

## DOSTOIEVSKI Y LA CRISIS DE NUESTRO TIEMPO

**E**L profesor Bollnow (Maguncia) ha dado una conferencia sobre existencialismo en un ciclo organizado por la Sociedad Filosófica de Graz a finales de 1950. Entre los grandes pensadores europeos que, con anterioridad al existencialismo actual, se han planteado, desde el punto de vista existencialista, el problema de «ser hombre», ha mencionado a Dostoievski.

Y con razón.

Porque, a fin de cuentas, Dostoievski no ha hecho, en esencia, otra cosa que plantearse continuamente la siguiente cuestión: *¿Qué es el hombre, qué puede el hombre, el hombre carente de supuestos, extramuros de sus supuestos civilizadores, sociales, históricos y de otros límites semejantes? ¿Qué es el hombre en un «paisaje de mundo virgen»* —por emplear un concepto de Stefan Zweig—, el hombre más allá de las últimas empalizadas fronterizas?

Dostoievski ha avanzado, partiendo de los problemas existenciales —por ejemplo, peculiaridades biológicas rusas, problemas de la crisis moral y espiritual de la intelectualidad rusa, etc.—, ideológicamente, hasta los problemas del ser, como lo atestiguan sus cartas y las disquisiciones contenidas en sus obras. Y con ello ha afrontado la cuestión del sentido metafísico de la vida humana, los *problemas hombre y Dios*, actitudes de fe religiosa y de escepticismo, libre albedrío humano, significación metafísica del dolor; ha penetrado en los conceptos *vida y ser, vida y pensamiento, tiempo y eternidad*, hasta llegar a los linderos mismos de la existencia: *muerte y caducidad, nada*.

Pero no es el análisis de la concepción del mundo de Dostoievski el que ha de ocuparnos aquí; trátase más bien de señalar que Dostoievski ha previsto, con intuición profética, problemas esenciales y existenciales de nuestro ser espiritual, moral y social de hoy,

prediciendo todos sus efectos sobre el hombre y la configuración de la sociedad humana. Ha columbrado, con más de medio siglo de antelación, los fenómenos de crisis que se han apoderado del hombre, de la sociedad y de la cultura actuales. Fenómenos de crisis que hasta los últimos decenios —especialmente hasta los últimos treinta años— no se han manifestado con toda su virulencia y que hoy en día se nos presentan con la fuerza de su desnudez.

Hoy ya no hay duda —lo confirman la *élite pensante de Europa* y del mundo y el torrente de bibliografía sobre el genial novelista ruso—: Dostoievski no es sólo el escritor más representativo de la Europa post-romántica del XIX, sino además pertenece a las figuras claves de la época contemporánea. Porque en sus personajes principales ha pintado y analizado minuciosamente los movimientos espirituales de los siglos XIX y XX: el intelectualismo racionalista, el irracionalismo, el nihilismo, el ateísmo, las nuevas religiones sociales —socialismo y liberalismo—, con todas las consecuencias anímico-morales que han producido sobre el espíritu del hombre.

Dostoievski ha superado, como ya señaló acertadamente el filósofo Alois Dempf, tanto al burgués Hegel como al proletario Fournier, para desembocar, como más adelante Nietzsche, en el individualismo solipsista. Sin embargo, ha dado un paso más, llegando a positivas soluciones de triunfo sobre el nihilismo. No piensa ya de forma racionalista, como Marx, Spencer, Comte y Tolstoi, ni de modo esteticista como Burckhardt y Nietzsche, sino profesa una ideología metafísico-religiosa, apocalíptica, con enteriza plenitud de una personalidad pensante, volitiva, sensible y también doliente.

\* \* \*

Quizá comprendamos mejor lo que significa Dostoievski en la historia espiritual de los siglos XIX y XX y lo que representa para la situación espiritual de la hora presente y sus problemas fundamentales, si trazamos un breve esquema del desarrollo y la génesis de la valoración y del influjo de Dostoievski tanto en Rusia como en Europa:

Si partimos del concepto de comprensión en Dilthey («Comprender es auto-representación de la vida en nosotros mismos») y consideramos el acto de comprender como un acto de afinidad anímico-espiritual; si tomamos el concepto de vida del fisiólogo inglés

Haldane: «Vivir es una coordinación activa»; si trasladamos el concepto de Uexküll sobre la selección activa del contorno al campo del espíritu, veremos que los distintos grados del interés por Dostoievski y de sus efectos, con sus ocasionales desplazamientos del centro de gravedad (bien hacia lo humanitario-social-ético, bien hacia lo psicológico y pato-psicológico, bien hacia lo religioso-metafísico), ofrecen valiosos puntos de vista para nuestro tema.

Igual que la investigación sobre Goethe ha acuñado, al estudiar la influencia de Goethe en el mundo, el término «madurez goetheana» —del mismo modo que se habla en otros sectores del arte de la madurez beethoveniana o de la madurez de Miguel Angel—, podemos hablar nosotros de la madurez de Dostoievski, aunque menos en un sentido estético que en un sentido psico-ético, de concepción del mundo; y en ocasiones también puede hablarse de una *precurción* dostoievskiana.

Consideremos algunos hechos.

