

# Trayectorias de la filosofía clásica alemana en la trama literaria del ateísmo ruso

## Trajectories of the Classical German Philosophy in the Literary Plot of Russian Atheism

Ángelo Narváez León\*

### RESUMEN

En este artículo abordaremos la interpretación secularizada de la filosofía hegeliana de la historia en los círculos culturales y literarios rusos desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX, como una clave de interpretación del conflicto sobre el ateísmo en la Rusia prebolchevique. En esa trama, amplia y diversa, la experiencia estética de Dostoievski aparece como un momento especialmente representativo de un largo proceso de tensión entre transformación y conservación de lo que en ese periodo histórico se entendió como la “espiritualidad” rusa, por oposición a una hipotética laicización europea occidental. Con ello analizaremos también el debate sobre el ateísmo en los círculos literarios como antesala de la institucionalización del ateísmo en los primeros años de la experiencia soviética del poder.

Palabras clave:  
Idealismo alemán,  
hegelianismo,  
ateísmo, literatura  
rusa, socialismo.

### ABSTRACT

In this article, we will address the secularized interpretation of the Hegelian philosophy of history in Russian cultural and literary circles from the mid-nineteenth century to the beginning of the twentieth century as a key to interpreting the conflict over atheism in pre-Bolshevik Russia. In this broad and diverse plot, Dostoevsky's aesthetic experience appears as a particularly representative moment of a long process of tension between transformation and preservation of what in that historical period was

Keywords:  
German idealism,  
Hegelianism,  
atheism, Russian  
literature,  
socialism.

\* Licenciado en Educación (2010), en Filosofía (2010) y doctor en Filosofía (2016) por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente es coinvestigador del proyecto “El vínculo entre naturaleza y espíritu en las obras de Hegel y Schelling” (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), y editor adjunto de *Antítesis. Revista Iberoamericana de Estudios Hegelianos* (UAM, España). Mail: anarvaezsch.cl  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7320-6905>

understood as Russian “spirituality,” as opposed to a hypothetical Western European secularization. In doing so, we will also analyze the debate on atheism in literary circles as a prelude to the institutionalization of atheism in the early years of the Soviet experience of power.

## Introducción

Je ne vois pas dans la religion le mystère de l'Incarnation  
mais le mystère de l'Ordre Social.

NAPOLÉON, 4 DE MARZO DE 1804

La historia del ateísmo en general, y del ateísmo ruso en particular, es irreductible a trayectorias únicas e invariables. Los factores sociales, culturales y políticos incidieron de tal manera –especialmente desde la Restauración de 1815– que los entramados intelectuales y migratorios tienen a momentos tanto peso representativo como los debates teológicos en la conformación de una nueva *Weltanschauung* que osciló entre la laicización y la secularización. Aún más, los debates filosóficos y sus vínculos con la experiencia literaria de la representación del “alma rusa”, tuvieron recorridos que establecieron nuevas formas de leer la tradición intelectual europea desde márgenes geográficos y epistemológicos diferentes. Desde esa perspectiva, lo que aquí nos proponemos es describir y analizar desde diversos momentos constitutivos la manera en que la filosofía clásica alemana –incluido el marxismo– incidieron directa e indirectamente en el ateísmo como un tópico variable en la literatura rusa, con diversos matices, desde Dostoievski a Bulgákov.

Ahora bien, el concepto de filosofía clásica alemana acuñada por Engels a propósito del vuelco epistemológico de Feuerbach contra Hegel tiene aquí un sentido más amplio. Tras la crítica materialista de los años cuarenta, la filosofía hegeliana no solo no desapareció como tal –continuada con especial amplitud por Michelet en Alemania y por Cousin en Francia–, sino que los debates sobre las hipótesis teológicas generales de la filosofía alemana, heredera del *Pantheismusstreit* del siglo XVIII, se reconfiguraron hasta entrar a los albores del siglo XX, tanto desde el campo de la teología como de la literatura. La constante oposición de la institucionalidad soviética, por ejemplo, a la tradición cultural-religiosa rusa muestra en realidad la insuficiencia representativa de la crítica de Feuerbach (y Marx) a la idea de religión como relación social superada. En este sentido, no se trata de analizar la recepción directa de las obras de la filosofía clásica alemana, sino del análisis de algunos aspectos o tópicos a través de sus trayectorias concretas, siempre vinculadas con nuevas interpretaciones, márgenes y transgresiones propias de cada contexto cultural –en este caso, el ruso–.

Para abordar este problema, asumiendo siempre sus discontinuidades y transformaciones, además de las interpretaciones que configuraron la manera en la cual llegaron a los debates del siglo XX, dividiremos la exposición en cuatro apartados: i) primero veremos el contexto cultural en el cual la lectura occidentalizante de la filosofía hegeliana determinó la experiencia literaria (escritural y expositiva) de Dostoievski; ii) después, analizaremos cómo esa misma experiencia adquiere un sentido particular en el análisis que Freud propuso de la narrativa de Dostoievski en relación con la función de la epilepsia y el vínculo religioso; iii) posteriormente, abordaremos la manera en que Bulgákov interpretó la filosofía clásica alemana o, específicamente, la crítica kantiana en una línea hermenéutica y política análoga a la propuesta en su tiempo por Heinrich Heine; iv) finalmente, volveremos sobre la figura de Dostoievski y su lugar en la disputa ideológica por el contenido y la forma narrativa en la reconfiguración de la apuesta estética en los lindes de la Revolución rusa. Estos cuatro apartados, además, tienen como hilo conductor el ateísmo como momento de disputa en la historia de la literatura y la cultura rusa.

## 1. Hegel en la kátorga de Omsk

El 22 de febrero de 1854, mientras cumplía sentencia por subversión en la kátorga de Omsk, Fiódor Dostoievski le escribió a su hermano Mijaíl pidiéndole que le enviara una copia de la *Crítica de la razón pura* de Kant y una del Corán. Si quedaba tiempo y lograba pasarla de contrabando, le pedía que le enviara también una copia de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel, porque “de eso depende todo mi futuro” (1917 64)<sup>1</sup>. Si bien algunos biógrafos dicen que Dostoievski nunca leyó Hegel (Engelberg 1972), otros suponen que en esa lectura estuvo el germen del *pathos subalterno* con el que Dostoievski narró la vida de los proscritos de la historia universal (Földényi 2006) y la vida de los

---

1 En su biografía de Dostoievski, Joseph Frank rescata un artículo de Jean Drouilly en el que, con la ayuda del filólogo soviético S. V. Velov, reinterpretó la caligrafía de las cartas llegando a la conclusión de que la edición canónica rusa en realidad había malinterpretado las palabras y que Dostoievski se refería a Karl Gustav Carus (Карус), y no al Corán (Коран) (Frank 246). En una carta posterior, del 27 de marzo de 1854, Dostoievski solicitó algunos libros, entre ellos nuevamente “Carus” o el “Corán”. Ahora bien, de ese mismo periodo data la copia personal que Dostoievski tenía de la versión francesa del Corán de Albert Kazimirski (Futrell 19).

arrojados al *Schlachtbank*, según la desafortunada analogía hegeliana (Hegel 1989 XII 35). Alexándr Vrángel recuerda en sus memorias que mientras Dostoievski cumplía funciones militares obligatorias en Semipalátinsk tras dejar la kátorga de Omsk, pensaron en traducir juntos las *Lecciones* de Hegel, aunque de ese proyecto no queda más que el recuerdo de Vrángel (Frank 250). También es posible que la idea de traducir las *Lecciones* tuviera un sentido más práctico que filosófico, ya que al igual que con *Eugénie Grandet* de Balzac, la traducción le permitiría saldar deudas económicas antes que intelectuales. La paradoja, por supuesto, está en que Dostoievski fue condenado al exilio siberiano precisamente por formar parte de los circuitos intelectuales hegelianos que hicieron eco en Rusia de las interpretaciones de los *Junghegelianer* alemanes.

