decir que Dostoievski desea eliminar el castigo, la prisión, de la sociedad? Lo cierto es que no. La cárcel no funciona como una fuerza coactiva, no debe indicarme ni tener influencia en cómo deseo vivir, pero, sin embargo, posee una función diferente y excelsa: la expiación de los pecados. “El castigo del crimen por la ley solo refleja el destino interior del criminal”<sup>98</sup>. La cárcel, la condena, son el reflejo de lo que el individuo ya siente por dentro. Todo el peso de su condición humana volviéndose contra él.

En Crimen y Castigo vemos un ejemplo perfecto, como podemos imaginar por el propio título de la obra. Raskolnikov se relaciona de una manera especial con el crimen. Teme el castigo, por supuesto. En ningún momento se dice que no sea temido. Pero este no es suficiente para impedirle hacer lo que piensa que es *lo correcto*. Decide cometer su crimen—incluso uno más de lo que tenía planeado—y regresa a su vida. Pero, no obstante, desde el momento en el que se decide a cometer el crimen, entra en una nebulosa extraña de culpabilidad. Nuestro protagonista pensaba que pertenecía a una clase superior de hombres que se encuentran por encima de las leyes morales, pero descubre que no. Es incapaz de sostenerlo.

Es verdaderamente fascinante el momento en el que decide confesar, ¡ni siquiera sabe por qué lo hace! Ya sabe que no es capaz de vivir con su crimen, tiene miedo y se siente ansioso, enfermo, paranoico. ¿Es por el miedo al castigo? Nosotros podemos imaginarnos por qué, pero él, aun no:

No creo haber cometido ningún crimen y no trato de expiarlo. ¿Por qué me han de gritar por todas partes: “¡Has cometido un crimen!”? Ahora que me he decidido a afrontar este vano deshonor [*i. e.*, a confesar] me doy cuenta de lo absurdo de mi proceder<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Esto parece ir en contra de *la masa*. Pero podemos pensar en Sartre: *vivir una vida incuestionada* es también una elección positiva.

<sup>98</sup> *Cfr.* BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 97.

<sup>99</sup> DOSTOIEVSKI, 2012, *óp. Cit.*, pág. 327.

Sin embargo, hay algo que lo empuja constantemente a hacerlo. Quizás es porque piensa que es inevitable. Tiene un enemigo, Svidrigailof, que conoce los detalles de su crimen. Hay más de un individuo que sospecha de él. Aunque sabemos que Raskolnikov podría haberse salido con la suya perfectamente.

Es cuando Raskolnikov se encuentra ya en la comisaría para confesar su crimen cuando se nos revela lo que realmente le acontece. Allí, se entera del suicidio de Svidrigailof (aquél que lo podría denunciar). Raskolnikov murmulla nervioso—justo después de enterarse—que se marcha, que había venido a ver a otra persona, y que se va, pero entonces:

Salió con paso inseguro. Tenía un poco de vértigo. Apenas podía tenerse en pie, y se veía obligado a apoyarse con la mano en la pared. Le pareció que un ordenanza que subía a la comisaría tropezó con él; que, al llegar al primer piso, oyó ladrar a un perro, y vio que una mujer le arrojaba un rodillo de pastelería mientras le gritaba para hacerle callar. Finalmente, llegó a la planta baja y salió a la calle. Entonces vio a Sonia. Estaba cerca del portal, y, pálida como una muerta, le miraba con una expresión de extravío. Raskolnikov se detuvo ante ella. Una sombra de sufrimiento y desesperación pasó por el rostro de la joven. La muchacha tenía las manos juntas, fuertemente apretadas, y en sus facciones se reflejaba la más profunda desesperación. Rodia permaneció un instante inmóvil. Luego sonrió amargamente y volvió a subir a la comisaría<sup>100</sup>.

El castigo ya habitaba en su interior. Sonia es la viva representación de su culpa. Ante su mirada, Raskolnikov descubre que no puede vivir con esa carga sobre sus hombros.

En el epílogo del libro se narra cómo nuestro protagonista, tras un año de prisión, descubre su arrepentimiento y concibe la cárcel como ya hemos dicho que la concibe Dostoievski, como una oportunidad para expiar sus pecados y regresar al mundo bajo una luz renovada, consciente de que los caminos de una libertad arbitraria, los de los “grandes hombres”, no llevan a ningún lugar.

