

La filosofía de la historia y la escatología de Dostoievski en el contexto del pensamiento religioso-filosófico de fines del siglo XIX y principios del siglo XX¹

Anastasia Gácheva

Resumen

El artículo considera la concepción historiosófica de Dostoievski en el contexto de las visiones contemporáneas sobre el significado y el contenido del proceso histórico, sus fuerzas motrices y sus objetivos finales. Se destacan tres conceptos principales de la historia que se desarrollaron dentro del pensamiento ruso: el concepto de progreso lineal, la idea del colapso y el fracaso de la historia y la idea de la historia como «obra de salvación», la cual era fundamental para Dostoievski. Se muestra la conexión de la idea de la justificación de la historia con la idea del milenio, el concepto de conciliaridad (*соборность*), la humanidad divina y la unidad total.

Palabras clave: Filosofía de la historia de Dostoievski, pensamiento filosófico ruso, idea del progreso lineal, pesimismo historiosófico, la historia como obra de salvación, milenio, conciliaridad, justificación del hombre.

«La nueva y más completa conciencia religiosa está íntimamente ligada al *sentido de la historia universal*»². Así escribía N. A. Berdiáiev en el prefacio al libro *La nueva conciencia religiosa y la sociedad* (1907). Después de la Segunda Guerra Mundial V. V. Zenkovski, al hacer la suma del desarrollo filosófico de Rusia, consideró el tema historiosófico como uno de los dos temas principales del pensamiento ruso de los siglos XIX y XX³. Y este historiador de la filosofía -quien era también filósofo, por la gracia de Dios- miraba el asunto no sólo desde afuera, con la mirada apartada del investigador, sino que lo hacía simultáneamente desde el interior y, en verdad sabía de qué hablaba. Él mejor que otros entendía que la cuestión acerca del sentido y el designio de la historia es, al mismo tiempo, la cuestión acerca del hombre y de los límites de su acción en el mundo,

¹ Esta investigación fue realizada en el ИМЛИ РАН (Instituto de Literatura Universal de la Academia Rusa de las Ciencias) con el apoyo del РФФ (Fondo científico de Rusia). Proyecto n.º 17-18-01432. A partir de ahora todas las traducciones son mías y conservo sólo la referencia original de las fuentes consultadas, ya que han sido tomadas directamente del ruso. Respeto también la forma en que la autora señala sus fuentes y el orden de su aparato crítico. (N. del T.).

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб, 1907. С. XLIV.

³ «La filosofía rusa [...] se encuentra ante todo ocupada con el tema del hombre, de su destino y camino y del sentido y los objetivos de la historia» (Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 16). Por cierto, a partir de ahora utilizaré indistintamente, como sinónimos, los términos «filosofía de la historia» o «historiosofía», así como el adjetivo «historiosófico».

acerca de la existencia en la que transcurre la historia, así como sobre el conocimiento con el que ésta se mueve, sobre el Absoluto con el que ella se interrelaciona en cada punto temporal y espacial, incluso aunque la conciencia de estos enlaces esté perdida en la sociedad unidimensional y secular que insiste en su «dos más dos es igual a cuatro».

En la segunda mitad del siglo XIX en el pensamiento ruso se forman tres concepciones de la historia y cada una de ellas propone su punto de vista sobre el sentido, el contenido, la extensión, los límites y los destinos finales del proceso histórico. La primera es la llamada *concepción del progreso lineal*, presente en las obras de P. Lavrov, N. Shelgunov, N. Mijailovski, y N. Kareiev. Los representantes de esta concepción en buena parte eran herederos de la época de la Ilustración con su modo de ver racionalista tanto a la sociedad, como a la naturaleza del hombre. La formulación más exacta de la concepción del progreso lineal la dio Nikolai Kareiev en su obra *Idea de la historia general*, donde el progreso es visto como un proceso de «perfección intelectual, moral y social de la humanidad, del movimiento que nos lleva de la oscuridad debida a la ignorancia, la barbarie y la anarquía a la luz de la verdad, del bien y del orden armonioso de la vida social»⁴. La segunda concepción, la cual se constituyó en una especie de antípoda de las ideas progresistas en la esfera de la historiosofía, fue la *concepción del fiasco de la historia*⁵, cuyos adeptos más renombrados son K. Leóntiev y, en parte, N. Strájev⁶. Según dicha concepción la historia no sólo no lleva al luminoso reino de la armonía, sino, al contrario, ella es solamente morada de demonios y refugio para cada espíritu maligno. «El Progreso -escribió N. N. Strájev- es un su mayor parte un prejuicio: si en la humanidad se realiza algún progreso, por su lentitud no puede ser claramente definido e, incluso, no puede ser notado nunca. [...] Todo mal, ya sea físico, moral o histórico, adopta solamente formas distintas, pero se manifiesta violentamente en nosotros y en todas partes a nuestro alrededor con la misma fuerza de antes. [...] No podemos incluso estar seguros de si vamos hacia algo mejor o si nos espera en el futuro una época de caída, de enfermedad y de descomposición»⁷. Tal visión de la historia nació del sufrimiento agravado por un mundo caído y sin la gracia divina, por la conciencia de

⁴ Кареев Н.И. Идея всеобщей истории. СПб., 1885. С. 16.

⁵ En el sentido de quiebra y fracaso. (N. del T.).

⁶ De forma particularmente clara ésta se expresó, sobre todo, en la obra de K. N. Leóntiev *Византизм и славянство* (1875), en su respuesta al *Discurso sobre Pushkin* de Dostoievski, y en el trabajo de Strájev *Письма о нигилизме*, así como en los artículos sobre A. I. Herzen.

⁷ Страхов Н.Н. Письма о нигилизме // Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 2. Киев, 1897. С. 82.

la ruptura catastrófica e insuperable entre la realidad y el ideal. Como soporte religioso a esta concepción le sirvieron las profecías del Apocalipsis sobre el fortalecimiento del mal en el mundo al fin de los tiempos, sobre el renacimiento de la ira y el Juicio Final. Por último, la tercera concepción, la *concepción de la historia como trabajo de salvación*, cuyos adeptos más destacados, entre los contemporáneos de Dostoievski, fueron A.S. Jomiakov, I. S. Aksákov, N. F. Fiódorov y V. S. Soloviov y, ya en el siglo XX, S. N. Bulgákov, N. A. Berdiáiev, A. K. Gorski, N. A. Setnitski, G. P. Fedótov y V. N. Ilin. La vía histórica de la humanidad se consideraba como la vía hacia «un nuevo cielo y una nueva tierra», una preparación de las condiciones para la entronización en el mundo del «Reino de Dios». La transfiguración del mundo y del hombre se visualizaba no como un acto instantáneo, catastrófico y transcendente, que interrumpe el camino sin salida y pecador de la civilización, sino como un proceso profundamente inmanente, prolongado, como un proceso evolutivo de renacimiento y divinización de la esencia humana y de la naturaleza. Los contemporáneos de Dostoievski I. Aksákov y V. Soloviov encontraban el soporte a tal visión en las parábolas de Cristo, donde «el Reino de los Cielos es comparado con el crecimiento del árbol, la maduración de las mieses y con la subida de la levadura»⁸. La vida terrestre y la historia son para estos pensadores el eslabón necesario en la cadena tendida desde el comienzo del mundo hasta su transfiguración final. Así pues, aquí «en el proceso de fermentación, regeneración y transmutación en los granos arrojados al mundo por Cristo» madura otro orden perfecto y divino de la existencia, pero la Nueva Jerusalén no cae del cielo como *deus ex machina*, sino germina como un trigo a través de la historia.