En 1845, el llamado Círculo de Petrashévski comenzó a reunirse los días viernes en San Petersburgo para leer la literatura socialista francesa que llevaban de regreso los viajeros rusos de la baja aristocracia y de la burguesía ascendente que capitalizaban la anexión de Polonia. En casa de Mijaíl Petrashévski se leían también los libros que los estudiantes rusos llevaban desde Berlín, especialmente la recién publicada *Vollständige Ausgabe* de Hegel y los debates que directa o indirectamente representaron las líneas generales de los discursos que llevaban la voz cantante contra la Santa Alianza de 1815. *La vida de Jesús* de David Strauss, *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach y *La trompeta del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel* de Bruno Bauer conformaron un marco común de la literatura política con la que los miembros del Círculo oficiaron de divulgadores informales y semiclandestinos del nuevo nacionalismo occidentalizante ruso (Siljak 336), muy por lejos de los debates metafísicos que se intentaban instaurar en Alemania tras la llegada de Schelling a Berlín para extirpar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano (Schelling 486), tanto de la universidad como de los debates públicos sobre filosofía, arte y religión. En Rusia, uno de los espectadores privilegiados de la restauración antihegeliana en Berlín había sido Mijaíl Bakunin, que asistió a la lección inaugural de Schelling, en la que decretó la muerte de la filosofía hegeliana y el retorno triunfante del cristianismo como principio teológico de la religión positiva y de la revelación. La famosa lección, a la que también asistieron Ranke, Humboldt, Kierkegaard y Engels, le dio el ritmo en Alemania a los debates sobre el hegelianismo en el siglo

XIX que, contra las expectativas del mismo Hegel antes, y de Schelling en ese momento, produjo una notoria recepción de las lecciones hegelianas en los márgenes europeos.

El mismo Bakunin, junto a Nikolái Stankévich y Alexánder Herzen realizaron un recorrido paralelo en Moscú al que propusieron en San Petersburgo los cercanos a Petrashévski: por esos años “no hubo un solo párrafo de las tres partes de la *Lógica*, de las dos partes de la *Estética* o de la *Enciclopedia*, que no haya sido tomada por asalto después de los más entusiastas debates durante las últimas semanas”, incluso los amigos más cercanos, decía Herzen, “dejaron de hablarse durante semanas porque no lograban acordar una definición del espíritu” hegeliano (Herzen 398). Así también Iván Kiréyevski, uno de los rostros visibles de la *sobóronost* (sobорность), el movimiento nacionalista paneslavo y rusófilo, también influenciado directamente por Hegel y Schelling (Obolevitch 26), decía en sus *Conceptos filosóficos* que no había una sola persona que no usara terminología filosófica, ni un solo joven que no estuviera impregnado de reflexiones hegelianas (Walicki 1977; Klopfenstein).

A pesar de sus diferencias políticas, el ideal de una modernización racional ilustrada y progresiva tuvo en Rusia dos dimensiones paralelas que encontraron en la filosofía hegeliana una suerte de frontera simbólica. De una parte, la trayectoria de la crítica de San Petersburgo centralizada en el vínculo Kant-Hegel, al que pertenecía Dostoievski, asoció la noción de crítica a la posibilidad de la autodeterminación de la subjetividad individual a partir de principios rectores universales de tipo kantiano, pero atravesados por la imagen hegeliana de una validación intersubjetiva posterior al ostracismo pietista; de otra, la trayectoria crítica de Moscú focalizada en el vínculo Hegel-Feuerbach, asoció la crítica con la supresión de los condicionamientos materiales de esa misma autodeterminación, que veían como una posibilidad concreta solo si la sociedad que antecedía a la subjetivación se transformaba en tal grado que el ostracismo no fuera posible (Krasikov 70; Coates). Si bien ambas trayectorias compartían las críticas al zarismo como forma de organización política y a la iglesia ortodoxa rusa como principio de subjetivación social, disentían en relación con el sentido que debía tener el futuro y, por tanto, también sobre el valor que debía tener el pasado en relación con el presente. Con ese horizonte de transformación

social, y al igual que en Alemania, en Rusia la filosofía hegeliana pasó a ser sinónimo de una filosofía de la historia que si bien no expresaba explícitamente un principio antropológico secular, sí parecía poner al sujeto (nacional, en este caso) en el centro del debate sobre la transformación histórica: la historia ya no se mostraba como una *teodicea*, sino como una *antropología*. El pasaje inaugural de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel celebraba “la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo” (1989 III 12), tenía en Rusia un sentido más práctico que metafísico, aunque particularmente para el Círculo de Petrashévski tampoco se trataba de tomar el cielo por asalto, como pretendían tanto los cercanos al círculo de Moscú o los grupos cercanos al nihilismo (нигилизм) y a movimientos radicales como Tierra y Libertad (Земля и Воля), la Repartición negra (Чёрный передел) o la Voluntad de Pueblo (Народная Воля) (Ravindranathan; Adamovsky).

Muy por el contrario, Vissarión Belinski popularizó en San Petersburgo una interpretación racionalista y progresivamente occidentalizante de la filosofía hegeliana de la historia, en la que el espíritu avanzaría a trancos y golpes desmalezando la hierba maltrecha (435). El progreso de y hacia la libertad, decía Hegel según Belinski, es siempre producto del implacable trabajo de la razón y que de acuerdo a la interpretación generalizada del *Doppelsatz* hegeliano de 1820 (Hegel 1989 VII 24), las iglesias y la aristocracia, con sus pasiones irracionales por la trascendencia como fundamento del poder, representaban las hierbas secas que opacaban el verdor de los nuevos tiempos (Belinski 287). Así, apartada de la trascendencia del presente, la filosofía hegeliana de la historia aparecía como una trayectoria del mito a la razón y de la providencia a la secularización, remarcando siempre que se trataba de una filosofía, no de una política.

Desde esa perspectiva, la experiencia religiosa ya no pertenecía a la esfera privada, sino a la pública. Con el paso lógico e histórico del catolicismo al protestantismo, los sentimientos de dependencia y adoración pasaban a identificarse con el temor a la naturaleza y a Dios, decía Hegel: para el catolicismo atrapado en las contradicciones empíricas de la transustanciación y la eucaristía, el temor a la naturaleza y a Dios eran lógicamente lo mismo (Hegel 1984 94). El *initium sapientiae timor domini* (Proverbios 1:7) debía dar paso

necesariamente al *sapere aude* como autoconciencia, y desde ahí al uso público del lenguaje, de la filosofía, del arte y de la religión. En el párrafo inicial de *¿Qué es la Ilustración?*, donde Kant sostiene que la libertad está condicionada por la incapacidad de servirse de la inteligencia por sí misma, se acentúa un aspecto determinante de la idea de transformación de la realidad que recae sobre la idea general de voluntad: la propia subjetividad es “culpable” porque la causa de su subordinación “no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro” (2000 25). Para la intelectualidad rusa de mediados del siglo XIX, ese tutelaje radicaba, por supuesto, principalmente en la religión. Si bien Dostoievski no compartía la lectura secularizada de la historia que ensayaban los hegelianos rusos, la motivación por la función social que podía cumplir una radicalización estética sí parecería acercarlo teóricamente a Belinski. *La vida de Jesús*, de David Strauss, que proponía una historización de las trayectorias biográficas de los profetas, fue interpretada como una crítica radical a los fundamentos trinitarios del cristianismo; pero a Dostoievski, que había leído el libro en la biblioteca de Petrashévski, lo llevó a reaccionar ante “las conclusiones de las ideas hegelianas predominantes de izquierda que, a fines de los años cuarenta, habían convertido al ateísmo a muchos rusos occidentalistas” (Frank 50). Dostoievski no solo no era un radical al modo de Bakunin o Herzen, sino que tampoco era ateo al modo de Belinski.