### **c. La individuación como despersonalización**

Hemos estado viendo cómo la libertad arbitraria y el mal como caminos escogidos en contra de la masa forman parte de un proceso de individuación. Recordando la distinción entre *samost* (individuo) y *persona*, podemos concluir que el proceso de separación de la masa a través de una libertad *atea* supone también una negación de lo común con el resto (la persona): negación tanto del

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, pág. 334.

carácter *humano* en general (reconocido como la semejanza divina) como del aspecto vulgar, irreflexivo, aborregado, de la masa. La libertad arbitraria se corresponde con un proceso de diferenciación, cae del lado de la ipseidad, del enaltecimiento del carácter propio. En este sentido, podemos denominarlo una *individuación*. Se trata del descubrimiento de la condición propia, escogida, en oposición a la indistinción de los seres humanos en la masa.

No obstante, y desde hace tiempo, los autores más centrales de la filosofía y sociología contemporáneas son conscientes de que nuestra *individualidad* no se constituye de manera individual, al menos no únicamente: “Nuestras actividades estructuran —dan forma— el mundo social que nos rodea y, al mismo tiempo, son estructuradas por él”<sup>101</sup>. Dostoievski es muy consciente de esto, como demuestra a lo largo de muchas de sus obras, pero sobretudo en la preocupación por quedar bien, por queda por encima, constantemente latente en el funcionario de *Memorias del Subsuelo*. “Uno es, en definitiva, lo que los otros creen que es y ocupa el espacio que la sociedad le cede”<sup>102</sup>. Nuestra *persona* (nuestra “*máscara*”, según su raíz etimológica), se constituye en función de cómo nos ven los demás, entre otras cosas. *La ventana de Johari*<sup>103</sup> nos describe al yo como compuesto por 4 partes esenciales:

	CONOCIDO POR EL YO	NO CONOCIDO POR EL YO
CONOCIDO POR EL MUNDO	<p>ÁREA LIBRE</p> <p>Aquello que sé de mí mismo y que los demás también saben.</p>	<p>ÁREA CIEGA</p> <p>Aquello que los demás saben de mí, pero que sin embargo yo no sé de mí mismo.</p>
NO CONOCIDO POR EL MUNDO	<p>ÁREA OCULTA</p> <p>Aquello que es para mí secreto o íntimo. Lo que yo sé de mí, pero los demás no.</p>	<p>ÁREA DESCONOCIDA</p> <p>Aquello que me determina pero que permanece oculto para todos.</p>

<sup>101</sup> GIDDENS, A., 2014. *Sociología*. Madrid: Alianza. Pág. 28.

<sup>102</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 129.

<sup>103</sup> FRITZEN, S. J., 1987. *La ventana de Johari*. Cantabria: Sal Terrae. Pág. 9.

Estas 4 partes son lo que componen al *yo* de forma integral. De modo que la separación de la masa, el enfrentamiento con la sociedad como una forma de individuación, consiste al mismo tiempo en una *despersonalización*<sup>104</sup>. Alejarse del mundo no constituye a menudo una toma de posesión de uno mismo para definirse individualmente, sino, al contrario, una pérdida del yo. La “auto-realización”, el “progreso personal”, etc., dependen fundamentalmente de nuestra posición en la sociedad y nuestro modo de relacionarnos con los que nos rodean.

No obstante, existe el orgullo humano, que se encuentra especialmente exagerado en los personajes de Dostoievski, los cuales se niegan rotundamente a aceptar el pequeño espacio que el mundo ha dejado para ellos. Se enfrentan a la percepción que el mundo ha obtenido de ellos, porque ellos son protagonistas, papeles centrales legados a las sombras. Realmente no desean estar fuera de la sociedad, sino distinguirse *dentro* de ella. Quieren colocarse en su cima. Eso es algo que podemos ver perfectamente reflejado en nuestra sociedad contemporánea, capitalista, y profundamente competitiva. Todos quieren *destacar, diferenciarse*, pero no como un intento de lejanía, sino por el contrario, como un intento de superioridad. Pero, como ya hemos visto, la masa raras veces deja a nadie nadar contracorriente:

La individualidad declarada es aborrecida y castigada por el resto de la sociedad, por ello, el grueso de la sociedad decide apartarla de su vida y convertirse en persona, tomar la máscara más favorable para la comunidad y vivir feliz y pacíficamente el resto de sus días<sup>105</sup>.

De modo que mientras el ego de nuestros personajes se coloca en la cima, la visión del mundo los coloca en el fondo. La ventana está resquebrajada. Por eso, estos individuos se encuentran constantemente en una situación de *crisis*. Creen que se encuentran por encima de la masa y de la sociedad, fuera de ella, pero sin embargo, se encuentran profundamente estancados dentro, y dependen de ella para su subsistencia.

#### **d. Los antihéroes**

Según Díaz Márquez, las obras de Dostoievski están cargadas de antihéroes<sup>106</sup>. Estos antihéroes son llamados así por lo que ya hemos contado anteriormente. Los *grandes hombres* de este mundo son aquellos que cometen crímenes, que se encuentran por encima de la moral, pero sin

---

<sup>104</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 129.