La filosofía de la historia de Dostoievski se desarrolla en el campo de acción de dichas concepciones historiosóficas y el escritor repetidamente da su apreciación acerca de ellas, y no solamente de forma directa en sus textos como publicista, sino, más a menudo, por medio de la construcción de imágenes y significados en sus principales novelas, como es el caso de *Crimen y castigo*, *El idiota*, *Los demonios*, *El adolescente* y *Los hermanos Karamázov*.

Ya en *Notas de invierno sobre impresiones de verano* y en *Apuntes del subsuelo* Dostoievski abrió los defectos básicos de la interpretación de la historia fundamentada en el progreso, a saber: una antropología inestable y una ética que cojea. Esta interpretación no considera la discrepancia, la ausencia de armonía en la naturaleza del hombre, ni se

⁸ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1988. С. 339.

plantea la pregunta sobre las bases morales de la idea del progreso, ni sobre su precio; un progreso que apisona a generaciones completas de sensibles y conscientes hombres a manera de material para la construcción del «palacio de cristal» en el que habitarán los futuros olímpicos felices. Dostoievski remarca la ausencia de fundamento de la confianza en la posibilidad de construir el paraíso en una tierra que no ha sido transfigurada, una tierra arrojada al poder «de la muerte y la temporalidad» (expresión de N. A. Berdiáiev) y con unos seres humanos mortales, pecadores, igualmente no transfigurados y que padecen el dominio de un mal entendido sentido de la importancia personal. En *Notas de invierno sobre impresiones de verano* aparece la imagen de un socialista, el cual está induciendo a los hombres aislados y desunidos a que sean hermanos unos de los otros. Sin embargo, según palabras del escritor, «para preparar un guisado de carne de liebre hay que tener primero a la liebre. Pero no hay liebre, es decir, no hay la naturaleza humana que sea capaz de fundar una fraternidad, que crea en esa fraternidad» (5, 81)⁹. El «paradoxalista¹⁰ del subsuelo», al sacar de su interior la ruin naturaleza humana y mostrarla en su necia voluntariedad y egoísmo, en su pasión no sólo por la creación, sino también por la destrucción, con facilidad destroza la fe ilusoria en que, basta con aclarar a la humanidad en qué consiste su bien, para que la «gente deje de luchar por la subsistencia, y se asocie y vaya por el camino de la paz rumbo hacia un propósito común»¹¹. No en vano ya el mismo apóstol Pablo decía: «El bien que deseo, no lo hago; y el mal, que no deseo, lo hago» (Rom. 7: 19). Los personajes de las obras de Dostoievski demuestran en cada uno de sus pasos esta paradoja de la naturaleza humana caída. Con su conducta ilógica e inesperada, pero en realidad profundamente fundamentada por su naturaleza, ellos destruyen la idea ilustrada e ingenua acerca del hombre, que sirvió como base para el desarrollo de la concepción del progreso lineal.

Por otra parte, de la misma categórica manera Dostoievski se expresa en contra del pesimismo histórico de K. N. Leóntiev, quien considera a la historia como una cadena interminable de caídas en el pecado por parte del hombre, como un vagabundeo en las

⁹ Los números entre paréntesis se refieren al tomo y a la página -en ese orden- de la edición académica rusa de las obras completas de Dostoievski en 30 tomos (*Полное собрание сочинений в тридцати томах*), que la editorial Nauka publicó desde 1973 hasta el año de 1990 en Leningrado (San Petersburgo). De aquí en adelante los números entre paréntesis que no tengan ninguna otra indicación se referirán exclusivamente a esta edición. (N. del T).

¹⁰ Calco del ruso *парадоксалист*. Admito que en español no existe esta palabra, pero la mantengo aquí para dar el sentido en que fue usado por Dostoievski: hombre «creador de paradojas» que, por medio de ellas, habla y actúa en contra de la opinión pública, del sentido común. (N. del T.).

¹¹ *Шелгунов Н.В.* Прошедшее и будущее европейской цивилизации // *Шелгунов Н.В.* Соч. СПб., 1871. Т. 2. С. 42.

tinieblas, como un dar vueltas en un callejón sin salida, un mal infinito que puede ser interrumpido solamente por una catástrofe escatológica, por el Día del Juicio Final que señala el *Apocalipsis*. El pesimismo histórico, según la convicción de Dostoievski, no sirve para nada al crecimiento espiritual del ser humano; por el contrario, alimenta en él sentimientos anticristianos: la desesperación en la salvación, el egoísmo y lo demoniaco, que llega incluso hasta la negación de cualquier ley moral, hasta el «todo está permitido»: «Para Leóntiev no vale la pena desear el bien al mundo, puesto que está dicho, que perecerá. En esta idea hay algo de irracional e impío. Más que eso, es una idea extremadamente cómoda para la costumbre doméstica: si de cualquier forma todos están condenados, entonces ¿para qué intentar, amar, hacer el bien? Vive según los dictados de tu barriga» (27, 51).

El mismo Dostoievski desarrolló en su obra la idea de la historia como el «trabajo de la salvación». En este sentido, ha sido el precursor de aquella línea del pensamiento religioso-filosófico ruso, la cual trataba de justificar religiosamente a la historia y al ser humano, proponiendo la idea de la humanidad divina, la idea de la colaboración entre Dios y la humanidad «en el hecho de la transfiguración del mundo –como señala el filósofo Nikolái Fiódorov- hacia el tipo de belleza imperecedera que ya poseía hasta antes de su caída» y que perdió a causa del pecado original. Es una transfiguración del mundo y de la existencia en un mundo divino y una existencia bendita en su propia bondad. No en vano Dostoievski, en su célebre apunte que escribe a un lado del ataúd de su primera esposa, con fecha del 16 de abril de 1864, y, paralelamente, en los bosquejos del artículo «Socialismo y cristianismo» indica directamente eso: que el sentido de la historia de la humanidad se encuentra en ese movimiento hacia la consecución del Reino de los Cielos, hacia el ideal de la catedral, de la congregación sagrada, de la unidad sintética en Dios, donde todos continuarán siendo «individuos, sin dejar de fundirse con el todo, sin atentar contra otros, ni casarse»; donde «el todo entonces se experimentará a sí mismo y se reconocerá por siempre» (20, 174–175). Y este futuro tipo congregacional de la existencia, y esta «vida definitiva, sintética, infinita», y este «paraíso crístico» (20, 174) se alcanzan a través de un largo y difícil camino del renacimiento del hombre (de este ser «de esencia en desarrollo», «inacabado», «transitorio», atormentado por el egoísmo y aplastado por una voluntariedad confusa. En este renacimiento se encierran, precisamente, tanto el contenido, como el objetivo del proceso histórico, al igual que la justificación y el sentido de la vida terrenal.