Tras ese telón histórico y filosófico se escenificaba la interpretación que Belinski tenía del genio literario y que incidió directamente en la trayectoria literaria y biográfica de Dostoievski. Después de leer el manuscrito de *Pobres gentes* de 1846, Belinski le preguntó a Dostoievski si “se daba cuenta de lo que había escrito”, porque vio en el manuscrito un relato crítico de la vida de los expulsados del teatro de la historia universal, una suerte de continuación de lo que Nikolái Gógol había logrado en *Almas muertas* (Belinski 384). Sin embargo, el Gógol “revolucionario” de *Almas muertas* no era el mismo que el Gógol “reaccionario” de los *Pasajes selectos de la correspondencia con amigos* o, dicho de otro modo, la realidad rusa ya no era la misma. Exiliado en Salzbrunn, al suroeste de Potsdam, Belinski escribió su famosa *Carta a Gógol*, donde acusó al “gran escritor”, que ayudó a la conformación de

“la autoconciencia rusa”, de entregarse al servilismo zarista y eclesiástico en su defensa de una subordinación voluntaria de los desposeídos (505).

La defensa del sentimiento religioso, que los círculos de San Petersburgo y Moscú habían discutido a propósito de las disputas de Hegel con Schelling y Schleiermacher (Goerd), aparecía en el imaginario de Belinski como una defensa de la desposesión propia de los anclajes de la servidumbre, que en Gógol adquiriría además un sentido voluntario; Gógol no solo negaba la autoconciencia (hegeliana) rusa y sus posibilidades de transformación histórica, sino que negaba también el principio (kantiano) de emancipación, devolviendo al sujeto a una posición de tutelaje y servilismo: “usted no ha advertido que Rusia no ve su salvación en el misticismo, en el ascetismo o en el pietismo, sino en los logros de la civilización, la educación, el humanitarismo”, decía Belinski en su carta. Gógol, caracterizado como el “predicador del látigo, apóstol de la ignorancia, partidario del oscurantismo”, debía responder al tribunal de la historia o, al menos, al lugar de sus obras en la historia de la secularización del “alma rusa”:

¿es posible que usted, el autor de *El inspector* y *Almas muertas* [...] haya cantado un himno al innoble clero ruso? [...] ¿Pero es posible que además usted realmente no sepa que nuestro clero se encuentra en el desprecio generalizado de la sociedad y el pueblo ruso? [...] El fundamento de la religiosidad es el pietismo, la veneración, el miedo a Dios. Pero el ruso pronuncia el nombre de Dios rascándose el trasero [...] Fíjese con más cuidado, y verá que por su naturaleza es un pueblo profundamente ateo. Hay todavía en él mucha superstición, pero ni huella de religiosidad (Belinski 507).

El Círculo de Petrashévski distribuyó la carta de manera clandestina, pero fue Dostoiévski quien la leyó como manifiesto en la casa de San Petersburgo. Con la carga simbólica del Levantamiento decembrista de 1825 (Walicki 1977), y con la Primavera de los Pueblos de 1848 extendiéndose por toda Europa, donde a decir de Richard Wagner, Bakunin pretendía officiar de “maestro de ceremonias” (Wagner), la lectura de literatura subversiva y las críticas al entonces poeta nacional ruso le parecieron a la policía del zar argumentos suficientes para decretar la detención, exilio y fusilamiento de los miembros del Círculo. Después de ser enviado por varios meses a la Fortaleza de

San Pedro y San Pablo, Dostoievski escuchó la conmutación de la pena de muerte por cinco años de trabajos forzados en la kátorga de Omsk. Según la interpretación de Hermann Hesse, fue la experiencia del simulacro de fusilamiento lo que volcó la vida y la literatura de Dostoievski hacia Dios y el ascetismo, alejándolo de los imaginarios occidentalizantes de Belinski y Herzen (Hesse; Montero Bosch); y, con algunas variaciones, determinando los márgenes de la forma de su narrativa también.

## 2. Dostoievski en el diván de Freud

La imagen de Dostoievski acosado por la experiencia religiosa de la muerte y la salvación, como una forma específica de resurrección secular, atraviesa gran parte de los estudios biográficos y literarios. Sin embargo, esa misma experiencia significó por ejemplo para Vladimir Nabokov una reducción de los márgenes de lo posible en la narrativa de Dostoievski porque, en última instancia sus novelas “nunca superaron realmente la influencia que la novela de misterio europea y la novela sentimental ejercieron sobre él” (Nabokov 71). En su proyecto literario, “colocar a personas virtuosas en situaciones patéticas y luego extraer de estas situaciones el último gramo de patetismo” (*Ibid.*), resultó ser un mecanismo narrativo que impregnó cada una de sus obras en una forma de anacronismo donde la defensa del libre albedrío no aparece “como una proposición metafísica sino moral, y la fórmula última de egoísmo-anticristo-Europa por un lado, y hermandad-Cristo-Rusia” (*Ibid.*) por otro, transformó la generalidad de su obra en un escenario repetitivo. “Su trato monótono con las personas que sufren de complejos prefreudianos”, dice Nabokov sin ningún atisbo de admiración, y “la forma en que se revuelca en las trágicas desventuras de la dignidad humana”, resultan siempre en una *astucia* o *truco* literario donde “sus personajes deben ‘pecar su camino a Jesús’ o ‘derraman Jesús por todas partes’” (*Ibid.*).

Si para Dostoievski “desatar cualquier nudo psicológico o psicopatológico inevitablemente nos lleva a Cristo, o más bien a su propia interpretación de Cristo y a la santa Iglesia Ortodoxa” (*Ibid.* 85), ya sabemos qué sucederá incluso antes de saltar de una página a otra, o de un libro a otro. La secuencia crimen-culpa-redención tiene para Nabokov un sentido anacrónico precisamente porque configura los

márgenes de la experiencia del asceta: el asceta no solo tiene de antemano la respuesta para cualquier pregunta posible, sino que eventualmente deja también de preguntar por la culpa posible, porque *a priori* la existencia constituye la culpa del *peccatum originale originans*. La trayectoria paralela del peregrino pierde sentido con cada paso porque ya sabemos cuál será el resultado inevitable del duelo personal del autor, del personaje y quizás también del lector. En este sentido, la paradoja de la narrativa de Dostoievski es que no deja lugar a la libertad de la individualidad: como Job, no queda más que padecer. Paradójicamente, dirá Freud por su parte, esa pérdida de libertad no se configura por la ausencia de subjetividad, sino por una posición sobredimensionada del “Yo” en la realidad, aunque sobre esto volveremos más adelante.

Uno de los subtextos de *El idiota* narra cómo el príncipe Lev Myshkin se encuentra con un país que no reconoce después de llegar de Suiza a San Petersburgo. Myshkin se sorprende por no haber olvidado el idioma, pero también reconoce haber sabido “muy poco sobre casi nada” de Rusia al partir; dice haber leído buena literatura y añorar el reencuentro con los amigos, aunque al regresar no encuentra amigos porque en realidad nunca los tuvo (2006 370). Myshkin, como Dostoievski, padece la nostalgia de una Rusia que desaparece y que quizás nunca existió más allá del imaginario de los poetas nacionales. Este es uno de los motivos literarios que Hesse explora en “Los hermanos Karamázov, el derrumbe de Europa”.