<sup>105</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 174.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pág. 145

embargo, se salen con la suya. Nuestros antihéroes son los fracasados que, aun “por encima” de las leyes morales ordinarias, no son capaces de triunfar.

Pero hay quienes, a diferencia de Raskolnikov en *Crimen y Castigo*, no son siquiera capaces de llevar al acto sus libres principios. Hay quienes piensan que se encuentran por encima, pero no se rebelan sino pasivamente contra el mundo en el que viven: a través del *vicio*<sup>107</sup>. Como ya hemos visto anteriormente, la semilla de la libertad, de la no-represión, se encuentra en todos nosotros, pero la mayoría, por encontrarse bien situada en la sociedad, refrena los vientos de la libre voluntad a través de la ética y la moral. Sin embargo, los protagonistas de las obras de Dostoievski, protagonistas como Fiódor Karamazov en *Los Hermanos Karamazov*, se encuentran ya al margen de estas limitaciones. El padre de los Karamazov es un borracho y un vividor. No se refrena. Se deja guiar por sus impulsos, sean los que sean. Pues no estamos hablando tan solo del juego, de la bebida, y mucho menos de las drogas, en este caso, sino también de vicios “espirituales”: la avaricia, la ira, la pereza, sobretodo el orgullo. Los pecados capitales en general son considerados como fuertes vicios para nuestro ortodoxo autor<sup>108</sup>, aunque no es que él estuviera libre de ellos. Pero nuestros personajes son conscientes perfectamente de que son vicios, y a pesar de ello los abrazan sin tapujos, porque la *pulsión de muerte*<sup>109</sup> que los empuja es grande.

En resumidas cuentas:

[Es una] Filosofía sobre el individuo ante la sociedad y sobre el individuo ante sí mismo; y concluye, [...] mostrándonos a un hombre antiheroico, un transgresor fracasado que, en potencia, se sitúa dentro de cada uno de nosotros y que, en la medida en que llene sus vacíos existenciales con la vida superficial en un grado mayor o menor, experimentará con mayor o menor fuerza esa pulsión de muerte freudiana, esa destrucción, o incluso esa autodestrucción consentida que tomará la catalogación de *vicio*<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, pág. 147.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pág. 154.

<sup>109</sup> En términos freudianos, pues como señala Díaz Márquez, se puede realizar esta comparación: *ibid.* Pág. 176.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pág. 177.

Sin embargo, hay quienes no se resignan a una vida insignificante, indiferenciada dentro del todo de la masa. Hay quienes, buscando una realización mayor, buscando hacer algo con su mera vida, dan un paso adelante. Valientes que se atreven a poner en juego su pensamiento y a ponerse en juego a sí mismos. Pero para poder salir de una vida insignificante en la masa, hay que enfrentarse a ella. Lo hemos estado viendo más arriba, cuando hablábamos del crimen: para salir de la masa hay que convertirse en un transgresor<sup>111</sup>.

Y aquél que incumple las normas, aquél que es diferente, por lo general, se convierte en un fracasado, en alguien a quien la gente repudia. Existen casos escasos y aislados de individuos transgresores que llevaban adelante su propio principio y que fueron seguidos por la masa. Estos son los que la definieron, los que crean la ley (que se encuentran siempre fuera de la ley): el Napoleón al que admira Raskolnikov. Nuestros protagonistas se sienten, en mayor o en menor medida, de este modo. Como grandes hombres que pueden tratar al resto como meras cosas en su camino. Y por supuesto, son repudiados. En ambos casos hablamos de individuos *extraordinarios*<sup>112</sup>, en el sentido en el que se encuentran fuera de lo ordinario: no son normales. Pero dentro de lo extraordinario, tenemos lo que resulta novedoso, fascinante, admirable, etc., y tenemos lo que resulta raro, despreciable, abominable.

El camino que consiste en tratar a la masa como un opuesto, en tratar a las personas como meras cosas sin valor, lleva por lo general a una destrucción del individuo. La existencia cuestionada, reflexiva, auténtica, que busca una plenitud, se separa irremediamente de la masa, y por lo tanto, pasa casi necesariamente por los caminos del libre albedrío, y se encontrará tentada a hacer el mal, repudiar al resto y convertirse lo máximo posible en *individuo*. Pero no es necesaria esta autodestrucción. Es posible mantener el carácter *personal* en el individuo. El reconocimiento de la común dignidad humana que existe en cada individuo de la masa tanto como en mí mismo, es lo que nos permitirá abrir las puertas a una existencia reconciliada con el mundo, y que, pasando por el libre albedrío, encuentre la oportunidad para una plenitud.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, pág. 179.