Dostoievski es hijo de una época de transición; la actitud espiritual romántico-idealista —hacia 1840— se ve sometida en Rusia, en los decenios siguientes, a una crítica radical, merced a los representantes de Feuerbach, Strauss, etc., que enfocan los problemas con un criterio nuevo, realista, de crítica social, en parte consecuencia del liberalismo, en parte del socialismo (es la llamada *dirección naturalista acusadora* —Belinski, Hercen, etc.—); entonces se produjo el cambio de opinión en la intelectualidad rusa, de la que se adueñó la fe positivista en el progreso y en la ciencia, dominante durante el resto del siglo XIX; toda esta posición espiritual pasará a los tipos nihilistas dostoievskianos de *Crimen y castigo*, *El idiota*, *Los endemoniados*, *Los hermanos Karamazov*, penetrando hasta los más recónditos recovecos del alma con todas sus consecuencias; todo este mundo será sometido por Dostoievski a un análisis vidente y a una crítica sagaz. Todo ello reflejará, como lo confirman los fenómenos de la evolución de los últimos lustros del XIX y primeros del XX, un análisis certero de la fe racionalista-positivista europea en el progreso, de sus religiones redentoras sociales y secularizadas —liberalismo y socialismo—, de la fe en la omnipotencia de la ciencia y del humanismo ateo y anticristiano.

Mientras la novela primeriza de Dostoievski —*Pobre gente*, 1845— fué recibida por la crítica radical con el máximo entusiasmo, como la realización literaria de estas nuevas tendencias socia-

les y acusadoras, las novelas psicológicas siguientes no fueron comprendidas en su verdadero alcance y sí, en cambio, calificadas por el portavoz de la crítica de «estupidez neurasténica». Aunque es cierto que a *Crimen y castigo* se le dispensó excelente acogida (1866), las obras maduras escritas en Alemania —*El idiota* y *Los endemoniados*—, que representan la ruptura con los nihilistas (es decir, con los liberales), fueron violentamente rechazadas por la crítica que se llamaba «progresista».

Ya en este hecho podemos advertir el error de Belinski y de toda la crítica liberal del 60, que admiraba en Dostoievski solamente al moralizador social, sin conocer en él al representante de lo específicamente anímico-espiritual. No vieron lo absolutamente nuevo en él: su psicoanálisis, su penetración en los problemas, su examen perspicaz de todas las facetas, incluso las irracionales, de la existencia humana. No percibieron siquiera el tema fundamental de Dostoievski, que empezó a madurar en él durante el último período de su estancia en Alemania y que cristalizó definitivamente en su época de creación más fecunda en Rusia, donde adquirió su forma final: la inquietud espiritual, la lucha del hombre contra Dios y por Dios, el tema, a fin de cuentas, del ateísmo y de la fe.

Precisamente por estos temas, igual que por su estilo peculiar de la tragedia novelística polifónica, Dostoievski se destaca, como un solitario, entre el grupo de los grandes realistas rusos de su época (Turgueniev, Tolstoi), así como entre el de los grandes realistas europeos (Balzac, Flaubert, Goncourt, Dickens, etc.). André Gide, que ha estudiado mucho y muy a fondo a Dostoievski, observó lo que sigue: Mientras la novela occidental europea trata de las relaciones sentimentales e intelectuales entre hombre y hombre, Dostoievski trata de las relaciones del individuo hacia sí mismo, o sea de su relación con Dios.

Aunque Dostoievski gozaba hacia el año 70 de tanta estimación en Rusia, por su actividad literaria, que se le llamaba «la conciencia de Rusia», como después a León Tolstoi, los epígonos del 80 (Korolenko, Uspenski, Chejov) no siguen a Dostoievski, sino a Turgueniev y a Tolstoi.

Fueron los neo-románticos, simbolistas y místicos del siglo xx (Merejkovski y otros), los que se sintieron más hondamente ligados a Dostoievski, penetrando lo irracional y lo religioso-metafísico de su obra. Además, por la misma época empezó a orientarse la historia literaria especialmente hacia el análisis de su concep-

ción del mundo. Pero entonces los dos pensadores más importantes que Rusia ha ofrecido a Europa en el siglo XX —Berdiaieff y sobre todo el joven amigo de Dostoievski, Soloviev—, volvieron a realzar una neo-ortodoxia de tipo religioso-filosófico, que, según Berdiaieff, se debe esencialmente a Dostoievski. Esta neo-ortodoxia forma parte, con el renacimiento de Kierkegaard y el neo-tomismo, de la tríada de corrientes filosóficas cristianas de nuestro tiempo. Aparte de esto, los emigrados rusos (Karsavin, Stepun, Frank, Chestov) descubrieron en esta época a su *Dostoievski*, e introdujeron su propia concepción del mundo en la interpretación de Dostoievski.

No es extraño que la crítica soviética de los últimos años, a pesar de su pretendida incorporación chauvinista de todo lo precedente al nuevo orden, se muestre ajena y aun opuesta a las metas señaladas por Dostoievski (véase, por ejemplo, la polémica en la *Literaturnaja Gazeta* [24-XII-1947] de Moscú). Esto es tanto más significativo cuanto que nadie en el mundo ha dedicado una crítica tan profética al nuevo sistema de la conducción de hombres y de sus consecuencias —la total esclavitud humana— como Dostoievski en *Los endemoniados* y en *La leyenda del inquisidor general*. Léase el discurso de Chigaliev en *Los endemoniados* sobre el orden social del futuro, el paraíso terrenal del porvenir, cuando se explica, a base de las premisas naturales y que permiten un razonamiento completamente lógico, lo que sigue: «Nueve décimas partes de la Humanidad deben ser privadas de la voluntad y convertidas, mediante la educación conveniente, en rebaños»; interrumpe uno de los interlocutores: «Yo, en cambio, a esas nueve décimas partes, en lugar de conducir las al paraíso, las haría reventar, si es que no sirven para otra cosa, y dejaría sólo una mínima parte de gente culta, que pudiera vivir cómodamente de acuerdo con los principios científicos»; a esto objeta Liputin lo que sigue: «Es igual de difícil decapitar a cien millones que transformar el mundo a fuerza de propaganda, o quizá más difícil, sobre todo en Rusia.» Huelga todo comentario.

\* \* \*

Y ahora la cuestión siguiente: ¿Cómo reaccionó el mundo intelectual de Occidente, especialmente Alemania, Inglaterra y Francia, frente al fenómeno *Dostoievski*?