En los borradores de *Los demonios* Dostoievski da su fórmula acerca de la fe verdadera: «Hay que arrepentirse, crearse a sí mismo, crear el Reino de Dios» (11, 177). Estas palabras nos demuestran la perspectiva religiosa de la historia. Y esa perspectiva se distingue radicalmente de la perspectiva señalada por la concepción secularizada del progreso lineal, la cual clava a la humanidad en el lecho de una existencia defectuosa, o bien le propone a ella el ideal del Palacio de Cristal de la felicidad universal. No olvidemos que el paradoxalista del subsuelo no resiste las ganas de sacar la lengua a dicho Palacio, a este cuasi-ideal, que en verdad no salva a nadie. En cambio, Dostoievski nos muestra un ideal completo y absoluto. El escritor está seguro de que solamente tal ideal puede llenar las esperanzas de sus personajes en rebelión. Aquí, en estos primeros bosquejos al tema el acento se pone, ante todo, en la hazaña individual del alma: es necesario «ejecutar» en la vida «la ley de la tendencia hacia el ideal», «sacrificar *con amor* el propio yo en nombre de la gente o de otra creatura», entregarse «enteramente a todos y a cada uno totalmente y sin reservas» (20, 172). Pero la historia es no sólo el panorama de los sinos personales: en ella confluyen los hilos de la creatividad y del quehacer colectivos. Ya en los materiales preparatorios para las novelas *Los demonios* y *Los hermanos Karamázov*, así como para el *Diario de un escritor*, la imagen del ascetismo personal y del estado de gracia, enriquecidos por el trabajo de ascensión por la escala espiritual del quehacer interno, se complementa con la idea de la salvación general, unificada y alcanzada gracias a la acción bondadosa, la cual se realiza ya no por una persona separada, sino por los pueblos y los estados. Y aquí, de nuevo, suena la fórmula precisa de la fe verdadera: «Arrepentirse, crearse a sí mismo, crear el reino de Cristo» (11, 177). Y dicha fórmula otorga otra perspectiva a la historia, muy distinta a los conceptos seculares del progreso lineal, en donde se clava al hombre al lecho de Procusto de la existencia imperfecta y se le provee, en calidad de objetivo final, el «palacio de cristal» de la felicidad universal, al cual, con todo, se le quiere públicamente mostrar la lengua, o secretamente hacerle con la mano en el bolsillo señas obscenas. No, el asunto no trata de esto, sino de, en verdad, el ideal perfecto, absoluto en su plenitud, del bien total: sólo tal ideal integral podría satisfacer hasta el final incluso a tales rebeldes, como el *paradoxalista* del subsuelo, negadores de los «hormigueros», «gallineros», «vecindarios» y hasta de los «palacios de cristal», precisamente porque éstos no son más que ideales fraccionarios, maquillados, castrados. «Yo, puede ser, que me enojaba precisamente porque tal edificio, al cual fuera posible no sacarle la lengua, de entre todos los edificios contruidos por ustedes, hasta este momento no existe. Por el contrario, yo permitiría que

se me cortara la lengua, de pura gratitud, con tal que ese edificio fuese arreglado de manera que se me quitara la gana de estarla mostrando a cada rato» (5, 120–121). La fórmula de la «ortodoxia activa», creadora del «Reino de Cristo», se opone directamente al pesimismo histórico de Leóntiev, el cual considera a la historia sólo como «una vivienda de depredadores y un refugio para todo espíritu sucio», con lo cual niega la posibilidad de una vuelta de dicha historia hacia la vía divina. Dostoievski prueba que el cristianismo no sólo no está contra el mundo, sino que, por el contrario, es la fuerza motora de la historia, y el desplome, el fracaso de la historia puede convertirse en realidad terrible solamente en tal caso, si la humanidad finalmente renuncia a esta fuerza creadora, erigiendo su vida «sin Dios y sin Cristo».

El fin último del hacer espiritual del individuo, según Dostoievski, consiste en asimilarse a Cristo («Cristo fue por siempre y para siempre el ideal, hacia el cual aspiraba y por ley natural debe aspirar el hombre» [20, 172]). La tarea del quehacer estatal y nacional, así pues, es nada menos que la creación de la sociedad cristiana perfecta, superando con ello esa desintegración y ruptura de las individualidades, la cual conforma, a juicio del escritor, la principal enfermedad de esta inestable etapa de transición de la civilización. En el *Discurso sobre Pushkin*, el cual se asume desde hace tiempo como el legado filosófico-religioso del escritor, Dostoievski nos pinta la imagen de «la gran y general armonía, el definitivo acuerdo fraternal de todas las tribus según la ley evangélica del Cristo» (26, 148), como si con ello se coronara la ruta histórica de la humanidad.

El punto de vista que enfoca la historia bajo el signo de la transfiguración del mundo y del hombre necesariamente lleva consigo la cuestión acerca de los medios para la consumación del ideal de la «humanidad divina»¹² que es, a su vez, una cuestión concerniente a la interacción entre la iglesia y el mundo. De acuerdo con las ideas de la mayor parte de los pensadores religiosos rusos, el cristianismo no se puede limitar exclusivamente dentro de la esfera del templo y del monasterio, sino que debe abarcar en sí mismo todos los planos de la existencia, todos los aspectos de la vida humana: la ciencia, la cultura, el servicio público, la política y el sistema estatal e introducir en ellos

¹² Aquí la autora se refiere a la idea expresada por Dostoievski de la humanidad que, siguiendo la imagen de Cristo, alcanza su propia divinización (*богочеловечество* en ruso), es decir, cuando cada hombre se transforma en Cristo. Esta tesis se contrapone a la pretensión de construir el ideal sin Dios, donde el hombre toma el lugar de Dios (*человекобог* en ruso). El ideal de la humanidad divinizada, cuando todos han seguido la moralmente hermosa y perfecta imagen de Cristo, es consecuente con la idea de Dostoievski tantas veces mencionada acerca de que «la belleza salvará al mundo» y de que esta belleza salvadora debe ser entendida exclusivamente como la belleza crística. (N. del T.).