En este ensayo de 1919, Hesse sostiene que el “agotamiento de Europa” se refleja en el ascenso de la burguesía liberal y capitalista disociada de las trayectorias ideológicas y culturales que posibilitaron el surgimiento de Europa como modelo hegemónico de la civilización: es decir, por la pérdida de los “valores espirituales” (1983). Como Dostoievski, Hesse ve en el socialismo una contrapartida del liberalismo capitalista, y lo rechaza por igual. Sin embargo, a diferencia de Hesse, la nostalgia de Dostoievski no recae sobre la memoria de un pasado concreto, del siglo de oro burgués, sino sobre la caída y pérdida de una incierta profundidad del alma rusa, o una “edad dorada en el presente” inexistente, como decía Lukács (196). Dostoievski no es *conservador* porque no puede serlo, no tiene nada a lo que aferrarse, no tiene nada que conservar sino la pretensión de pureza individual de

la devoción<sup>2</sup>. La Iglesia ortodoxa, corrompida por la influencia de la iglesia católica y los jesuitas, ya no representa el verbo histórico de la institución (Dostoievski 2005 626); la política, temerosa de sí misma, abre vetas que no comprende, que el múzhik y el cosaco no reconocen. Es en este sentido que tras el exilio en Omsk y el trabajo militar en Semipalátinsk, Dostoievski se aleja definitivamente de las posiciones occidentalistas de Belinski (si es que alguna vez las tuvo realmente), y se acerca al ensimismamiento de una Rusia imaginada o imaginaria.

Yevgeny Radómsky representa en *El idiota* ese momento de reclusión espiritual y nacional en el que las identidades culturales y morales enfrentan sus márgenes y límites difusos, ese “sentido retrógrado de sometimiento a la autoridad secular y espiritual, de temor reverencial a los zares y al Dios cristiano, de nacionalismo ruso de estrechas miras” que veía Freud en la literatura y la vida psíquica de Dostoievski (1992 XXI 175). El liberalismo, le dice Radómsky a Lizabetha Prokofieva, “no es un pecado, es una parte necesaria del gran todo... el liberalismo tiene tanto derecho a existir como el más moral de los conservadurismos” (Dostoievski 2005 369), sin embargo, la referencia no es al liberalismo en general o como discurso filosófico, sino “al liberalismo ruso, al que ataco por la simple razón de que un ruso liberal no es un ruso liberal, sino un no-ruso liberal” (*Ibid.*). “Muéstrenme un verdadero ruso liberal”, termina Radómsky, “y con gusto lo besaré ante todos ustedes” (*Ibid.*). Ante los límites de su propio argumento, Radómsky insiste en profundizar la dificultad: puede que haya algún ruso liberal, pero de haberlo, “sería ruso y no nacional” (*Ibid.*). Si el argumento es válido para los liberales, debe serlo también para los socialistas, pues “no hay un solo socialista ruso” (*Ibid.*). Los socialistas derivan de dos fuentes, de los terratenientes y de los seminaristas jesuitas: “dame sus libros, dame sus estudios, sus memorias, y aunque no soy un crítico literario, demostraré tan claro como el día que cada capítulo y cada pa-

---

2 Para Lukács la trayectoria del irracionalismo –desde el romanticismo, pasando por Schelling, a Nietzsche– como fundamento del reaccionarismo y del fascismo, incluye algunas variables del pensamiento utópico; por el contrario, “La rebelión espontánea, salvaje y ciega de los personajes de Dostoievski ocurre en nombre de la edad de oro, cualquiera que sea el contenido de la experiencia mental. Esta revuelta es poéticamente grande e históricamente progresiva en Dostoievski: aquí realmente brilla una luz en la oscuridad de la miseria de Petersburgo, una luz que ilumina el camino hacia el futuro de la humanidad” (107). En este sentido, al menos en términos de análisis literario, Lukács está más lejos de las teorías del reflejo de lo que usualmente se dice.

labra de sus escritos ha sido obra de un antiguo terrateniente de la vieja escuela”, y así “descubrirás que todos sus éxtasis, todos sus generosos mensajeros son propietarios, todos sus males y sus lágrimas, propietarios; ¡todos, propietarios o seminaristas!” (*Id.* 370).

Freud decía que el sentimiento religioso, una forma específica de neurosis que reviste la angustia, surge como una respuesta al miedo a la muerte. La diferencia aquí es que para Dostoievski el miedo a la muerte y la angustia del “sentimiento oceánico” (Freud XXI 65), no se traduce en la gracia de “un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior” (*Id.* 66), sino en el tormento de Dios que, por ejemplo, los terratenientes y seminaristas jesuitas protoburgueses de la Rusia tardo-zarista han olvidado u obviado según Dostoievski. En este escenario la tesis de Freud adquiere sentido, al vincular el sentimiento religioso a una dimensión yoica en cuanto la neurosis se transforma en una pulsión mística narcisista que interpreta la experiencia singular de Dios como una dimensión universalmente representativa. Volviéndose el Yo el centro de la experiencia divina, se vuelve también el centro del mundo: paradójicamente, dice Freud, en el mundo del yo-*todos*, no *todos* son parte del mundo:

Lo que sale a la luz, a raíz de esa descomposición de la masa religiosa supuesta en la novela, no es angustia, para la cual no hay ocasión; son impulsos despiadados y hostiles hacia otras personas, a los que el amor de Cristo, igual para todos, había impedido exteriorizarse antes. Pero aun durante el Reinado de Cristo estaban fuera de este lazo quienes no pertenecían a la comunidad de creyentes, quienes no lo amaban y no eran amados por El; por eso una religión, aunque se llame la religión del amor, no puede dejar de ser dura y sin amor hacia quienes no pertenecen a ella. En el fondo, cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros. Por mucho que personalmente nos pese, no podemos reprochárselo con demasiada severidad a los fieles; a los incrédulos e indiferentes las cosas les resultan mucho más fáciles, psicológicamente, en este punto. Si hoy esta intolerancia no se muestra tan violenta y cruel como en siglos pasados, difícilmente pueda inferirse de ello una dulcificación en las costumbres de los seres humanos. La causa ha de buscarse, mucho más, en el innegable debilitamien-

to de los sentimientos religiosos y de los lazos libidinosos que dependen de ellos. Si otro lazo de masas remplace al religioso, como parece haberlo conseguido hoy el lazo socialista, se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños que en la época de las luchas religiosas; y si alguna vez las diferencias en materia de concepción científica pudieran alcanzar parecido predicamento para las masas, también respecto de esta motivación se repetiría idéntico resultado (XVIII 94).

En *Dostoievski y el parricidio*, Freud ya había sostenido la paradoja de analizar al escritor como un pecador o un criminal. Ambos, decía Freud, comparten un “egoísmo sin límites y [una] intensa tendencia destructiva” que relega la experiencia de la realidad –secular y trascendental– al plano de la individualidad como referente del sentido del otro. En el caso de Dostoievski, la paradoja estaba en que durante “el curso de su vida se dirigió sobre todo hacia su propia persona (hacia adentro, en lugar de hacia afuera) y así [la pulsión destructiva] se expresó como masoquismo y sentimiento de culpa” (XXI 117). La pulsión de destrucción, incluso cuando emerge “sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia” (*Ibid.*).