### Empecemos por Alemania.

No se prestó atención a la obra juvenil *Pobre gente*, que fué pronto traducida al alemán. Lo mismo puede decirse de la que apareció hacia el 60 —*La casa de los muertos*— y luego de *Crimen y castigo*. Hasta el naturalismo de fines de siglo no empezó a estimarse a Dostoievski, Tolstoi, Zola; pero el interés cifrábase sobre todo en la descripción social del ambiente: Dostoievski, el Homero de los estudiantes famélicos, de las prostitutas nobles, de los borrachos desesperados, el abogado de los humillados y ofendidos; sin embargo, se les escapaba el Dostoievski más profundo, el de *El idiota* y *Los hermanos Karamazov*, porque para su concepción del mundo naturalista, que negaba lo metafísico y lo religioso, el auténtico Dostoievski no merecía atención. Algo semejante cabe decir de los naturalismos inglés y francés.

Después de la catástrofe de la primera guerra mundial, aniquiladas política y económicamente las potencias centrales, enfermas en cuerpo y alma, Dostoievski se convirtió en el hombre del día. Arturo Luther, el excelente conocedor de la literatura rusa, consignaba en su *Breviario de Dostoievski* (aparecido en 1946): «Como a sus héroes [de Dostoievski], también a nosotros empezó a angustiarnos nuestra semejanza con Dios.» Ninguno —lo hemos visto ahora— había representado el terror del hombre, que se gloria de ser Dios y se ve, de repente, reducido a su mezquina humanidad, de una manera tan conmovedora como él. No es la crítica de situaciones sociales, destacada por el naturalismo, sino la revelación de lo irracional como fundamento de la vida del mundo y del hombre, lo que más nos cautivaba; era la «visión del caos», como se titulaba uno de tantos libros que entonces se escribieron sobre Dostoievski (Hermann Hesse). Recordemos tan sólo las opiniones de Natorp, Nötzel, Stefan Zweig, Thomas Mann, Gerhard Hauptmann.

Vemos que es toda la *élite* intelectual la que se ocupa ahora de Dostoievski, del «talento cruel» que penetra y se sumerge sin piedad hasta los últimos rincones del alma humana y de su existencia espiritual. Se reconoció entonces en las obras de Dostoievski, junto a la certeza psicológica (Thomas Mann: «Dostoievski es el primer psicólogo de la literatura mundial») en los retratos humanos en cada estadio (embriaguez, erotismo, epilepsia, estados oníricos, alucinaciones, demencia, el pecado en cada una de sus manifestaciones), la problemática religiosa profunda de toda su obra, la

infinita plenitud de la vida anímico-espiritual de la filiación divina (Sosima, Aliocha).

Dostoievski había sido plenamente descubierto, como psicólogo, por el mundo intelectual burgués alemán y de Occidente, aunque su genial caracterología de la perversidad no fué estudiada monográficamente hasta después de la segunda guerra mundial (1946) por Alois Dempf. Freud tuvo que apelar al testimonio de Dostoievski para sus teorías de los complejos reprimidos y otras del psicoanálisis. Así se explica, por ejemplo, el complejo de los Karamazov, derivado del problema del asesinato del padre. Sin embargo, Freud, como positivista, no llegó a comprender todo el problema, ya que en los personajes de Dostoievski no se trataba sólo de perturbaciones psicógenas o psicológicas, sino de trastornos de la unidad vital de la personalidad, de la salvación de toda la personalidad, en la que los impulsos —la *libido*— sólo son una parte del amor verdadero (amor a Dios y amor al prójimo). ¡Cómo se queja Dimitri Karamazov, la personificación del impulso erótico humano, de la belleza! «La belleza es algo terrible. Terrible por indeterminada, indeterminada porque Dios sólo nos brinda enigmas... Demasiados enigmas oprimen al hombre en la tierra. ¡Resuélvelos como puedas y sal del agua sin mojarte! ¡Belleza! No soporto que un hombre de elevada espiritualidad y corazón empiece con el ideal de la Virgen y acabe en el ideal de Sodoma. Más espantoso es aún que, con el ideal de Sodoma en el corazón, no se niegue el ideal de la Virgen, con el corazón inflamado por él como en los días de la inocente adolescencia. No, el hombre es demasiado amplio; yo lo estrecharía más... Lo que parece vergonzoso al entendimiento, al corazón se le antoja belleza. ¿Es que hay belleza en Sodoma? Precisamente en Sodoma es donde existe para la mayoría de los humanos... Es horrible que la belleza no sea sólo algo terrible, sino también misterioso. El demonio lucha con Dios, y el campo de batalla es el alma de los hombres.»

Hasta aquí la valoración de Dostoievski en Alemania.

\* \* \*

Mucho después encontró la Francia espiritual el camino que conducía al más profundo y más auténtico Dostoievski, y precisamente no hace mucho tiempo, gracias a Trojat y Henri de Lubac.

Vogüë que, con su libro sobre la novela rusa (1886), abrió a los

franceses el ámbito de las nuevas letras en Rusia, seguía viendo en *Crimen y castigo* la cima de la obra de Dostoievski, mientras calificaba *Los hermanos Karamazov* de «historia interminable», llena de «nieblas sombrías, extravagancias imperdonables», llegando a considerarla como la obra más floja y más pesada de Dostoievski. También en Francia se vió únicamente, durante mucho tiempo, al escritor de la «vaga religión del sufrimiento» con sus matices humanitarios, y pasan muchos años antes de que se reconozca al psicólogo, al analítico de la personalidad hendida. Es significativo para la condición intelectual de Francia el que, posteriormente, sólo se editaran versiones adaptadas y abreviadas de las obras (por ejemplo, la de *Los hermanos Karamazov*, de Malpérine-Kaminski, 1930), en las cuales se prescindía de explayaciones, monólogos, diálogos, etc. Es decir, no se percibió que precisamente estos fragmentos suprimidos constituían el nervio vital de la obra espiritual de Dostoievski. Por otra parte, todas las consecuencias críticas, derivadas de estas versiones abreviadas y adaptadas, eran falsas.