los puntos de referencia absolutos, divinos. El gesto del stárets Zosima, al enviar a Aliosha del monasterio al mundo, se llena para dichos pensadores de un sentido verdaderamente simbólico. Soloviov, Berdiáiev, Bulgákov y Losski proclaman a Dostoievski como el profeta de la total cristianización de la vida y, además, como fundamento de esta sociedad cristiana, de estas relaciones perfectas entre los seres humanos; ellos promueven el ideal de la congregación universal, vencedora tanto de la unilateralidad del individualismo, que pisotea el todo en nombre del yo individualizado, como de las limitaciones de los lineamientos tribales, defectos del colectivismo, en donde el «yo», por el contrario, se ofrece en sacrificio al todo. En el todo congregado la individualidad no se aísla, pero tampoco se funde en él hasta la indiferenciación. Ella se mantiene en una unidad familiar y amorosa con todos y en este trabajo de servicio a todos, justamente, se manifiesta de la manera más completa.

Aquí precisamente surge la idea cincelada de la congregación universal: «Dios es la idea de la humanidad congregada, de la masa, *de todos*» (20, 191). En adelante el tema de la organización congregacional de la humanidad se desarrolla y profundiza en los materiales preparatorios para la novela *Los demonios*, donde «en páginas fantásticas», en las conversaciones del Príncipe con Shátov, aparece la imagen de la sociedad transfigurada, plantada ya en los principios de la verdad del Cristo: «Imagínese usted que todos somos Cristos, bueno, ¿serían posibles los actuales vagabundeos sin sentido, los malentendidos y el pauperismo? (...) Si la gente no tuviera ni la más mínima idea sobre el estado, ni sobre las ciencias, pero todos fueran como Cristo, ¿sería posible que no hubiera paraíso en la tierra inmediatamente?» (11, 192–193). Repetidamente recurrirá Dostoievski a este tema también en *Diario de un escritor*, ante todo en los capítulos que tratan acerca de la llamada «cuestión oriental»: Dostoievski bosqueja aquí la imagen de la unidad congregacional de los pueblos, creada por ellos con la comunicación fraternal y espiritual, con la instrucción mutua y la mutua complementación. La humanidad futura aparece como una idea visionaria del escritor en la imagen del «gran y espléndido árbol», «que da sombra por sí mismo a la tierra feliz» (25, 100; véase también 23, páginas 47, 49 y 50).

Finalmente, el tema de la congregación universal está conectado directamente con las reflexiones de Dostoievski sobre la iglesia, la cual, según está convencido el escritor, está llamada a ser la encarnación visible de la unidad congregacional humana, perfeccionada, buena y fraternalmente amorosa. Sobre este punto es posible recordar

tanto la conversación en la celda del stárets Zosima, en la que se desarrolla la idea sobre la transfiguración del estado y de la sociedad de una «unión casi pagana en una iglesia unificada, universal y predominante» (14, 61), como la escena con la que concluye *Los hermanos Karamázov*, donde aparece la imagen de una sociedad-Iglesia: reunidos junto a la tumba de Iliusha, los niños escuchan la reflexión-legado de Aliosha acerca de la unidad fraternal, llena de fe, esperanza y amor y juran todos ir «toda la vida mano a mano» (15, 197). De igual forma, tal tema habrá de repetirse en *Diario de un escritor* del año 1881, en donde se da la fórmula del «socialismo ruso» «cuyo propósito y resultado es la iglesia nacional y ecuménica, realizada en la tierra, en la medida en que la tierra es capaz de contenerla» (27, 19).

Dostoievski plantea la cuestión de la cristianización no sólo al interior de los estados, sino también en las relaciones y contactos entre los países, erigiendo como contrapeso al «principio de Bentham de la utilidad» a la política «del hierro y la sangre» en las relaciones entre los estados; la idea de la política cristiana, idea que pronto habría de encontrar su resonancia tanto en Soloviov, como en Fiódorov y en la concepción de la comunidad cristiana desarrollada por el padre Serguei Bulgákov. La ruptura entre la exigencia moral absoluta hacia la individualidad y la exigencia moral *relativa* hacia el todo estatal y social, según el pensamiento dostoievskiano, debe ser superado: «Es necesario que también en los organismos políticos se reconozca la misma verdad, la misma verdad crítica que opera para todo creyente» (25, 49). La política cristiana asume como su base la misma ley evangélica que determina el crecimiento espiritual del individuo; ella se sostiene con el mandamiento del amor, la fraternidad, el autosacrificio y el servicio universal y, al ser construida en los principios morales del Nuevo Testamento, se convierte en uno de los medios de cristianización de la historia, de su vuelta a los caminos de Dios.

De todo lo dicho con anterioridad está ya claro que Dostoievski y los pensadores religiosos posteriores a él, nombrados a lo largo de este texto, llegaron a una peculiar interpretación de la «buena nueva» cristiana. Especial fue también el tratamiento que dieron ellos del Apocalipsis, el cual conformó -como un contrapeso a la concepción del «pesimismo escatológico y el catastrofismo»-, las bases de la «activa escatología creativa» y de la «escatología de la salvación», como se expresó al respecto N. Berdiáiev en su obra *El sentido de la historia*. Por su parte, Konstantin Leóntiev erige su visión de la historia y del juicio que culmina en su final catastrófico, a través de tres imágenes del *Apocalipsis*,

a saber: el cada vez mayor «empobrecimiento del amor y de la fe», la consolidación del mal en el mundo hacia el final de los tiempos, y la hegemonía del espíritu anticristico. Dostoievski no se limita a las imágenes de la caída de la humanidad (donde nos presenta, por ejemplo, las imágenes de la «Gran Babilonia» y de la «prostituta en la Bestia», las cuales se convierten para él en los símbolos del mundo contemporáneo caído, sin dios, de la civilización que renegó del quehacer crítico al idolatrar a Baal), sino que, además, nos muestra otra serie de imágenes creadoras, vivificadoras, como son, sobre todo, la imagen del «millenium», del «milenario Reino de Cristo», el cual aparece por primera vez en los materiales preparatorios para la novela *Los demonios*: «La Bestia con la cabeza dañada. Mil años. Imagine que todos son Cristos; ¿habrá pobres?» (11, 177). «El príncipe: “El cristianismo es competente incluso para salvar al mundo entero y en él se encuentran todas las preguntas (si todos son Cristos...)”».

Millenium

Apocalipsis» (11, 188).