<sup>112</sup> *Ibíd.* Pág. 190.

## EL TERCER MOMENTO: LA RECONCILIACIÓN<sup>113</sup>

Ya hemos tratado cómo se expone a lo largo de las obras de Dostoievski una dialéctica en el “desarrollo personal” de sus personajes. Hasta ahora hemos explicado el momento inicial: una existencia incuestionada, “aborregada”, marcada por la diversión, la ignorancia y la narcotización; y el momento antitético: el enfrentamiento con la sociedad como consecuencia de la puesta en juego de una libertad que por esencia es rebelde.

Ahora bien, recordando el principio de este trabajo, estábamos buscando una *existencia plena*, una *felicidad* en Dostoievski, más allá del mero bienestar. Esta *plenitud* no puede sino darse en la tendencia a la reconciliación con el mundo. Hemos partido de la sociedad, luego hemos roto con ella, y ahora necesitamos volver, habiendo ya roto. Es decir, reunirnos de nuevo en el mundo, pero sin ser de nuevo masa. Volver al mundo de manera libre y convencida.

¿De qué modo se da este regreso? ¿De qué modo se da esta reconciliación? En el amor fraterno a toda la humanidad. Veremos a lo largo de esta tercera parte en qué consiste y cómo se llega a este amor fraterno universal, las influencias que absorbe de la religión ortodoxa rusa, y la relación que tiene con una suerte de *destino y felicidad plenos*.

### a. Mística, energías divinas y vida cristiana

La ortodoxia rusa, como hemos ido viendo a lo largo del trabajo, es fundamental para comprender a Dostoievski. Dostoievski era un autor profundamente religioso, y aunque, como persona de gran inteligencia, tenía una idea de la religión filtrada por su propio pensamiento, era sin duda ortodoxo<sup>114</sup>, y creía en la ortodoxia rusa y en su futuro mesiánico. Todo el *orden moral* dostoievskiano descansa sobre la idea de lo divino, en la idea expuesta de que “si Dios no existe, todo

---

<sup>113</sup> Cfr. SOLOVIOV, V., 2021. *La transfiguración de la belleza. Escritos de estética* (Trad.: M. Fernández Calzado). Salamanca: Ed. Sígueme. Pág. 54. Nos dice Soloviov: “la esencia de la auténtica tarea cristiana será aquello que en el lenguaje lógico se llama *síntesis* y, en el lenguaje moral, *reconciliación*”.

<sup>114</sup> Cfr. ARANGUREN, *óp. Cit.*, pág. 37.

está permitido”<sup>115</sup>. De modo que, antes de continuar hablando sobre el modo en el que se realiza una vida plena según nuestro autor, observemos cómo lo trata, de manera muy general, la ortodoxia.

En la tradición ortodoxa, la mística tiene mucha importancia. La mística la entendemos como una práctica, una ascesis, una unión con Dios. Sin embargo, ¿es esta unión una unión esencial? ¿Es el final de este ascenso una identificación con la esencia de Dios? No, el hombre no puede convertirse en Dios, no puede igualarse con él, pero, sin embargo, sí puede acercarse a él, pues puede participar de las *energías divinas*<sup>116</sup> producidas por Dios.

Según la ortodoxia rusa, Dios está compuesto integralmente por tres cosas: su naturaleza o esencia, la unidad; la tres hipóstasis que componen la trinidad, *i. e.*, las procesiones personales; y las energías increadas, las procesiones naturales. Son estas últimas las que nos interesan ahora mismo. Manifiestan la naturaleza de Dios pero como un reflejo, sin mostrarlo nunca directamente. Son el modo por el cual la Trinidad se hace presente en el mundo, y participando de estas energías increadas de forma activa podemos asemejar nuestra naturaleza con la suya, sin identificarla nunca totalmente. La idea-voluntad de Cristo se convierte en un modelo humano, del modo que la voluntad creada y la creadora se coordinan.

La teología ortodoxa es muy *eclesiológica*<sup>117</sup>. La Iglesia es el medio por el cual puede realizarse esta unión con Dios. Pero no debemos entender Iglesia como institución, o al modo católico (como hemos mencionado, Dostoievski se enfrentaba profundamente a estas ideas). Debemos entender la Iglesia como “unidad del cuerpo de Cristo”<sup>118</sup>, quizás, acercándonos más a su sentido etimológico. Iglesia proviene del griego *ekklesia* (ἐκκλησία), que hacía referencia a la *asamblea* en la que se reunían los griegos para discutir asuntos públicos, pero fue reutilizado por San Pablo, para referirse a la comunidad de los creyentes cristianos<sup>119</sup>, es decir, en todo caso, una *reunión de personas*, una *comunidad*. Si, para Dostoievski, una realización plena se realiza en el marco de un amor fraternal

---

<sup>115</sup> Esta cita es una cita “indirecta”. No se encuentra textualmente en el texto de *Los hermanos Karamazov*, pero puede deducirse de las palabras de Iván a lo largo de la obra. Véase la conversación entre Iván y Aliosha: Dostoievski, 1969, *óp. Cit.*, págs. 328-379.