En ese Yo sobredimensionado, en ese Yo egocéntrico, concluye Freud, la experiencia mística y la experiencia epiléptica se confunden en un mismo contexto narrativo que, justamente por confundirse, se vuelve necesario distinguir porque, como afirmaba en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, no todo Yo es igual al Yo mismo. En *Los demonios*, Kirilov dice que tuvo “momentos de armonía eterna” y que no fueron más de cinco segundos, pero en ellos vivió “una vida entera,” y por ellos “daría toda la vida” (Dostoievski 2011 421). Sin ocultar su sarcasmo, Shatov le pregunta por la regularidad de esos momentos; cada tres días, o máximo una semana, le responde Kirilov. Implacable, Shatov sentenciaba que “tenga cuidado, Kirilov. He oído decir que así empiezan los ataques. Un epiléptico me describió detalladamente la sensación que precede al ataque: en todo punto como lo ha dicho usted. Dijo también que duraba cinco segundos y que era imposible resistirla más tiempo. Recuerde el jarro de Mahoma, del que no se derramaba

una gota de agua mientras el Profeta daba a caballo una vuelta al Paraíso. El jarro son los cinco segundos. Eso se parece mucho a la armonía de usted, y Mahoma fue epiléptico. Tenga cuidado, Kirilov; eso es epilepsia” (*Ibid.*). Epilepsia, o un ataque neurótico-narcisista, diría Freud. Si bien la función de la epilepsia en el mundo narrativo y en el genio literario de Dostoievski ha sido objeto de análisis recientes incluso desde la neurología (Ioli; Iniesta 2014 2014; Rossetti y Bogousslavsky) y la medicina (Ferguson, Rayport y Schell; De Souza y Studart), lo interesante de la explicitación de esta diferencia entre experiencia divina y experiencia epiléptica está en que para que haya salvación, o para que esta tenga sentido, debe ser un gesto análogo al de Cristo. Cristo redime a la humanidad (creyente, cristiana y temerosa), solo a condición de que solo Cristo sea Cristo y nadie más pueda serlo.

### 3. Kant en el infierno de Bulgákov

Pensemos una escena biográfica de Dostoievski por un momento. Sofia Kovalévskaia dice en *Un nihilista* que en la Rusia de la Santa Alianza, la propaganda “se ocupaba del debate acerca de las reformas políticas y el derrocamiento de la autocracia”, pero ahora, “le había llegado su turno a las cuestiones socialistas” (2016 126). Kovalévskaia y Dostoievski se conocieron en 1864 cuando la hermana mayor de Sofia, Anna Korvin-Krukóvskaia, fue “pretendida” por el escritor. Tras rechazar su propuesta de matrimonio, Anna le escribió a Sofia, “a veces me asombra no poder amarlo. Es tan bueno, tan inteligente, tan amable. Pero necesita una mujer que se dedique por completo a él, y yo no puedo hacer eso” (Kovalevsky 315). El problema, para las hermanas Korvin-Krukóvskaia y Dostoievski, simplemente no era el mismo. Para las hermanas Korvin-Krukóvskaia la comuna de París constituyó un acontecimiento y la posibilidad real de una revolución, pero para Dostoievski el socialismo no era más que una “progenie del romanismo y del espíritu romanista que, con su hermano el ateísmo... pretende saciar la sed espiritual del pueblo por la espada y no por Dios, exige que el pueblo no se atreva a creer en Dios” (Dostoievski 2005 624). En el cambio de época que relata Kovalévskaia se produce también un vuelco del plano del temor a la confrontación con la imagen de Dios.

En un ensayo autobiográfico de 1939, Mijaíl Bulgákov dice que la muerte de Cristo no debe conjugarse en pasado (“Dios ha muerto”,

como en Hegel o Nietzsche), sino en gerundio (“Dios está muriendo”), porque en esa transustanciación de la primera a la segunda persona de la trinidad, es decir en la redención de la humanidad con la muerte de Cristo, “se produce un momento singular incalculable” que se debate entre el “¿por qué me has abandonado?” del Evangelio según San Mateo, y el “encogió sus pies en la cama, y espiró” de Jacob en el Génesis (Bulgákov 1976 25). La muerte de los hombres, que deriva de la muerte del Dios-hombre-Cristo, concluye Bulgákov, “solo puede darse en un momento de olvido de Dios” (*Ibid.*). Ahora bien, como anota Terry Eagleton en *La cultura y la muerte de Dios* (135), el problema del olvido de Dios presupone una pregunta ambigua, ¿quién olvida en el olvido de Dios?

La trayectoria filosófica del ateísmo moderno ha buscado en diferentes momentos una suerte de mito fundante que ha ido desde la consustanciación protestante como fundamento del panteísmo hasta la transposición de la infinitud desde el plano de la razón al plano del deseo y la voluntad en la segunda meditación cartesiana. En el primer escenario, la disputa por el panteísmo de 1785 significó un anclaje entre la inmanencia spinoziana y la reformulación nietzscheana de la teodicea protestante; en el segundo, el psicoanálisis representa aun hoy un buen ejemplo de la “buena salud” del ateísmo (Žižek y Gunjević). A su manera, Bulgákov ensaya una tercera genealogía del ateísmo moderno en el que la filosofía hegeliana aparece como una punta de lanza que se expande hasta la religión secular del marxismo soviético: es la trayectoria del “ateísmo militante anti-teísta” (1976 59), donde aparece también la figura de Kant como mediador de la *necesidad* lógica del ateísmo.

La *Crítica de la razón pura*, decía Heinrich Heine, “es el libro con el cual el teísmo fue ejecutado en Alemania” (78); entre sus páginas, Kant, como Robespierre, “puso a dios y al rey en su lugar” (*Id.* 79). Como filósofo, “ha irrumpido en el cielo, se ha deshecho de toda la tripulación, el gobernante del mundo nada, indemostrable, en su propia sangre, ahora no hay más misericordia, no hay benevolencia paternal, no hay recompensa en el más allá por la abstinencia del presente, la inmortalidad del alma reside en sus agonías finales –gemidos y esteriores de muerte” (*Id.* 87). Martin Lampe, de quien se dice que entre servicios de asistencia y limpieza leyó todos los manuscritos de Kant

antes que los editores e imprenteros, habría comprendido el devastador poder de la *Crítica*. De Dios, del alma y del mundo, decía Kant, no podemos formular razones lógicas suficientes, pero sí satisfactorias. Lo que podemos hacer es satisfacer nuestra necesidad existencial de evitar a toda costa el *horror vacui* de la insuficiencia lógica: en Dios, el alma y el mundo debemos creer *como si (als ob...)* estuvieran realmente justificados (KrV A508/B536). Dice Heine que Kant pensó con buena voluntad e ironía las consecuencias de la devastadora crítica: “El viejo Lampe tiene que tener un Dios, de lo contrario el pobre no puede ser feliz; la gente, sin embargo, debería ser feliz en este mundo, eso es lo que dice la razón práctica, bueno, ¿qué sé yo? –tal vez podamos dejar que la razón práctica dé fe de la existencia de Dios” (Ibíd.). Contra sus propias pretensiones de establecer un fundamento científico sólido para toda metafísica futura, lo que hizo Kant a los ojos del viejo Lampe en el relato de Heine fue transformar a Dios en una posibilidad tan racional como insuficiente y decisional.