En su exégesis del Reino de los Mil Años Dostoievski está cerca de los primeros apologetas cristianos, como San Papías de Hierápolis, San Justino Mártir, San Ireneo de Lyon y también el abad Joaquín de Fiore con su doctrina acerca de la época final del Espíritu Santo. El Reino de los Mil Años es para él una época perfecta en el bien en el interior de la historia, una clase de puente de unión entre la tierra y el cielo, un puente entre lo existente y lo que debiera existir, una etapa en el camino hacia la divinización (en el millenium se transfiguran solamente la tierra y el hombre; en el Jerusalén Celestial, el universo entero). Y justamente con la idea del millenium se conjuntan en Dostoievski tanto su concepto de la Iglesia, como conductora de la humanidad hacia el Reino de Dios (Apocalipsis), como su interpretación de la llamada «Cuestión Oriental» y la concepción de la política cristiana, sin mencionar el ideal de la congregación universal, que abarca todos los aspectos de la visión religiosa del escritor. La realización de la más alta unidad, no fusionada e indivisible, en todos los niveles de la vida, desde el interhumano hasta el intergubernamental, indica para él la llegada de la era del millenium, del bien, de la humanidad divina en la historia (que corona los caminos terrenales del hombre), de aquella «armonía universal», y con la que, como una inspirada profecía, concluye su

*Discurso sobre Pushkin*¹³.

Dostoievski contrapone el ideal cristiano del «Reino de Dios en la tierra» no sólo a las concepciones del desplome y del fallo de la historia, sino también a las utopías socialistas del «paraíso terrestre», al igual que a las concepciones positivistas del «progreso lineal». La historiosofía positivista identificó el límite exacto e impenetrable entre la historia y la naturaleza. Sus seguidores insistieron en que el desarrollo ascendente se logra solamente en la existencia social del hombre, mientras que en la esfera de la naturaleza no hay «ni empeoramiento, ni mejora, ni reducción, ni elevación: sólo hay cambios de fenómenos»¹⁴. Dostoievski, por su parte, estaba convencido de que el paraíso en la tierra bajo la condición de la supremacía en ella de las «leyes omnipotentes, eternas o muertas de la naturaleza», que actúan tanto en el mundo exterior, como en la naturaleza física del hombre, no son otra cosa más que una malvada utopía. Y la condición para el encumbramiento de la «armonía universal» consistía, según el escritor, tanto en el perfeccionamiento de las relaciones interpersonales, como en, sobre todo, la transfiguración corporal y espiritual del hombre. «Nosotros en la tierra somos seres transitorios y la existencia nuestra es la existencia continua de la crisálida que se transforma en mariposa» (11, 184). Así expresó el escritor, en los materiales preparatorios para *Los demonios*, este pensamiento por boca de uno de sus personajes. Aquí apareció también el apunte «Millenium, no habrá esposas ni maridos» (11, 182), donde Dostoievski señaló una de las características esenciales de la futura naturaleza transfigurada de la gente (la ausencia del nacimiento por vía natural, sexual, que lleva en sí mismo la marca del pecado y de la muerte), la cual se conseguirá en el «Reino de los Mil Años» de Cristo, es decir, *todavía aquí en la tierra y en la historia*.

En los borradores de *Los hermanos Karamázov* el escritor traza también otras líneas sobre la metamorfosis física: «Cambiaré la carne vuestra. (La Luz del monte Tabor)». «La Luz del monte Tabor¹⁵: renunciará el hombre al alimento, a la sangre, a los cereales» (14, 245-246). Pero en la carta a N. P. Peterson, con fecha del 24 de marzo de

¹³ Comparar la anotación en los *Cuadernos de apuntes* de los años 1875–1876.: «Yo creo en el reino absoluto de Cristo. ¿Cómo se realizará? Es difícil adivinar, pero se dará. Yo creo que este reino se consumará» (24, 127).

¹⁴ *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. Ч. 1. СПб., 1887. С. 196.

¹⁵ Dostoievski se refiere a la luz que rodeó a Cristo en el momento de su transfiguración en el monte Tabor. Así pues, de alguna manera, «la luz del monte Tabor» también podría ser traducida como «la Luz de la Transfiguración». (N. del T.).

1878, habla, como respuesta a las ideas de su contemporáneo, el filósofo N. F. Fiódorov, sobre «la primera resurrección», la cual, según la profecía del *Apocalipsis*, es precursora del «reino milenarismo»: «El precipicio que nos separa de las almas de nuestros antepasados se desvanecerá, será vencido con el vencimiento de la muerte, y ellos resucitarán no sólo en nuestra conciencia, no en el sentido alegórico, sino en verdad, personalmente, realmente, en los cuerpos. (Nota Bene. Ciertamente no en los actuales cuerpos, pues el solo hecho de que llegará la inmortalidad, se eliminará el matrimonio y el nacimiento de niños, atestigua que los cuerpos, en la primera resurrección que está escrito que se dé en la tierra, serán otros cuerpos, no como los presentes, es decir tales, puede ser, como el cuerpo de Cristo en su resurrección, hasta su ascensión durante el Pentecostés» (30 (I), 14).

La idea de Dostoievski sobre la transfiguración, durante el millenium, de la naturaleza corporal del hombre supone una división clara entre su quiliasmismo y la visión quiliásmica de las sectas heréticas de los primeros siglos del cristianismo. Entre los seguidores de Cerinto, los ebionitas, los montanistas y otros más, la resurrección primera se presuponía que se llevaba a cabo en ese mismo cuerpo natural, en ese mismo «cuerpo sensorial con todas sus funciones fisiológicas naturales»¹⁶, en ese cuerpo de naturaleza caída, devorador, defecador, sudoroso, sujeto a los elementos incontrolables de la naturaleza voluptuosamente animal, no libre, en consecuencia, de las leyes de la muerte y de la degradación. Para Dostoievski, al igual que para los primeros apologetas del cristianismo, el hombre durante el millenium adquirirá ese cuerpo espiritual acerca del cual profetizó ya el apóstol Pablo.

En el desarrollo de la imagen del millenium en Dostoievski apareció esa característica especial de la interpretación del libro del *Apocalipsis* que, después, será propia de prácticamente todos los filósofos religiosos que desarrollaron la idea de la historia como «el trabajo de salvación». Si seguimos la letra del *Apocalipsis*, después de que se establezca el Reino de los Mil Años de los justos, tendrá lugar el encumbramiento del mal en la historia, la nueva lucha fatal de los pueblos y, sólo después de ella, Satanás será vencido definitivamente y arrojado «al lago ardiente y sulfúrico» (Ap, 20:10). Por su parte, Dostoievski, y también sus contemporáneos Fiódorov y Soloviov, así como los filósofos del siglo XX, N. Berdiáiev, S. Bulgákov, N. Setnitski y G. Fedótov siguen, no

¹⁶ *Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринея Лионского (хилизм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 15. С. 306.*

la letra, sino al espíritu del *Apocalipsis*, que concluye con la visión de la «Jerusalén Celestial», con la profecía sobre «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Ap., 21:1).