No obstante, todas las personalidades literarias de alguna importancia, tanto en Francia como en Inglaterra, España, América, etc., igual los realistas que los escritores «fin-de-siècle» (Paul Bourget, Leconte de Lisle, Dubamel, Marcel Proust, Lawrence, Oscar Wilde, Huxley, Unamuno, Pío Baroja, etc.), se nutrieron espiritual y estéticamente de Dostoievski. El crítico inglés Maurice Barring hubo de constatar que ningún otro, ni siquiera Shakespeare, había revelado de un modo tan penetrante los altibajos del alma humana como Dostoievski, «el más grande psicólogo»: todo ello nos prueba la fuerza magnética irradiada por el dostoievskismo en el área del cosmos espiritual-artístico.

Aunque entre los autores citados predomina la afición crítico-literaria y literario-estética, una persona como Gide tenía perfecta conciencia de la significación y grandeza históricas de Dostoievski; más aún después de publicarse la obra de Henri de Lubac *Le drame de l'humanisme athée* —una vez terminada la segunda guerra mundial—, y en la que se reconoce que la gran significación de Dostoievski residía en el hecho de haber desvelado el espíritu puro, la profundidad espiritual del ser; pero al mismo tiempo no ha dejado desamparado al hombre frente a sus abismos, sino que le ofrecía una nueva dimensión, prefigurando así en cierto modo una nueva posibilidad humana, ya realizada por él: porque en Dostoievski se refleja la crisis del mundo moderno, el choque de

las posiciones espirituales *hombre-Dios* y *Dios-hombre*, formándose de todo ello aquella *hybris*, peripecia proteica de nuestro tiempo, hecha cuerpo en Raskolnikov, Kirilov, Ivan Karamazov y otros. Todo esto por la razón siguiente: porque en Dostoievski está condensada toda la crisis del mundo moderno, llevada a la expresión más pura, pero con indicación de la vía para una solución vital.

\* \* \*

Con tres decenios de anterioridad, el teólogo protestante Thurneysen, en su interpretación del problema de Dostoievski —que sigue siendo de lo mejor que puede leerse, a pesar de la inmensa cantidad de bibliografía acumulada en torno al novelista—, ya vio que Dostoievski, con su percepción incomparable para todo aquello que flotaba en el ambiente, había pintado la leyenda de este nuestro tiempo europeo, con su anhelo múltiple, con su innúmera inquietud, con su profundo escepticismo, su tenacidad y su nostalgia insatisfecha, una época que, a pesar de su avance fabuloso en los órdenes de la civilización, de la técnica y del intelectualismo, llegando casi a dominar el mundo y la naturaleza, se veía sin tregua desgraciada y atormentada por los espectros de la guerra y de la revolución.

Después de las profundas conmociones, morales y espirituales, de la segunda guerra mundial, en medio de cuyas consecuencias inmediatas aún nos hallamos, surge la cuestión de la problemática religiosa y metafísica del mundo espiritual dostoievskiano, y se sitúa en el primer plano del interés y de sus efectos. No es, por tanto, ninguna casualidad el que en los últimos años, sobre todo los teólogos, católicos, protestantes, ortodoxos, como Guardini, Steinbüchel, Henri de Lubac y otros se ocuparan de Dostoievski, y que también Alois Dempf llegara a la conclusión de que la raíz más íntima de toda la actitud vital de Dostoievski está determinada por la fe o por la incredulidad en la postura vital del hombre.

Nosotros, los historiadores profesionales de la literatura, tenemos que reconocer en justicia que estos teólogos y filósofos comprenden de un modo mucho más auténtico y esencial el problema de Dostoievski que los mismos literatos, aunque prescindan o sólo rocen tangencialmente la faceta estética. Esta faceta estética, aparte de las investigaciones rusas del año 20, ha recibido vida nueva

en un estudio reciente, debido a un italiano, Eurialo de Michelis, «sotto la specie della poesia, nel senso rigoroso delle poesia», que ha puesto su mano experta al servicio de la literatura comparada, ofreciendo una obra importante, cuyo juicio escapa a la finalidad de nuestro trabajo. El libro inglés del publicista polaco Stanislaw Mackiewicz (1947) nada nuevo nos dice, en cambio.

\* \* \*

¿Qué resulta, a fin de cuentas, de esta panorámica del desarrollo de la valoración e influjo de Dostoievski en la historia espiritual de Rusia y de Occidente durante el siglo 1850-1950?

*Primero.* Que las fases y los representantes de una actitud intelectual derivada del humanismo liberal-burgués y liberal-socialista, así como de la fe positivista en el progreso y en la ciencia, sólo ven en Dostoievski a un ético social realista o naturalista, o sea al poeta de la literatura humanitaria del dolor y de la compasión, al escritor de lo psicopático, de lo neurótico y de lo criminológico. No supieron asimilarse la faceta esencial del mundo espiritual dostoievskiano, no encontrando conexión alguna con su problemática religiosa o metafísica, pero tampoco con la idea que Dostoievski tenía de la realidad. Es él, precisamente, quien dice de sí mismo: «Soy un realista en sentido superior, lo que significa que descubro todos los recovecos del alma humana.» Y más aún: «Lo que los hombres, en su mayoría, llaman fantástico e inaudito, es para mí la realidad más profunda.»

*Segundo.* Todos los espíritus y artistas más grandes y hondos de esta época veneraban en Dostoievski a uno de los psicólogos más fundamentales de la literatura mundial, al insuperable analítico de lo insondable, de lo anormal, de lo perverso, de lo satánico, de lo extático en el alma humana. Los que, partiendo de una posición naturalista, veían en Dostoievski al mero psicólogo, no han comprendido que Dostoievski, más allá de toda psicología, busca la verdad de todo ser, o sea la clave metafísica.