<sup>116</sup> Cfr. LOSSKY, *óp. Cit.*, pág. 55.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pág. 82.

<sup>118</sup> *Ídem.*

<sup>119</sup> [WWW.DECHILE.NET](http://WWW.DECHILE.NET), 2021. *Etimología de IGLESIA*. Extraído de <http://etimologias.dechile.net/?iglesia> el 07/06/2021.

a la humanidad, tiene sentido su visión mesiánica de la ortodoxia rusa: la humanidad convertida en comunidad fraternal, el Estado elevado a Iglesia, como también nos dice Berdiaev<sup>120</sup>.

Según la ortodoxia, el Espíritu Santo no desaparece nunca del hombre, aunque la Gracia esté inactiva<sup>121</sup>. Esto guarda mucha similitud con nuestro autor, por supuesto, que descubre que por muy bajo que caiga el alma humana, “en la oscuridad, brilla la luz”<sup>122</sup>. Nuestra conexión con la Gracia, según Lossky nos cuenta, se trata de un ascenso hacia Cristo, pues es la hipóstasis humanizada de Dios. Esto significa que la conexión con la Gracia, la participación en las energías divinas, depende de en qué medida llevamos una *vida cristiana*. A través de las buenas acciones, el abandono de las pasiones del mundo, mediante un gran esfuerzo, una vigilancia del espíritu a la que se denomina *velada*, mantenerse despierto, sobrio, etc., podemos acercarnos al ideal divino. Pero sobre todo, se trata de llegar en último término a experimentar el *amor divino*<sup>123</sup>, *i. e.*, el amor al prójimo. A través de esta práctica ascética, obtenemos un dominio cada vez mayor sobre las voliciones y lo inconsciente, y una unión cada vez más fuerte con Dios, una unión que *no* es natural y orgánica, sino fruto de una *resolución*, una escucha atenta del Espíritu Santo y, ante todo, *libre*.

#### **b. Amor a la humanidad**

Pues bien, recordemos en qué punto nos encontramos. El individuo rompe con la masa “intelectualmente”. Por una u otra cosa se desconecta del pensamiento impropio y despersonificado y comienza a pensar por sí mismo, de manera libre. Esto levanta una fuerza opuesta en la masa, una resistencia para el individuo, se vuelve contrario a ella. En este momento tenemos, como vimos, dos opciones. El individuo, o bien se convierte en un marginado, en un idiota, etc., como pasa con el funcionario, o bien, consciente de la necesidad de formar parte de la sociedad, el individuo se convierte en un nihilista, cínico, que trata al resto de manera utilitarista-racionalista, como medio para los fines propios, como haría un Iván Karamazov. En cualquier caso la relación con el otro se convierte en una presión, en una coacción, ya no es natural. Esto se nota especialmente en *Memorias del Subsuelo*, donde el protagonista trata de medir cada paso y cada palabra forzosamente.

---

<sup>120</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 170.

<sup>121</sup> *Cfr.* LOSSKY, *óp. Cit.*, pág. 133.

<sup>122</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 246

<sup>123</sup> *Cfr.* LOSSKY, *óp. Cit.*, pág. 159.

Sin embargo, existe una forma diferente de relacionarse con el mundo, una forma que se escoge libremente, pero que no trata al otro como un medio, esto es: *una sociabilización reflexiva*<sup>124</sup>. Este modo de relacionarse con el otro, tiene su forma ejemplar en el *enamoramiento*. El enamoramiento me permite reconocer en el otro una parte de mí mismo. La admisión del otro como parte de mí mismo, lo coloca en un estado de igualdad respecto a mí. La alteridad se coloca a la misma altura. Y esto me impide abusar del otro.