El Juicio Final, ante tal interpretación del *Apocalipsis*¹⁷, es considerado por Dostoievski no como un acontecimiento trascendente, poshistórico, que se realiza fuera del tiempo humano, sino como un momento específico de la historia; momento en el que alcanza su culminación la oposición de las dos vías de desarrollo del mundo, de los dos ideales de la humanidad: la vía de la civilización contemporánea que a «divinizado a Baal» y la vía de la creación del «Reino de Cristo». En repetidas ocasiones, tanto en sus textos literarios, como en sus cartas y en su *Diario de un escritor*, Dostoievski predijo la muerte rápida e inevitable de la civilización, en tanto que ésta persista en sus vías falsas. Las ideas revolucionarias y ateas, según escribió, son portadoras del ideal anticristiano de la saciedad universal y de la «eterna torre de Babel», de ahí que «las primeras batallas de la naciente y terrible sociedad nueva contra el viejo orden de cosas» ya están aquí «a las puertas». Pero siendo inevitables, estas batallas son, al mismo tiempo, necesarias, puesto que precisamente ellas pueden limpiar y lavar a las tribus y a los pueblos que no han cumplido con su designio cristiano. «El mundo se salvará ya después de que lo visite el espíritu del mal... Y el espíritu del mal está cercano: nuestros niños, puede ser, lo verán...» (21, 201–204). La humanidad caída y, además, persistente en su caída, debe pasar a través de cierto tipo de «juicio final» de la historia, no trascendente, sino inmanente, para recuperar la razón y llegar, finalmente, a «la razón de la verdad» para dar vuelta hacia los caminos de Dios.

Los pensadores religiosos rusos, en concordancia con Dostoievski, afirmaron la conexión indisoluble entre la historia y la escatología, la importancia del tiempo histórico para la entrada futura del mundo en la eternidad. Incluyo a continuación solamente dos citas características.

«Los destinos finales de la humanidad, escribe Berdiáiev, dependen de Dios y del hombre. [...] El fin de la historia y del mundo no sólo se realiza sobre el hombre, sino que, además, el mismo hombre lo realiza. Al encuentro del segundo advenimiento de Cristo va el hombre con los hechos por él realizados; los actos de su creación libre preparan el Reino de Dios. [...] Es imposible considerar la acción del Dios en su relación con la humanidad y el mundo como un *deus ex machina*. La relación para con el fin del

¹⁷ En ruso el libro no se llama literalmente *Apocalipsis*, sino *Revelación*. (N. del T.).

mundo no puede ser solamente una espera del hombre: ésta debe ser, también, la actividad del ser humano, su tarea creadora»¹⁸.

«La Historia -subraya Bulgákov-, no es un pasillo vacío que es necesario atravesar de alguna u otra manera, con tal de liberarse de este mundo en dirección al otro: ella pertenece a la tarea del Cristo en Su encarnación; ella es el apocalipsis que aspira a la realización escatológica, al quehacer de la humanidad divina en la tierra»¹⁹.

En la conciencia religiosa rusa el tema escatológico se encontraba íntimamente ligado con el tema de la universalidad o no de la salvación, con el vía crucis que significa para esta conciencia la cuestión acerca del infierno y de los tormentos infernales. Partidarios convencidos del apocalipsis y del perdón total, incluyendo a Caín y a Judas, fueron los contemporáneos de Dostoievski V. Soloviov y N. Fiódorov, y, más tarde, N. Berdiáiev, S. Bulgákov, N. Losski y V. Ilin. Manteniendo su punto de vista, ellos continuamente apelaron a la obra de Dostoievski.

La cuestión acerca de la consumación o no de la salvación universal angustió a Dostoievski en el transcurso de toda su obra. El tema expuesto en los *Apuntes de la casa muerta* sobre el «crimen y castigo» salta a un plano escatológico en la novela homónima, donde se correlaciona con el tema del último perdón y el último castigo de Dios. La novela sobre el bandido que atraviesa por su propia caída, luego su terquedad en el mal y, por último, su arrepentimiento que lo transforma en un «bandido juicioso», afirma artísticamente el pensamiento evangélico acerca de que no hay más grande alegría en el Reino de Dios, que cuando el pecador solitario se arrepiente, así como la idea de que las puertas de la salvación están abiertas a todos: hace falta sólo desear entrar. Precisamente en esta novela de Dostoievski por primera vez suena el tema de la apocatástasis. Aparece en boca del caído y pecaminoso borracho Marmeladov, que se confiesa a Raskólnikov en la taberna. Desde lo más profundo de su caída, llorando por ser indigno, como el recaudador de la famosa parábola evangélica, el héroe pronuncia un monólogo confuso, que se le atraganta, sobre la caridad infinita de Dios y sobre el perdón de todos: «Y a todos los analizará y perdonará, tanto buenos como malos, a los prudentes y pacíficos... Y cuando termine su juicio sobre todos, entonces también a nosotros dirigirá se Verbo: “¡Salid, dirá, también ustedes! ¡Salid borrachillos y debiluchos, salid oprobiosos!” [...]»

¹⁸ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

¹⁹ Булгаков С.Н. Агнец Божий. Париж. 1933. С. 464.

Y extenderá hacia nosotros sus manitas, y caeremos... y nos echaremos a llorar... ¡y comprenderemos todo» (6, 20).

Dostoievski confió aquí al héroe su propia esperanza sobre la plenitud de la salvación. De hecho, dos años antes, en el apunte realizado mientras se encontraba al pie del ataúd de su primera mujer, bosquejó precisamente esta plenitud absoluta del Reino de Dios, donde todos serán «personas, sin dejar de fundirse con el todo, sin atentar contra los demás y sin casarse en las distintas categorías» (20, 174-175). En este cuadro de la existencia congregacional paradisiaco-amorosa no había ni la más mínima alusión a lo afirmado por la letra del catecismo, acerca de la división de la humanidad, durante la resurrección, en salvados y pecadores.

La idea del juicio final entraba en contradicción tanto con la imagen de Cristo –de Quien, por cierto, el escritor afirmaba no conocer nada más elevado, hermoso y perfecto que Él–, como con la concepción de la historia como «trabajo de salvación», y del millenium, en donde, según Dostoievski, ya se supone el comienzo de la transfiguración del mundo y del hombre, lo que hace del tribunal y de la división una *contradictio in adjecto*.