*Tercero.* Las corrientes irracionalistas (Bergson, etc.) que aparecen a principios de este siglo, abriendo brecha en el pensar causal naturalista, mecanicista y determinista y quebrantando el muro de la evidencia, para emplear una frase del hombre del *subsuelo* de Dostoievski, ven en éste, igual que en Nietzsche, a su compañero.

*Cuarto.* En el decurso de los tres últimos decenios se percibió toda la importancia de la problemática espiritual, ética y religiosa de Dostoievski, comprobándose también que en las angustias y crisis de nuestro tiempo es el mensajero preciso; que Dostoievski ha plasmado la epopeya del ser espiritual moderno, del hombre surgido del Renacimiento, que pertenece, por sus méritos espirituales y artísticos, igual que Homero y Platón, que Virgilio y San Agustín, que Dante y Santo Tomás de Aquino, que Shakespeare, Cervantes y Goethe, a los grandes educadores de la Humanidad, que gozan de significación universal y perenne. Si Dostoievski, con enorme ambición artística, como consta por sus cartas, se ha impuesto a sí mismo la tarea vital (a la manera de Homero, que con su *Iliada* había modelado la vida espiritual y terrena de la antigüedad) de convertirse en el poeta, el filósofo, el conductor de la humanidad post-cristiana, con su mensaje de juez sobre su tiempo y de profeta para el venidero, puede decirse que ha llevado a cabo su obra en lo esencial, aunque adolezca de lo fragmentario, como toda obra humana.

*Quinto.* Las fases del desarrollo social y espiritual de fines del XIX y especialmente de nuestro siglo, en las que se producen la quiebra y la problematización de los fundamentos de nuestro ser y de nuestra voluntad espirituales, morales y sociales, sobre todo después de la segunda guerra mundial, amenazando las bases de toda nuestra cultura occidental y de nuestra civilización, con pérdida de los conceptos —como dice el inglés Woodward— *security* y *stability*, dichas fases, al buscar la respuesta a tantos problemas, encontraron la réplica adecuada en Dostoievski. En cambio, todas aquellas fases, en las que dominaba un orden estatal normativizado, autoritario por medio de un partido, como, por ejemplo, las diversas formas de fascismo o comunismo, rechazaban y siguen rechazando a Dostoievski.

#### LA SITUACIÓN ACTUAL

Hoy en día ha pasado a primer plano la problemática religiosa de Dostoievski; es decir, su posición ante el problema de la dirección de seres humanos según principios cristianos o según principios anticristianos; interesa su actitud ante un sentido puramente terrenal o un sentido metafísico-religioso de los problemas.

Augusto Comte afirmaba que Dios es excluido y sustituido, preconizando el sacerdocio de los científicos, una religión de la Humanidad como régimen positivista. Max Stirner proclamaba la tesis del Dios humano autónomo: *ego mihi deus*. Max Scheler afirma que el ateísmo como postulado es signo característico en el hombre moderno. Nicolai Hartmann explica: «El hombre se sentiría, por naturaleza esencial, libre de su persona moral si existiera Dios.» Heidegger opina que no basta con negar a Dios, sino que, para evitar cualquier posibilidad de retorno de una afirmación, ni siquiera debe plantearse el problema de Dios. Emil Bergmann dice que no sólo se pueden criar animales, sino también *criaturas divinas*. El primer antecedente es Prometeo. Nietzsche cree haber matado al Dios antiguo. Todas las opiniones coinciden, y si seguimos la progresiva secularización con todos sus efectos en este neopaganismo, que es el fenómeno espiritual más acusado en la intelectualidad europea de nuestro tiempo, se comprenderá que Dostoievski, al plantearse el problema del ateísmo, o sea del nihilismo, como problema nuclear, ha penetrado en una de las cuestiones básicas de nuestra época.

\* \* \*

Algunas palabras acerca de la relación entre Dostoievski y Nietzsche. A ambos suele considerárseles como analíticos y profetas de nuestro tiempo.

Puede calificarse a Dostievski como precursor de Nietzsche, ya que personajes como Raskolnikov, Stavrogin, Chatov, Ivan Karamazov son hombres que viven y preconizan la tesis nietzscheana del *más allá del bien y del mal*.

Nietzsche ha percibido el nacimiento del nihilismo, que resulta de la negación de Dios; Dostoievski (tal vez es éste el más poderoso mérito de su análisis) ha previsto los *efectos* del nihilismo en el hombre moderno, sobre todo en obras como *Crimen y castigo*, *Los endemoniados* y *Los hermanos Karamazov*. Pero Dostoievski ha ido más lejos (y en esto aventaja a Nietzsche): ha trazado el camino para una solución efectiva, el camino para la liberación interior, triunfante sobre el nihilismo que aniquila, mediante la tragedia de la auto-purificación nihilista, según el modelo de Raskolnikov o de Dimitri Karamazov.

Dostoievski y Nietzsche juntos constituyen la crítica del racionalismo occidental, del humanismo, de la fe en el progreso con sus pueriles idilios futuristas. De sobra hemos experimentado adónde nos llevan estos idilios de los racionalistas, de los hombres que creían en el progreso científico todopoderoso; buena lección la de los últimos veinte años: añejas sedes culturales reducidas a cenizas por las bombas, exterminio por hambre, por aniquilamiento físico de millones de seres, que con el juego demoníaco-cínico del *hombre-Dios* han convertido al hombre en la fiera más voraz contra el hombre.