Raskolnikov, en *Crimen y Castigo*, intenta romper definitivamente con el mundo. Comete el acto radical de matar a la vieja. Piensa que puede vivir con eso, según su *teoría del éxito*<sup>125</sup>, pero, sin embargo, es incapaz. “El que intenta actuar como un superhombre, y falla, se convierte instantáneamente en el criminal”<sup>126</sup>. Se inunda en una nube de mentiras. Si fuese un gran hombre, o un superhombre de los de Nietzsche, debería poder aguantar perfectamente esa presión, debería poder concebir a todos como un medio y entender la mentira no más que como un desafío intelectual. Sin embargo, un enorme peso espiritual cae sobre sus hombros y se hace más severo con cada paso en falso. Esto es porque no puede romper definitivamente con la sociedad. No puede separarse de ella, desconectarse del mundo, ni cosificarlo completamente, porque en su alma queda siempre un reducto, un atisbo, una chispa de la gloria, el *Espíritu Santo*, que como vimos en el apartado anterior, no puede borrarse del alma humana. La semejanza con Dios no puede superarse. Soloviov expone perfectamente lo que ocurre en *Crimen y Castigo*:

Su protagonista principal [Raskolnikov] es un representante de aquel punto de vista que considera que un hombre fuerte es su propio dueño y que todo le está permitido. En nombre de su propia superioridad, considera que puede cometer un asesinato y lo comete realmente. Pero aquello que consideraba simplemente como la transgresión de una ley sin sentido, un

---

<sup>124</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, 193

<sup>125</sup> *Ibid.*, 136. La teoría del éxito de Raskolnikov es la que dice que los grandes hombres de la humanidad lo son por haberse colocado al margen de las leyes y por llevar a cabo su grandiosa voluntad. Al colocarse fuera de las convenciones, fueron ejemplos a seguir y crearon nuevas convenciones. Lo único que diferencia, en este caso, al héroe del criminal, es el éxito de su propuesta. Tanto Napoleón como Raskolnikov fueron asesinos. Pero sólo al fracasado Raskolnikov se lo condena por ese crimen. Mientras que Napoleón pasó a ser uno de los grandes de la historia.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pág. 201.

desafío a los prejuicios sociales, se convierte de repente en algo mucho más grande para su conciencia: un pecado, la violación de una ley moral interna<sup>127</sup>.

Cuando Raskolnikov ve a Sonia, saliendo de la comisaría, se da cuenta perfectamente de ello. Pocos son capaces de convertirse en un Napoleón, de cosificar el mundo y colocar la voluntad propia por encima de todo lo demás. Personalmente, creo que tampoco es deseable ser uno de ellos. El mundo no es para los héroes.

Existe, no obstante, una síntesis: tras experimentar los sufrimientos que provienen de la masa y del individuo, lo infructuoso de ambos, el vacío existencial que conllevan, uno se pregunta si existe una alternativa. Una alternativa que nos permita vivir felizmente sin tener que vivir una vida distraída e ignorante. Como ya hemos dicho, sí, el amor. El amor es una síntesis entre la existencia *libre* y la existencia *social*. Es el primer paso hacia una existencia *plena*.

Raskolnikov *resucita* cuando se enamora de Sonia<sup>128</sup>. Todo el individualismo egoísta de su postura se diluye en la dirección de ella. Toda la fuerza que han dirigido en direcciones opuestas la masa y el individuo aquí se dan del revés. El amor empuja a los individuos a acercarse. Rompe con la barrera de lo que los constituye. En el enamoramiento, uno no se siente completo sin el otro<sup>129</sup>. El otro, mi media naranja, es tan solo media naranja, como yo. La naranja entera está en la unión entre el yo y la alteridad. No existe plenitud alguna en la soledad del individuo. Sin embargo, esto se da tan solo entre dos individuos concretos. Dostoievski no puede basar un sentimiento de plenitud humano en la experiencia individual de dos individuos<sup>130</sup>. Pero gracias a esta experiencia del enamoramiento es capaz de concebir un sentimiento de amor a la humanidad. Pues bien, ese símbolo, esa capacidad, abstraída y aplicada a toda la humanidad, es la esencia de la existencia verdadera. Un amor, una reconciliación con el pueblo, realizado desde la libertad del individuo.

La mayoría de la gente nunca realiza su libertad. Nunca sale de la masa. Nunca se cuestiona su pensamiento prejuicioso porque no lo necesita, porque no tienen ninguna de esas circunstancias especiales que te empujan a la soledad del individuo libre. Y luego, muchos de quienes sí lo hacen, nunca salen de ahí. Conviven en el mundo de una manera siempre insatisfecha, dentro de la masa, pero sin pertenecer a ella. Pero la experiencia del amor concibe permite al *yo* concebir la experiencia

---

<sup>127</sup> SOLOVIOV, *óp. Cit.*, pág. 34.

<sup>128</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 223.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, pág. 226.