En su esperanza en la salvación universal Dostoievski no estuvo solo: en el pensamiento ruso paralelamente expresó tal esperanza Fiódorov, quien estaba convencido de que, de darse el Juicio Final, éste sería un castigo para toda la humanidad: los pecadores serían castigados con los tormentos eternos y los justos «con la contemplación de estos tormentos» (I, 402). Pero, apoyado en la Escritura cristiana (la profecía de Jonás sobre la pérdida de la ciudad de Nínive, anulada por el Señor después del arrepentimiento de sus habitantes) y la Leyenda (Juan Crisóstomo), él desarrolló la idea acerca de la condicionalidad de las profecías apocalípticas. ¿Tendrá la historia un fin catastrófico, con un juicio que conduce a la división de la humanidad en un puñado de salvos y en la oscuridad de los eternamente malditos? ¿O bien el fin será luminoso, benéfico, con una salvación universal? Esto depende de la misma humanidad, de si llegará «a la razón de la verdad», transformándose en colaboradora del Creador en el asunto de la salvación del mundo, o de si continuará su terco andar por la vía falsa.

Partidario convencido de la idea de la apocatástasis fue V. S. Soloviov. En la conferencia con que cerró sus *Lecturas de la filosofía de la religión*, presentadas en San Petersburgo en 1878 y después publicadas bajo el nombre de *Lecturas sobre la*

humanidad divina él se manifestó decididamente contra «el dogma abominable» del tormento eterno, habiendo subrayado que «la condenación a los tormentos eternos aunque sea de una sola creatura [...] es equivalente a la condenación de todos, puesto que, a fuerza de la solidaridad de todas las creaturas humanas, el sufrimiento de unos se hace por la imposibilidad de la beatitud para los otros»²⁰.

En Dostoyevski el tema de la apocatástasis suena a toda voz en la última novela del «gran pentateuco». En los materiales preparatorios, en los bosquejos de las enseñanzas de Zosima, hay una imagen de la salvación universal, que se hace la realidad a condición de que el género humano se dirija por las vías de Dios: «Pero si todos lo han perdonado todo (por ellos mismos), ¿no son ellos fuertes como para perdonar todo también por los ajenos? Cada uno es culpable por todos y por todo, *porque* cada uno tiene la fuerza de perdonar por todos e incorporarse entonces al quehacer crístico y aparecerá Él entre ellos, y lo percibirán y se fundirán con Él, y perdonará al primer sacerdote Caifás, pues éste tanto amaba a su pueblo, a su manera, pero lo amaba, perdonará por igual a Pilatos -de gran inteligencia, y que reflexionaba sobre la verdad-, pues no veía lo que creaba» (15, 249). El arrepentimiento confeso universal, la misericordia y la unión en la causa común cambian el sentido del segundo advenimiento: aquí ya no hay juicio, sino perdón y fusión uno con otro y con el Cristo. La misma idea se realiza en el texto definitivo de la novela en los sermones del stárets Zosima: en su revidencia acerca del «futuro ya de la unión magnífica de la gente, cuando el hombre buscará para sí no sirvientes, y no en sirvientes deseará convertir a sus semejantes, como ahora sucede, sino que, por el contrario, deseará con todas sus fuerzas convertirse en el servidor de todos, de acuerdo con el Evangelio» (14, 288), en sus palabras acerca de que «cada uno es culpable ante todos y por todo» y de que no es permisible para el hombre «ser el juez de nadie» (14, 291), en el mandamiento acerca del amor al mundo de Dios, en su oración sobre los suicidas, en la que confía en el perdón también para estos infelices. La oportunidad para la salvación ha sido entregada a todos, incluso a los que más se perdieron en el camino. He aquí lo que demuestra la introducción en la novela de la parábola sobre la cebollita, que tan múltiple influencia ejerció sobre los destinos de los héroes (Aliosha, Grúshenka, Dimitri, Iván). «Y muchos aquí solamente por una cebollita han caído, por sólo una pequeña cebollita» (14, 327), dice Zosima en la visión de Aliosha durante su sueño sobre las Bodas de Caná,

²⁰ *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьёва // *Символ*. 1992. № 28. С. 249.

afirmando el stárets con ello la esperanza de que todos serán salvos, pues cualquiera, incluso el más grande pecador, aunque sea alguna vez en la vida, dio tal cebollita.

En Dostoievski se expresa claramente la comprensión, que reproducirán varias veces Fedorov, Soloviov. Berdiáiev y Bulgákov: «amenazando al mundo con un juicio final»²¹ nosotros, todavía muy malos e indignos cristianos, imperfectos espiritualmente, incapaces de perdonar y amar, de hecho, atribuimos nuestros defectos al Creador, limitando su bien, su amor, su caridad, dotándolo de nuestro carácter vengativo, nuestra cólera y nuestra falta de deseo e incapacidad para comprender y perdonar. Precisamente tan baja y despiadada disposición, indigna en verdad de un alma cristiana, manifiesta en *Los hermanos Karamázov* la cofradía conventual, al alegrarse malévolamente por la «deshonra» de Zosima, al ver que «lo natural advirtió» a los hombres con la pronta descomposición del cuerpo del stárets. Toda la novela demuestra palpablemente en qué se transforma juicio humano, demasiado humano: aquí todos juzgan y condenan sin cesar unos a otros, todos con pretensiones infinitas para con los demás: Mitia le exige al padre; el padre a Mitia; Iván tanto a Dimitri, como a su padre, al universo y al Creador; Katerina Ivánovna a Mitia y a Iván y así hasta el infinito. La cima de la reacción en cadena que juzga es el tribunal con su juicio y condena de Mitia de forma dura, brusca, que acusa y sentencia todo lo posible, sin dejar esperanzas para algún tipo de ablandamiento. He aquí la forma en que se realiza el juicio de la humanidad, maldiciendo para siempre, atando al «pecador» al poste de la vergüenza, rechazando el precepto divino sobre la piedad.

El tema de la universalidad de la salvación suena con toda su fuerza en los capítulos culminantes de la novela: en las «Bodas de Caná», donde se desarrolla la imagen del Reino de Dios y el alegre júbilo de la congregación universal, de la cual toman parte todos (todos son llamados al festín de las Bodas de Caná para beber «el vino de la nueva y grande alegría» (14, 327), y del «Entierro de Iliusha. Discurso junto a la piedra», donde se afirma la esperanza en la plenitud del futuro encuentro y la estancia clara y, alegre del uno con el otro y con el Cristo: «Todos nos levantaremos de entre los muertos y reviviremos, y nos veremos de nuevo unos a otros, y a todos, y a Iliusha» (15, 197). En estos dos capítulos reina indivisiblemente aquella *alegría pascual*, que se escucha en el canon de Pascua con su llamada a la unión general: «El día de Resurrección nos iluminaremos con la celebración y nos abrazaremos unos a otros cual hermanos y

²¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 240.

perdonaremos todo a quienes nos odian con la resurrección» y llega a su apogeo en la Palabra de San Juan Crisóstomo, leída al final de los maitines de Pascua. En esta Palabra son llamados todos los llegados en la undécima hora y que trabajaban desde la primera a gustar «la alegría de Su Señor»; en ella se da el mandamiento de salvación para todos, sin importar la suma de los méritos de cada uno (no en vano Fiódorov llamó al «sermón de Crisóstomo» la «mejor expresión de la fiesta de la Pascua»²²).