En *El maestro y Margarita*, Mijáil Bulgákov propone una variación del relato de Heine. Cuando Vóland se encuentra con Berlioz, el editor, y Pónirev, el poeta, pregunta a sus anfitriones qué opinan sobre la sexta prueba de la existencia de Dios presentada por “nuestro viejo inquiridor Immanuel” (2017 22); a eso, Berlioz responde que “la prueba de Kant tampoco es convincente; y no a humo de pajas dijo Schiller que los argumentos de Kant a este respecto solo podrían satisfacer a los esclavos. Strauss se reía de su sexta prueba” (Ibíd. 23). Pónirev, insatisfecho, agrega que, “a ese Kant habría que encerrarle tres años en Solovki” (Ibíd.). Vóland, que antes de reunirse esa misma mañana con el jinete Poncio Pilatos (Stalin), les aclara que ha desayunado con Kant y dice que no se preocupen, que “es imposible mandarle a Solovki porque lleva más de cien años en un lugar mucho más lejano que Solovki, y les aseguro que no hay modo de sacarle de allí” (Ibíd.). Claro que quedaba un problema por resolver, si no hay Dios, “¿quién mantiene entonces el orden en la tierra y dirige la vida humana?” (Ibíd.): “el hombre mismo” (Ibíd.), le responde Pónirev a Vóland. El sueño kantiano, de la subordinación de la razón teórica a la razón práctica encontraba en Moscú, en la sátira de Bulgákov, su lugar en el mundo.

Para Kant, “en lo que a Dios se refiere”, las creencias populares en un *creador del mundo* descansan en la razón. Sin embargo, solo el fi-

lósofo especulativo, que “sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón” (KrV B XXXIV) conoce las razones que fundamentan las creencias. Con la crítica, dice Kant, “pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos” (KrV B XXXV) y, finalmente también, “el *idealismo* y el *escepticismo*” (*Ibid.*). Si un gobierno se propusiera disputar a campo abierto el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, etc., concluye Kant en uno de los pasajes más políticos de la *Crítica de la razón pura*, ofrecería cada una de sus experiencias a la crítica pública, a la posibilidad de supervivencia ante la “guillotina de la razón” (Heine 131), según las palabras de Heine.

Paralelamente, en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Kant sostiene que los amigos de Job “hablan como si se sintiesen espiados por el poderoso acerca de cuya causa entienden, y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse su favor que servir a la verdad” (1992 22), justamente porque suponen entender las razones tras el escenario de la teodicea divina. Pero Job, que “hasta que venga [su] fin” no pretende “ceder a [su] devoción” (XXVII 5:6), “probó que no apoyaba su moralidad sobre su fe, sino la fe sobre la moralidad; y cuando esto es así, la fe, por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica. En una palabra, es la clase de fe que instituye una religión,” la que no implica “solicitud de favores” (Kant 1992 24), sino la sumisión *en* la devoción.

Entonces, si la religión es un problema demasiado serio como para entregarlo a las manos de la lógica, también lo es su contrapartida. El ateísmo que inauguraron en Alemania Ludwig Feuerbach y Moses Hess parece superficial, y subsidiariamente también el ateísmo del marxismo occidental, una suerte de desplazamiento que en nada modifica el problema de la religión porque pueden en última instancia hablar indistintamente del dios uno y trino, del dios de los maniqueos, del dios de los gentiles o del dios de los cátaros o los bogomilos. Pueden porque les son *indiferentes*. En este sentido, Kierkegaard está más cerca del ateísmo que todo el marxismo occidental porque pudo ver los dilemas de la cristiandad más allá del Dios del cristianismo como “sacralización del *yo* europeo, imperial y recientemente capitalista” (Dussel 157).

Lo que Feuerbach y Hess no logran ver es que en este sentido el ateísmo solo es posible para quien no subordina el creer al saber: “para los feuerbachianos”, dice Terry Eagleton, “allí donde Dios fue alguna vez monarca absoluto, ahora reina el hombre. Teológicamente hablando, significa no entender la naturaleza de la autoridad divina” pero, “como de costumbre, resultaba más fácil deshacerse de la caricatura del adversario que de la cosa real” (127). La conclusión de Eagleton, según la cual “no creer en Dios es un asunto mucho más arduo de lo que uno se imagina” (*Id.* 109), no tiene su anverso únicamente en la reconversión teológica de la modernidad capitalista –un argumento del cual tanto Benjamin como Agamben han sacado réditos desde perspectiva diferentes–, sino también en el conflicto entre laicización y secularización. En ese sentido, el Schelling de la Restauración tenía razón: las filosofías seculares de Spinoza, Hegel (y Kant) eran más peligrosas para la institucionalidad religiosa que los no-creyentes laicos.

Ahora bien, cuando Bulgákov decía que el “ateísmo no es como suele pensarse, una anulación de la religión, sino una negación del cristianismo” (1976 151), está pensando específicamente en el ateísmo ruso, porque “en ningún otro país como en Rusia el público letrado es tan ateo como en Rusia. El ateísmo es la fe general según la cual cualquiera que entre a la iglesia humanista de la intelligentsia es bautizado, venga de las clases educadas o de las filas del pueblo” (*Id.* 52). En un célebre pasaje de *El idiota*, Dostoievski describe una posición análoga: “nuestra intensidad rusa no solo nos sorprende a nosotros, sino que toda Europa se sorprende por nuestra conducta... si uno de nosotros se vuelve ateo, debe comenzar a insistir en la prohibición de la fe en Dios por la fuerza, por la espada, porque no es por vanidad que los rusos se vuelven ateos, sino por sed espiritual, por la angustia de la nostalgia” (2005 626): que los rusos “sedientos de fe”:

¡encuentren el mundo ruso, dejadlos buscar y descubrir todo el oro y los tesoros que yacen ocultos en el seno de su propia tierra! Mostradle en el futuro la restitución de la humanidad perdida solo mediante el propio pensamiento ruso, y mediante los medios del Dios y el Cristo de nuestra religión rusa. Entonces verás cuán grandioso, justo, sabio y bueno será el gigante que se levantará ante los ojos del asombrado y atemorizado mundo (*Ibíd.*).

La pregunta que Dostoievski no podía anticipar, pero que Bulgákov desarrolla tanto en *El maestro y Margarita* como en *Corazón de perro*, es por su puesto la relación entre el “gigante que se levantará” y su forma específicamente soviética. En la frase de Dostoievski, “un ruso no solo *se vuelve ateo*, sino que realmente  *Cree* en el ateísmo como si hubiese encontrado una nueva fe” (2005 262), hay paradójicamente una suerte de premonición de la institucionalización del ateísmo o, más bien, de lo que ya Freud veía como una nueva religión socialista en el escenario soviético.

#### 4. Dostoievski y la narrativa socialista

El nombre divino, decía Bulgákov, evade la evanescencia, la rehúye: “las montañas convirtieron la voz del maestro en truenos, que las destruyeron. Los malditos muros de roca se derribaron. Sobre el abismo negro, que se había tragado los muros, se iluminó una ciudad inmensa donde unos ídolos dorados y relucientes dominaban el frondoso jardín, crecido durante muchas miles de lunas” (2017 204); por supuesto, el trasfondo es que con la soviétización de la Revolución rusa, la ciudad de los ídolos dorados ya no estaba en el más allá, sino que imponía su fuerza en un mundo que, si bien no se lograba secularizar, se laicizaba por la fuerza del derecho. Es aquí donde volvemos a Dostoievski porque si, como pretendía Bulgákov, “las pruebas de la existencia de Dios la humanidad las archivó hace ya tiempo” (2017 4), el proceso de archivo no podría realizarse desde el olvido o desde la indiferencia de quienes profesaban la completitud de la crítica de la religión. Para archivarlas era necesario un proceso de disputa. Si se pretendía cambiar la *civitas dei* por la ciudad de los ídolos dorados, era necesario triunfar sobre Dios, creer en Dios para creer en el ateísmo.