<sup>130</sup> *Ídem.*

de un *nosotros*<sup>131</sup>. Lo que Dostoievski quiere, lo que contempla su visión mesiánica para Rusia, es que ese *nosotros* acoja a toda la humanidad. Conseguir ver la humanidad como un nosotros. “Si queremos entender en una única palabra el ideal global al que llegó Dostoievski, esa palabra no es pueblo, sino Iglesia”<sup>132</sup>. Así es como entiende el mundo Aliosha Karamazov, así es como quiere entender el mundo Dostoievski. “[Ser un auténtico ruso] tal vez solo signifique llegar a ser hermano de todos los hombres, un *Hombre-pleno*”<sup>133</sup>. Este amor global, del que en teoría participaría toda la humanidad, sería utópico. Sería el mundo convertido en Iglesia, un amor fraternal que preocupe a todos los seres humanos. Según esta concepción, el hombre pleno, absolutamente libre, lograría siempre llevar a cabo su voluntad, que sería “siempre beneficiosa para los demás”<sup>134</sup>.

Dostoievski eleva a todo al nivel moral de la Iglesia entendida como una hermandad espiritual que, aunque conserve la desigualdad externa de la posición social, exige la espiritualización de todo el sistema estatal y la estructura social gracias a la encarnación en ellos de la verdad y la vida en Cristo<sup>135</sup>.

Berdiaev también está de acuerdo, “En Cristo es donde se reconcilian la libertad humana y la armonía divina”<sup>136</sup>: esto es, en la Iglesia como comunidad espiritual. Si todos viviésemos de esta forma, toda institución y todo acto humano pasarían por el reconocimiento de la profundidad espiritual de cada individuo. En todo existiría un compromiso con la libertad<sup>137</sup>, el amor y una unión fraternal con el resto de seres humanos. Pero, ¿tiene sentido buscar este ideal tan alto y, digámoslo ya, difícil?:

Solo hay una garantía: la infinitud del alma humana, que no permite al ser humano detenerse y encontrar sosiego en algo particular, insignificante e incompleto, sino que lo obliga a buscar y alcanzar una vida panhumana plena, una obra universal [...] De entre todas las religiones, solo el cristianismo pone junto a un Dios perfecto a un ser humano perfecto<sup>138</sup>.

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, pág. 235.

<sup>132</sup> SOLOVIOV, *óp. Cit.*, pág. 36

<sup>133</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 197. Tengamos en cuenta lo que para Dostoievski significa ser ruso. Pensaba que Rusia tenía que dar ejemplo: su ideal de ruso es su ideal de hombre.

<sup>134</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, pág. 238.

<sup>135</sup> SOLOVIOV, *óp. Cit.*, pág. 36

<sup>136</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 170.

<sup>137</sup> Recordemos lo que pensaba Dostoievski de la coacción y el “hormiguero social”.

<sup>138</sup> SOLOVIOV, *óp. Cit.*, pág. 43.

Tiene sentido, desde luego, para nosotros, buscar este ideal. Sin embargo, como hemos expuesto en apartados anteriores, esta tarea es utópica y prácticamente imposible. En todo ser humano existe cierta pulsión de muerte, cierto lado oscuro, cierta tendencia hacia el mal. Y si no, partiendo de que la mayoría de la gente se encuentra cómoda en la masa, sumado al hecho de que este amor global no puede alcanzarse sino de forma libre, ya nos coloca en una tesitura que hace a esta situación una posibilidad tan remota que podemos catalogarla como imposible.

No obstante, el hombre puede alcanzar una vida plena por este medio, declara Díaz Márquez, en el eterno fracaso en la aspiración a este ideal<sup>139</sup>. La vida plena no se trata de un logro puntual, una meta, sino de un camino constante, que no termina. Hay que seguir intentándolo, hay que colocarse en la búsqueda de la verdad, en el camino de Cristo, en la consecución de este amor a la humanidad. Hay que poner en práctica el amor libre a la humanidad, aun cuando se fracase una y otra vez.

---

<sup>139</sup> DÍAZ MÁRQUEZ, *óp. Cit.*, págs. 238-239.

## CONCLUSIÓN

Dostoievski nos ha enseñado mucho, nos ha revelado muchas cosas y nosotros hemos recibido su herencia espiritual, pero no es un maestro de vida en el sentido estricto de la palabra. No se puede seguir el camino de Dostoievski, no se puede vivir según Dostoievski<sup>140</sup>.

Esto es lo que nos dice Berdiaev en una de las últimas páginas de su libro. No se puede vivir según Dostoievski. Dice que existe en Dostoievski siempre el peligro de quedar hechizado por la propia perdición, que no se puede invocar la tragedia como camino de vida.

Quizás tiene razón. Llevar a cabo universalmente la dialéctica dostoievskiana no pasaría por la prueba del imperativo categórico kantiano. Pero esto no quiere decir que Dostoievski no proponga indicaciones de por dónde anda el sentido de la vida plena. Según hemos dejado explicitado en el último apartado, podemos ver como varios autores sostienen que sí que existe una vida plena en Dostoievski. Existe un ideal de comunidad humana, representado por la Iglesia y el ejemplo de Cristo. Hay que entenderlos, por supuesto, según las ideas ortodoxas y las visiones de nuestro propio autor. Pero existe el ideal de una comunidad fraternal y universal para el ser humano. Y en la puesta en práctica de un amor a toda la humanidad, el amor al prójimo<sup>141</sup>, y la búsqueda constante de este ideal para la humanidad, encontramos un camino para la existencia plena.