Por otra parte, predicando la unión fraternal y amorosa de la gente, la cual conduce a un final bueno de la historia (y no al juicio condenatorio de la misma), al perdón absoluto y a la salvación universal, Dostoievski, gran conocedor de la naturaleza humana (véanse *Apuntes del subsuelo*), hace la concesión a la libertad humana, reconociendo que, en la perspectiva de la unificación universal -que sólo puede ser un acto voluntario («la elección del bien»)-, para algunos cuya alma está deformada, arraigada en el mal y en la autoafirmación egoísta, no se excluye la variante extrema de la voluntariedad orgullosa y arbitraria: en los bosquejos de la novela después de las líneas citadas más arriba sobre la unión con Cristo, el perdón a Caifás y Pilatos (es decir, el perdón a los torturadores y a los traidores que vieron la verdad, pero que la negaron), leemos: «Habrán también los orgullosos, oh, habrán aquellos que estén con Satanás y que no querrán entrar, aunque a todos les sea posible, aunque el mismo Satanás ascendiera, ellos no querrán» (15, 250). En el texto definitivo de la novela estas líneas se encuentran desarrolladas, al final de las enseñanzas de Zosima, en la última parte del capítulo «Sobre el infierno y el fuego infernal. Razonamiento místico» (14, 293). Pero haciendo tal concesión, Dostoievski tiene, al mismo tiempo, la esperanza en la conversión de estos orgullosos: si echamos una mirada a su corazón no sosegado, entonces hallaremos, bajo la corteza de la autoafirmación egoísta y del orgullo, la añoranza por Dios y la inmortalidad, la sed de amor y de unificación. En *Los hermanos Karamázov* precisamente Iván, a pesar de todo su desesperado espíritu de rebeldía, expresa la esperanza en la universalidad de la salvación, viendo en ella la condición moral necesaria para la existencia del bien divino en un mundo armónico: «¿Y de qué armonía hablamos, si el infierno está aquí?: Perdonar quiero y abrazar quiero; no quiero que suframos más» (14, 223). Justamente Iván al principio de su poema relata el apócrifo griego *Andanzas de la Madre de Dios por los*

²² *Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 191.*

tormentos, en el que resuena esa misma esperanza persistente, inagotable en la destrucción del infierno.

Iván protesta contra la armonía estando convencido de que los destinos del mundo absolutamente no dependen del hombre, pues la armonía final es predeterminada y preplanificada. Y él, privado, como le parece, de la libertad para la buena elección (pues debe resucitar y obligadamente cantar su hosanna), se apresura a proteger su libertad para la elección negativa, mala. Pero precisamente de eso se trata, que para Dostoievski, que coincide aquí con el pensamiento de Fiódorov, *ninguna* armonía está planeada y aquello de que tendrá o no lugar el Reino de Dios, en el que la madre se abrazará con los torturadores de su hijo de ocho años, o si habrá un infierno para los torturadores (y significa entonces que *no habrá armonía*), depende enteramente *de cada ser humano* (es decir, entonces, también del mismo Iván en el grado más directo).

Dostoievski muestra con delicadeza en la novela hasta qué punto las ideas del hombre acerca de Dios y su Reino, de la muerte y la resurrección, y del el paraíso y el infierno, dependen de la altura de su conciencia religiosa. Así, Fiódor Pávlovich se imagina el infierno completamente en sentido material, con todos los atributos de la cocina diabólica: ganchos, pinzas, sartenes. En cambio, el stárets Zosima, quien enseña el amor a toda la creación divina, habla no de los tormentos físicos, materiales, sino de los tormentos morales, del sufrimiento por los pecados realizados durante la vida terrestre. Y tal interpretación del infierno liga directamente a Dostoievski con los grandes padres de Capadocia, ante todo con San Gregorio de Niza, quien comprendía los tormentos infernales como el proceso de «curación de la inmundicia del pecado», por el que es menester que pase, en cierta medida, cada uno.

En San Petersburgo, en el Museo Ruso, en una de las salas, se exhibe el icono del Juicio Final. Pero allí, en la llama del infierno, arde no la gente, sino sus pecados: la ira, el orgullo, la cólera, el odio al prójimo, la envidia, la dureza del corazón... Y la gente, lavada y purificada por el amor crítico, asciende a la alegría del Jerusalén Celeste. Una mejor ilustración de cómo Dostoievski comprende la idea de la salvación, seguramente, no se podrá encontrar.

Apoyándose en Dostoievski, el pensamiento ruso cristiano señalaba dos fundamentos de la apocatástasis: la bondad y caridad infinita de Dios y el amor universal humano. Amor que, a la manera del amor salvador de Dios, se preocupa por cada oveja

descarriada. Amor que no puede resignarse con aquello de que en el infierno se quedará, aunque sea alguno no perdonado. Tomando el pensamiento del escritor, expresado por boca del stárets Zosima, subrayaban: la cuestión sobre la superación del infierno es, a su vez, una cuestión acerca de la responsabilidad de los justos por los pecadores, una cuestión acerca de la medida y la fuerza de su amor, de la altura de su conciencia moral personal: «el paraíso es imposible para mí -escribió N. A. Berdiaev-, si mi prójimo, mi gente querida, o incluso simplemente la gente a quien le tocó convivir conmigo en la vida, se encuentra en el infierno; si en el infierno estarán Böhme, como “hereje”, Nietzsche, como “anticristo”, Goethe, como “pagano” y Pushkin, como “pecador”. Aquellos católicos, que no pueden dar un paso en su teología sin Aristóteles, están preparados para que, con la conciencia tranquila, Aristóteles, como no es cristiano, arda en el fuego del infierno. He aquí que esto para nosotros sería imposible y esta imposibilidad es un gran éxito para la conciencia moral. Y sí yo le debo tanto a Aristóteles o a Nietzsche, entonces debo compartir su destino, tomar para sí sus tormentos y liberarlos del infierno. La conciencia moral comenzó a partir de la pregunta de Dios: “Caín, ¿dónde está tu hermano Abel?” Dicha conciencia encontrará su máxima y final manifestación con otra pregunta de Dios: “Abel, ¿dónde está tu hermano Caín?”». ²³

Traducción y notas de José Luis Flores

²³ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 237.