El ascenso de Lenin implicó entre otras cosas la bolchevización de los soviets y la configuración de una nueva oficialidad artística con márgenes cada vez más precisos y excluyentes, donde la revolución artística soviética no-bolchevique fue perdiendo terreno hasta desaparecer formalmente tras las purgas estalinistas de 1935. En esa trayectoria fueron revisitados bajo nuevos parámetros todos los grandes escritores rusos del siglo XIX y también los críticos literarios que, como Belinski, habían jugado un rol fundamental en el surgimiento de la llamada teo-

ría crítica literaria rusa de la que se sentían aún herederos Mayakovski y Pásternak. Indirectamente, la figura de Dostoievski fue uno de los principales símbolos de disputa por el sentido de la radicalidad literaria. Las frases públicas de Lenin no dejaban lugar a dudas: “no tengo tiempo libre para esta porquería”, un “vómito moralizante” (sobre *Crimen y castigo*); “basura a todas luces reaccionaria [...] Hojeé el libro y lo tiré a un lado” (sobre *Los demonios*); “*Los hermanos Karamázov*, iba comenzar a leerlo y lo dejé: las escenas en el monasterio me dieron náuseas” (Lobos 78). Sin embargo, entre la posición de Lenin y la de Belinski había más de un disenso.

La célebre imagen de Dostoievski recluido en su mundo espiritual contrasta con la lectura que Georg Lukács propuso a fines de los años cuarenta sobre el carácter eminentemente moderno y urbano de sus novelas. Cuando Stefan Zweig decía que la vida de Dostoievski “es la de un personaje del Antiguo Testamento, heroica, en nada moderna ni burguesa” y que en cuanto tal estaba condenado a luchar contra los ángeles “como Jacob, a rebelarse contra Dios y a doblegarse como Job” (101), se situaba en las antípodas de la hipótesis de Lukács y de Nabokov –que políticamente no tienen nada en común–. La representación literaria de la arbitrariedad de la organización social moderna, la volatilidad de las instituciones y la tendencia estructural a la individualización de los conflictos hacían para Lukács que “Dostoievski se volviera el mejor y más grande poeta de las metrópolis capitalistas modernas” (189), incluso por sobre Dickens, Balzac y Stendhal. En sus novelas, Dostoievski investiga el “proceso de disolución de la antigua Rusia y los gérmenes de su resurgimiento principalmente en la miseria de las ciudades” (*Id.* 191) desde la perspectiva de la totalidad que el mismo Lukács había defendido como el principio epistemológico del marxismo en *Historia y conciencia de clase*. Contra las reticencias del propio Dostoievski, Lukács transforma sus novelas en *narrativas hegelianas* del mismo modo que Marx lo había hecho con Balzac en *El capital*, porque “su trabajo abarca la totalidad de la sociedad, desde ‘lo más alto’ a ‘lo más bajo’, desde Petersburgo hasta las remotas villas provinciales” (190). En ese contexto, la intencionalidad hermenéutica de Lukács no desacredita el aspecto eminentemente teológico y pietista de Dostoievski, pero sí lo sitúa en una ambivalencia propia de la imposibilidad del romanticismo en la modernidad, porque si bien “predica la fe, en realidad [...] él mismo no cree que los hombres de su tiempo

puedan tener fe” y, en ese sentido, “es el ateísmo el que le da una profundidad genuina a su pensamiento, un fervor genuino a su búsqueda” (Lukács 195). Esa es la razón, continúa Lukács, “por la que su primer héroe positivo, el príncipe Myshkin de *El idiota*, resulta fundamentalmente atípico y patológico [...] e incapaz de subvertir su egoísmo” (*Ibíd*), y la misma razón por la que “en el mundo de sus personajes los ideales políticos se disuelven en el caos” (*Id.* 196).

Para Mijaíl Bajtín la grandeza de la narrativa de Dostoievski está en que refleja “una especie de pequeña revolución, al estilo de Copérnico”, donde la definición del héroe –encarnado principalmente por Myshkin– ya no depende del autor, “Dostoievski trasladó al autor y al narrador, con todos sus puntos de vista y las descripciones que ofrecen, al horizonte del héroe mismo, con lo cual convirtió su totalidad concluida en el material de su misma autoconciencia” (75); en esa revolución, concluía Bajtín, “todo en su mundo vive en la frontera misma con su contrario [...] la fe vive en la frontera con el ateísmo, el ateísmo limita con la fe y la comprende (*Id.* 261). Los personajes de Dostoievski son autónomos en el sentido que “viven, luchan y, sobre todo, discuten; se exponen mutuamente a sus credos, etcétera, libres de toda interferencia arbitraria del autor” (Lunacharski 1974 87). Bajtín llamó a esa coetaneidad de credos y actos la polifonía de voces de la narrativa moderna, que sin embargo Lunacharski identifica en la *comédie humaine* de Balzac, precisamente por el rol normativo que juegan el ateísmo y Dios en Dostoievski. Balzac, que para Lunacharski es literariamente inferior, es “menos tendencioso” (1974 97) porque no se ve forzado a reconocer voces “prescientes [...] que sin duda exponen una verdad superior, voces ‘cercanas a Dios’ [...] cercanas al manantial de toda verdad, voces ‘portadoras de Dios’” (*Id.* 98). Esas voces privilegiadas parecen ser *a priori* las voces religiosas –rusas católicas ortodoxas– que se transforman en el principio de individuación de los personajes y los héroes, y que Lukács y Bajtín identificaron como una transferencia prioritaria de la singularidad del autor a sus obras. La epilepsia de Dostoievski, que ambos obvian en gran medida, constituye para Lunacharski “el comienzo del macrocosmos, de una sensación de armonía, de unicidad con toda la creación. En otras palabras: representa el triunfo de una especie de punto óptimo emocional” (*Id.* 106) y, en ese sentido, “la religión no podía dejar de cumplir un importante papel en la obra de Dostoievski, aunque solo

fuera por el carácter *epiléptico* de su experiencia social y su pensamiento” (*Ibid.*).

El debate Bajtín-Lunacharski sobre Dostoievski, por supuesto, estaba lejos de mantener márgenes puramente literarios, y en gran medida le dieron el ritmo al sentido que debía tener la literatura prerrevolucionaria en el nuevo escenario cultural soviético. Si bien ambos –al igual que Lukács– se resistieron a ver en la obra de Dostoievski una apología del orden zarista, la diferencia de sus análisis estaba en que para Bajtín el sentimiento religioso podía *en cuanto tal* subordinarse al orden general de la narrativa como representación de la sociedad rusa prerrevolucionaria realmente existente; pero, para Lunacharski, ese mismo sentimiento solo podía tener sentido en un nuevo orden religioso, aunque para él ese orden fuera precisamente el socialismo: “el socialista es más religioso que el hombre religioso a la antigua, pues los objetos de adoración del socialismo son reales, la humanidad y el cosmos” (1908 45).