Además, ya hemos dicho que no es necesario pasar por la experiencia del mal en la propia carne. Y en cualquier caso, podríamos decir que al menos, para aquellos que han pasado ya por la experiencia del mal, que somos prácticamente todos los seres humanos adultos, existe una oportunidad para la redención, reconciliación y plenitud.

*A partir de entonces empezó una nueva vida, una historia de progresiva renovación, de lenta regeneración, de paso de un mundo caduco a uno nuevo, de introducción a realidades de la vida desconocidas hasta entonces por ellos. Esta historia podría constituir el tema de otra narración, pero la actual ha llegado a su fin<sup>142</sup>.*

---

<sup>140</sup> BERDIAEV, *óp. Cit.*, pág. 244.

<sup>141</sup> Todos somos prójimos en nuestra semejanza con Dios.

<sup>142</sup> DOSTOIEVSKI, 2012, *óp. Cit.*, pág. 344 [final].

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Obras completas de Dostoievski:**

DOSTOIEVSKI, F. M., 1932. *El sueño de un hombre ridículo y otras novelas*. Madrid: La Nave.

DOSTOIEVSKI, F. M., 1969. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Círculo de Lectores.

DOSTOIEVSKI, F. M., 2012. *Crimen y Castigo*. Barcelona: Brontes.

DOSTOIEVSKI, F. M., 2015. *El idiota*. Barcelona: Penguin clásicos.

DOSTOIEVSKI, F. M., 2019. *Memorias del Subsuelo*. Madrid: Cátedra.

DOSTOIEVSKI, F. M., s. f. *La confesion de Stavroguine* (Vol. II). Les Possédés.

### **Sobre la filosofía de Dostoievski:**

ARANGUREN, J. L. L., 1970. *El cristianismo de Dostoievski*. Madrid: Taurus.

BERDIAEV, N., 2008. *El espíritu de Dostoyevski* (Trad.: O. Trankova). Granada: Nuevo Inicio.

DÍAZ MÁRQUEZ, M., 2011. *Fiódor Mijáilovich Dostoievski: existencia, sociedad y verdad*. Sevilla: [Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla].

FÖLDÉNYI, L. F., 2003. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

LAUTH, R., 2014. *"He visto la verdad". La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática*. Sevilla: Thémata.

### **Otras obras citadas:**

CAMUS, A., 1995. *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.

EVDOKIMOFF, P., 1942. *Dostoïevski et le problème du mal*.

FRITZEN, S. J., 1987. *La ventana de Johari*. Cantabria: Sal Terrae.

GIDDENS, A., 2014: *Sociología*. Madrid: Alianza.

GUERRERO, R., 2002. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal.

HEIDEGGER, M., 1997. *Ser y Tiempo* (Trad.: J. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HUXLEY, A., 2009. *Un mundo feliz*. Barcelona: DeBolsillo.

KOLAKOWSKI, L., 1990. *La presencia del mito*. Madrid: Cátedra.

LOSSKY, V., 2009. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder.

LUBAC, H., 1967. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Epesa.

MARX, K., 2005. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. En WIKIPEDIA, *Opio del pueblo*, consultado el 15 de abril de 2021, en [https://es.wikipedia.org/wiki/Opio\\_del\\_pueblo#cite\\_note-5](https://es.wikipedia.org/wiki/Opio_del_pueblo#cite_note-5)

NIETZSCHE, F., 1873. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Simón Rojo Hernández. En <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>

PASCAL, B., 1670. *Pensamientos* (Trad.: Carlos Pujol). ePubLibre. Recuperado de <http://libgen.rs/book/index.php?md5=E295E39654A1C87D475CAFADED10C654> el 31 de abril de 2021.

SCHÖKEL, L. A. y MATEOS, J., 1975. *Nueva Biblia Española*. Ediciones Cristiandad.

SOLOVIOV, V., 2021. *La transfiguración de la belleza. Escritos de estética* (Trad.: M. Fernández Calzado). Salamanca: Ed. Sígueme.

TILLICH, P., 1970. *La dimensión perdida: indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

UNAMUNO, M. d., 2013. *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza.

[WWW.DECHILE.NET](http://www.dechile.net), 2021. *Etimología de IGLESIA*. Extraído de <http://etimologias.dechile.net/?iglesia> el 07/06/2021.