Dostoievski y Nietzsche juntos constituyen la oposición contra el dominio de la ciencia, que se considera sucedánea de la religión y presunta salvadora del hombre mediante la aparente solución de todos sus problemas, con sus pretendidas categorías fijas. Ambos desprecian la cultura de superficie de nuestro tiempo y pretenden escapar de sus mazmorras; ambos anuncian el choque de las fuerzas irracionales; ambos reconocen la tragedia de la existencia humana y oponen a la tesis racionalista-utilitaria burguesa de la felicidad y la virtud (*felicidad mejor que heroísmo*) la tesis de que el heroísmo prevalece sobre cualquier índole de felicidad.

En ambos vive el amor a la vida, la mística del vivir y la mística de la tierra. Aliocha Karamazov dice a su hermano Iván: «Uno quiere amar con lo más íntimo, con las entrañas... Me alegro terriblemente de que quieras vivir así. Creo que todos tienen que empezar en el mundo por amar la vida.»

Dice Iván: «¿Y amar la vida más que el sentido de la vida?» Responde Aliocha: «Necesariamente. Hay que empezar a amar la vida antes de la lógica; tiene que ser así necesariamente: antes de la lógica, pues sólo entonces podré llegar a comprender el sentido de la vida.»

Y en *El idiota* leemos: «La vida es lo único que importa; todo gira en torno a la vida, en torno a descubrirla infinitamente, y no en torno al descubrimiento en sí.»

\* \* \*

Y si nos planteamos ahora la cuestión: *¿Qué nos dice Dostoievski a propósito de la crisis espiritual de nuestro tiempo?*, podría surgir inmediatamente una objeción básica contra la validez de

sus juicios: Dostoievski es un artista; por tanto, sus conocimientos, juicios y valoraciones, convertidos en expresión por él dentro del marco de la obra artística, sólo tienen sentido y significación en función del organismo de la obra artística en sí, y no pueden, en consecuencia, extraerse en cierto modo como elementos esterilizados.

Digamos algo acerca de esta posible objeción. Todo poeta realmente importante, todo auténtico artista, que no se limita a reflejar problemas de *existencia*, sino de *esencia* o de *ser*, tales como *hombre y destino*, *hombre y Dios*, es, al propio tiempo, un filósofo. Todo mito importante encierra en sí una filosofía. Es sólo el medio para representarla. Lo que el filósofo desarrolla en tratados abstractos y en proposiciones lógicas, el escritor lo objetiva a través de seres vivientes, con sus acciones y destinos. En los dibujos de Miguel Ángel —como ha observado certeramente Sedlmayr— se descubre la concepción del mundo del Buonarroti, con su grandeza y servidumbre humanas, su vuelo prometeico y su caída, lo mismo que en la *Novena sinfonía* se nos revela la concepción del mundo de Beethoven.

Dostoievski es un ideólogo de tipo muy peculiar —él mismo dice en una carta a Strajov: «No me importa tanto la novela como la idea»—, y da forma a la vida casi microscópica de la idea en el hombre. No es el autor de novelas de tesis en el sentido occidental de este género; sus novelas no son tesis, sino más bien problemas que soluciones. Es, como han demostrado los más recientes rusólogos (Bachtin, Grossmann) a través de sus investigaciones de la poética específica de Dostoievski, el creador de un nuevo tipo de tragedia novelesca: la novela *polifónica*, frente a la novela europea de desarrollo y configuración *monofónicas*.

Dostoievski, un vidente del espíritu, igual que Tolstoi, llamado «vidente de la carne», parte, en su forma expresiva visionaria e intuitiva, no especulativa, del hombre y no del problema, desarrollando sus ideas al pasar, tal vez en un encuentro fingido (por ejemplo, la visión del demonio de Iván Karamazov) o en el monólogo o en la disputa.

Dostoievski no es un empírico de lo espiritual ni un pensador naturalista, sino un realista trascendente y místico. «El resultado final de su análisis perforador del hombre es la comprobación de esa relación sintética de todo lo humano con el punto de evasión situado más allá de toda realidad psicológica», dice Thuneysen.

Dostoievski, al dar vida a la efectividad de las ideas en el vivir del hombre —todos sus personajes nos resultan comprensibles cuando empiezan a hablar o reflexionar sobre algún problema—, y al usar de la novela *polifónica*, que posee la facilidad de trasladar a la polifonía los procesos de ideas más encontrados de la humanidad moderna en toda su pluriversalidad, nos ofrece un panorama de la problemática espiritual de los últimos siglos desde Rousseau; en ella toman cuerpo la posición teísta y la atea (Sosima y Aliocha de una parte, y de otra Iván Karamazov, Stavrogin, Kirilov, Verchovenski), la actitud racionalista o la irracionalista, la humanitaria y la anti-humana, la disonancia entre la energética cultural, científica y económica y el amor o la capacidad de bondad, repercutiendo en nuestros actos y en nuestra proyección racional.

Y Dostoievski acertó a ofrecer una crítica de las corrientes espirituales modernas, de la ciencia moderna y de la filosofía, porque —según consta por sus cartas y por su evolución espiritual— nunca dejó de interesarse por todos los problemas filosóficos: se ocupaba de Kant y Hegel, de Saint Simon y Fourier, de las ideas del liberalismo y del humanismo positivista, a menudo discutiendo afirmaciones de estos pensadores.

Si acudimos a los planteamientos de problemas por Dostoievski, con todo el peso de su significación, en cierto modo formativa para nuestra situación espiritual, tenemos que tener en cuenta, en primer lugar, que Dostoievski vive en *todos* sus personajes. Hay que huir de hermostrar y de santificar a Dostoievski, como acontece a menudo, identificándolo con figuras semejantes a Cristo, como la del príncipe Michkin, o la de Aliocha, o de Sosima. Dostoievski no ha escrito ninguna *teodicea*, sino más bien una *satanodicea*. Tenía consciencia sobrada del carácter feroz del hombre —aunque feroz con una chispa divina—: conocía lo demoníaco-destructor que habita en los recovecos del alma humana, con todas las pasiones, *libido* (Rogochin, Dimitri Karamazov), *superbia*, *avaritia*, etc. No fué en vida el burgués cumplidor —recordemos tan sólo su apasionada tragedia amorosa con la estudiante Suslova en París o su irreprimible vicio por el juego—; no fué tampoco un cristiano piadoso, aunque, después de sus vivencias en Siberia, volviera a encontrar a través de la Biblia la senda hacia un cristianismo positivo. Sólo tras una vida llena de luchas internas y de dudas, ante todo de dudas religiosas, pudo

hallar la luz y la madura claridad, después de haber consumido en sí mismo las tinieblas y los equívocos. También en este sentido era Dostoievski un hombre moderno.

\* \* \*

Pero digamos algo más acerca de la cuestión: *¿Qué significa Dostoievski para la crisis de nuestro tiempo?* El hecho de que nos hallamos ante un momento de crisis y de transición, sin comparación posible con ningún otro momento de la historia de los últimos tres milenios, lo han constatado en el transcurso de los últimos decenios los más perspicaces pensadores y diagnosticadores de nuestra época: Huizinga, Jaspers, Hans Zehrer y Alfred Weber. No es menester, por tanto, insistir nuevamente en este punto.

Se comprende que en el medio europeo-alemán, al pasar por las más hondas conmociones de todo orden, sacrificando toda suerte de seguridades y valoraciones, se percibiera con más intensidad que en otras latitudes esta crisis que recorre el mundo de punta a punta.

Se habla del fin del hombre actual, de un retorno a la situación existente en el año 1 de nuestra historia. Alfred Weber habla del fin del caballero feudal, que ha formado incansablemente, con renovación dinámica-espiritual y social-estructuradora, el mundo moderno, derivado de un impulso activo y hegemónico, que se inspira en la imagen y en el destino de Grecia y de Roma, aunque incorporándose la síntesis y la discusión, por sus instintos, de una actitud cristiana y antifeudal, con lo que se definió el destino de Occidente.

Es evidente que no son sólo los sistemas social y económico y el orden estatal de Europa los que empiezan a vacilar, sino los de todo el mundo. Ya después de la primera guerra mundial, pero mucho más aún después de la segunda, se ha planteado el problema de toda la configuración mundial, conmocionándose y estando en período de disolución o, al menos, de transformación, los elementos vitales espirituales y éticos en los que se basaba hasta ahora el mundo, ya sean estos elementos la idea de la libre personalidad, ya la de la justicia social, de los derechos del hombre, del progreso, de la Humanidad, de la democracia o del socialismo. Las antiguas normas vacilan en todo el mundo. Alfred Weber

constata que todo el mundo ideológico (derechos humanos, fe en el progreso, etc.) nacido del período optimista del siglo XVIII está socavado. Siguió viviendo hasta mediados del siglo XIX en algunas partes del mundo, y de buena fe, por ejemplo, en América; en Europa, sin embargo, las cabezas mejor dotadas para la política usaron de estos principios sólo con fines de propaganda y para evitar males mayores. Este mundo ideológico fué sustituido por un criticismo y un distanciamiento entre forma y desarrollo de la existencia moderna, con lo que se anuló, a fin de cuentas, tanto el fundamento espiritual-civilizador como la base ideal de la cultura de los siglos XIX y XX.

Todo esto lo comprobamos a diario en el mundo y en nuestro contorno. Lo comprobamos también al observar cómo *todo* el aparato cultural, creado por el hombre mismo con fines de civilización y técnica, con su creciente afán totalitario, amenaza de continuo con devorar y sepultar, con *masificar* nuestro pensamiento y juicio individuales y autónomos. El hormiguero «Humanidad», del que nos habla Dostoievski en *Los endemoniados*, ya lo tenemos aquí, guiado por algunos *managers*.

\* \* \*

Iríamos demasiado lejos si pretendiéramos aducir minuciosas citas para demostrar que Dostoievski ha previsto y predicho todos los fenómenos fundamentales de tipo espiritual y moral de esta crisis presente, coincidiendo con los análisis de los últimos tres decenios. El la previó con una antelación de medio siglo, cuando todos esos fenómenos existían tan sólo en potencia latente. Ha percibido la crisis en todos sus aspectos: en la problemática religiosa (cristianismo o nihilismo ateo); en la problemática entre racionalismo e irracionalismo, en la fe en el progreso científico, la crisis de lo social y de lo político, la crisis de las nuevas religiones sociales, del liberalismo, de la democracia, del parlamentarismo, del socialismo.

Pero nos limitaremos a considerar un problema central. La crisis del yo y de la *existencia* en el hombre libre moderno. Dostoievski había ya intuido que la imagen del hombre, según el diagnóstico de Zehrer a propósito de nuestra situación actual, se ha probado que era falsa. Repitamos aquí el diagnóstico de Zehrer: la imagen del hombre autónomo, racionalista, surgida en el si-

glo xv entre descubrimientos, conquistas e imperios; la del hombre que se cree libre, igual y fraterno —al menos desde hace dos siglos, desde que Rousseau tuvo la ilusión de serlo—; el hombre que se cree en posesión de la verdad y que tiene la voluntad de llevarla a cabo, este esquema humano es erróneo.

Dostoievski era, de acuerdo con su vida apasionada, sentimental e intuitiva, que determinaba su pensamiento, su ética, su religión, un enemigo radical del racionalismo. Rechazaba el pensar metódico, la reglamentación racionalista y la igualación; la ilusión de un paraíso terrenal forjado a base de razón y de ciencia, la ilusión del palacio de cristal, del universo racionalista, del individuo autónomo o del burgués capitalista y liberal; de la torre de Babel socialista y comunista con sus edénicas promesas. Se rebeló contra la ciega mecánica de las leyes naturales de la indiferente *grande dame* Naturaleza (Taine), que hoy o mañana podrá aplastar al hombre como el pliegue de una chaqueta aplastada a una hormiga. Se rebeló contra la pretensión de totalidad de la ciencia positivista, que aspiraba a resolver todos los problemas, y contra el dominio de la evidencia racionalista: «Dos por dos es igual a cuatro, lo cual es ciertamente bello y algo estupendo, aunque a veces conviene no despreciar el que dos por dos pueda ser igual a cinco», dice el hombre de Dostoievski. O en otro lugar leemos: «Caballeros, les juro que el saber demasiado es una enfermedad, una auténtica y verdadera enfermedad.»

Porque para Dostoievski la vida es irracional, y frente a todas sus contradicciones fracasa la lógica. Pero la magnitud más irracional, inaprehensible y poderosa, es Dios. La sublevación del espíritu que se cree autónomo es por ello el tema fundamental de Dostoievski.

Por lo que atañe a la crítica que hace Dostoievski de la pretensión de totalidad de la evidencia racionalista y la expansión de la misma en la era moderna del positivismo con una efectiva pretensión total hacia la vida orgánica, la espiritual y la moral, la esfera del «deber ser», hay que decir simplemente que la evolución espiritual de este medio siglo pasado ha venido a dar la razón al genial novelista ruso.

No es sólo que la revolución dentro de las ciencias naturales haya destruído o al menos limitado muchísimo el racionalismo, mostrando que las categorías euclidianas, por ejemplo, son cada vez más insuficientes para las ciencias naturales; no es sólo que

se viera limitado el pensamiento determinista y mecanicista a la esfera de la física inorgánica y que científicos de primer orden como Planck tuvieran que reconocer la existencia de hechos no cognoscibles —metafísicos— para la ciencia, como, por ejemplo, el hecho *Dios*, sino que también en las ciencias de la vida orgánica el pensamiento mecanicista de causalidad fué sustituido de un modo creciente por un pensamiento formal teleológico y finalista: fijémonos tan sólo en la teoría de la mutación y la regulación (o en la proposición acuñada por la nueva biología: la creación es en nosotros continua).

Y en las ciencias del espíritu y en la sociología se abandonó el sistema positivista que venía aplicando, a imitación del sistema usado por las ciencias naturales, reconociéndose la auto-legalidad de las ciencias del entendimiento, y se prescindió de las categorías *causa* y *efecto* en favor de las categorías *comprender*, *sentido*, *finalidad* y *forma*. Pensemos solamente en el estado de la antropología moderna, con lo que supone el nuevo concepto de «ambiente», y además en el nuevo y bien estructurado concepto de «cultura», por ejemplo, en Sorokin, que abandona la idea elemental de dicho concepto. En este aspecto la crítica de Dostoievski ha sido incluso superada por la realidad del desarrollo ulterior.

También está fuera de toda duda que la fe en el progreso, esa fe optimista, a pesar de las nuevas conquistas de la técnica y de la ciencia, se nos ha borrado con las experiencias y vivencias de una década de era atómica.

La crítica de Dostoievski de la ética naturalista-positivista del utilitarismo (*el hombre sólo obra según su conveniencia*), y la tesis dostoiévskiana de que el hombre prefiere obrar contra sí mismo antes que contra su libertad, y que el hombre sólo necesita voluntad autónoma, cueste lo que costare tal autonomía, son hechos que ha venido a confirmar nuestra propia experiencia.

Dostoievski ha reconocido que la imagen del yo y de la existencia del hombre libre occidental, arrastrado por las corrientes liberales y positivistas y su progresivo desasimiento de las raíces trascendentales originarias —confesadas o no—, sólo podía acabar consecuentemente en el relativismo y en el nihilismo, culminando en el asesinato y en el suicidio (Raskolnikov: «¿Soy yo Napoleón o un piojo?»), en la esclavización cínica, totalitaria, del hombre por el hombre, o en la *masificación*, con las dobles personalidades que ya surgen hoy en el aparato mecanizado de la

civilización y de la cultura, o en la singularidad individualista. Singularidad o soledad que empieza ya a experimentarse hoy como la trágica situación del intelectual: o convertirse en *manager* en el aparato de civilización y de cultura o ser simplemente un mártir o un solitario.

Y el número de solitarios aumenta sin cesar.

Tal vez tenga razón Zehrer cuando habla de las tres ideas dominantes del mundo de hoy: socialismo, existencialismo y cristianismo. En el socialismo y el existencialismo ve las ideas que se batan en retirada o que al menos luchan para protegerse, pero en sus batallas cree ver también el preludio de la gran lucha por el cristianismo.

¿Qué ofrece Dostoievski, en fin, como solución y meta?

Hay que rechazar la soberbia dominante para refugiarse en la humildad, en la consciencia de la *condición de criatura* que es característica del «ser hombre», en la cultura del corazón.

Dostoievski, como observó ya certeramente André Gide, imprime a su desvalorización evangélica del entendimiento el acento de un mensaje redentor proclamado por los niños, las mujeres del pueblo, los ignorantes, los incultos, el hombre próximo a la Naturaleza, por todos aquellos, en fin, a los que el saber no ha privado aún de la lozana originalidad, en los que vive aún el entendimiento original, el entendimiento del corazón (príncipe Michkin).

Y la última palabra de Dostoievski es un *sí* a la vida (final de *Crimen y castigo*, Dimitri Karamazov también hacia el final), un *sí* a la vida —a pesar de ser consciente, en lo más hondo, del carácter trágico de nuestra existencia humana—, un *sí* a la vida, a pesar del compromiso y de la responsabilidad totales que culminan en esta frase:

«Todos nosotros tenemos la culpa de todo.»

DR. JOSEF MATL