En gran medida casi todos los defensores de la *bogostroitel'stvo* –*богостроительство*, o construcción de Dios– abogaron por una relectura de la cultura literaria rusa como un antecedente inmediato de las nuevas formas sociales que podían abrirse camino con el periodo revolucionario de 1905-1927. Influenciados directamente por la lectura feuerbachiana de Hegel (Boer), los *constructores* asumieron que si la humanidad había creado inicialmente a sus dioses de manera libre, podían hacerlo nuevamente de manera emancipadora después de un periodo de enajenación de la subjetividad bajo las religiones institucionalizadas. En esa trayectoria, no solo encontraron en Hegel y Feuerbach una fuente epistemológica, sino también en Nietzsche. La idea de *Übermensch* fue interpretada, en parte, como una posición antropológica fundamental donde la armonía no recaía tanto en la devoción como en la producción de nuevos vínculos teológicos (Grillaert). En la Rusia prerrevolucionaria, ese carácter decisional fue adquiriendo diferentes nombres que transitaron entre el “nihilismo” con el que Iván Turgénev identificó en *Padres e hijos* de 1862 a quien “no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir por ellos” (34), y la *bogostroitel'stvo* que, aceptando el principio antropológico que Feuerbach propuso en *La esencia del cristianismo*, optó por una producción social redento-

ra de Dios antes que una supresión *a priori* de su función simbólica (Scherr). En sus *Confesiones* de 1908, por ejemplo, Máksim Górkí concluye en la última línea la necesidad de “una creación universal de Dios” (1916 293).

Cuando el mismo Gorki publicó los artículos “Sobre la actitud Karamázov” y “Nuevamente sobre la actitud Karamázov” en el *Russkoye Slovo* de septiembre y octubre de 1913, oponiéndose a la representación teatral de *Los endemoniados* en el Teatro de Arte de Moscú, debió enfrentar el escrutinio de quien ya se perfilaba como el *pater familias* de la nueva espiritualidad soviética. Cuando Lenin leyó el segundo artículo, le envió una carta a Capri a propósito del “archidetestable Dostoievski”:

Ayer leí su respuesta en *Rech* al “aullido” sobre Dostoievski, y me disponía a alegrarme, pero hoy llega el periódico de los liquidadores, y en él hay un párrafo de su artículo que no estaba en *Rech*. Este párrafo dice lo siguiente: “Y la” búsqueda de Dios “debería dejarse de lado por el momento” (¿sólo por el momento?), “es una ocupación inútil: no sirve de nada buscar donde no hay nada que encontrar. A menos que siembres, no puedes cosechar. No tienes a Dios, todavía no lo has” (¡todavía!) “creado. Los dioses no se buscan, se crean; la gente no inventa la vida, la crea”. ¡¡Así que resulta que estás en contra de la “búsqueda de Dios” solo “por el momento”!! ¡¡Resulta que estás en contra de la búsqueda de Dios solo para reemplazarla por la construcción de Dios!! (1978 257).

Unos días después, Lenin escribió una segunda carta precisando que,

[su teoría] está obviamente conectada con la teoría o las teorías de Bogdánov y Lunacharski [...] Hoy en día, tanto en Europa como en Rusia, incluso la defensa o justificación más refinada y mejor intencionada de la idea de Dios es una justificación de reacción [...] La idea de Dios siempre dormía y embotaba los “sentimientos sociales”, sustituyendo a los vivos por los muertos, siendo siempre la idea de la esclavitud (lo peor, la esclavitud desesperada). La idea de Dios nunca ha “vinculado al individuo con la sociedad”: siempre ha ligado a las clases oprimidas de pies y manos con la fe en la divinidad de los opresores (*Id.* 263).

Con el ascenso de Lenin, y posteriormente del leninismo, la suerte de la experiencia estética prerrevolucionaria estaba echada.

## 5. A modo de conclusión

*Donc, l'athéisme c'est votre religion!*

LOUIS BLANC CONTRA MARX Y ENGELS

Tras el ascenso total del leninismo como forma específica de organización del poder soviético, que se vería reflejado también en el trabajo de Lunacharski en la Narkomprós, los debates sobre la narrativa de Dostoievski estuvieron lejos de desaparecer. Desde los años cincuenta y sesenta, cuando el fin de la Segunda Guerra Mundial supuso un nuevo quiebre en la trayectoria del relato histórico ruso, la figura de Dostoievski volvió a oscilar entre un representante de una escuela literaria *reaccionaria* a los procesos de transformación social, y un exponente de la genialidad del género narrativo como finalidad en sí mismo. Sin embargo, los vínculos con la filosofía clásica alemana y el ateísmo tendieron a desaparecer considerablemente de los estudios especializados.

De una parte, la hegemonía de la lectura leninista del marxismo relegó a los debates Kant-Hegel y Hegel-Feuerbach a la prehistoria del materialismo histórico y del materialismo científico que, de una u otra manera, borró o al menos obnubiló la influencia que ejercieron los debates teológicos en los movimientos radicales del siglo XIX. De otra parte, con el juicio a Dios y la institucionalización del ateísmo propiciado por el mismo Lunacharski, los debates sobre la teología, la religión y el mismo ateísmo pasaron a ocupar un lugar heredero del positivismo en la retaguardia de las discusiones sobre el paso del mito a la razón en la larga trayectoria de la construcción de la sociedad socialista.

Sin embargo, volver una y otra vez a los matices filosóficos e históricos de la función de la filosofía clásica alemana en la trama literaria del ateísmo ruso no solo significa ampliar el campo epistemológico para comprender precisamente ese mismo marxismo soviético que se forjó un relato histórico sin pasado, sino también remarcar la necesidad de la lectura filosófica como una narrativa abierta a diferentes tiempos históricos con sus propios matices hermenéuticos y sus diversas e incluso contradictorias significaciones.

## Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel. "Russia and the land of communism in the nineteenth century?", *Cahiers du monde russe* 45/3-4 (2004): 497-520.
- Bajtín, M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Belinsky, V. G. *Selected Philosophical Works*. Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1948.
- Boer, R. "Religion and Socialism: A. V. Lunacharsky and the God-Builders", *Political Theology* 15/2 (2014): 188-209.
- Bulgákov, Mijaíl. *An Anthology*, ed. Sergius Bulgákov. Filadelfia: Westminster Press, 1976.
- Bulgákov, Mijaíl. *El maestro y Margarita*. Caracas: El perro y la rana, 2017.
- Coates, Ruth. "Feuerbach, Kant, Dostoevskii: The Evolution of *Heroism* and *Asceticism* in Bulgakov's Work to 1909". *Landmarks Revisited. The Vekhi Symposium One Hundred Years On*, ed. Robin Aizlewood and Ruth Coates. Boston: Academic Studies Press, 2013. 287-307.
- Dostoievski, Fiódor. *Letters to his Family and Friends*, ed. Ethel Colburn. Nueva York: Macmillan, 1917.
- Dostoievsky, Fiódor. *The Idiot*. Webster's German Thesaurus Edition, 2005.
- Dostoievski, Fiódor. *Los demonios*. Madrid: Alianza, 2011.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- Eagleton, Terry. *La cultura y la muerte de Dios*. Buenos Aires: Paidós, 2017.
- Engelberg, Edward. *The Unknown Distance. From Consciousness to Conscience. Goethe to Camus*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Ferguson Rayport, Shirley M., Rayport, M. y Schell, Carolyn A. "Dostoevsky's epilepsy: a new approach to retrospective diagnosis", *Epilepsy & Behavior* 22/2 (2011): 557-570.
- Földényi, Lázló. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 2006.
- Frank, Joseph. *Dostoievski. Los años de prueba, 1850-1859*. México: FCE, 1986.

- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Futrell, Michael. "Dostoyevsky and Islam (and Chokan Valikhanov)", *The Slavonic and East European Review* 57/1 (1979): 16-31.
- Goerdts, Wilhelm. *Russische Philosophie: Grundlagen*. München: Alber Verlag, 2002.
- Gorky, Maxim. *The Confession. A Novel*. Nueva York: Frederick A. Stokes Company, 1916.
- Grillaert, N. *What the God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Amsterdam: Rodopi.
- Heine, Heinrich. *On the History of Religion and Philosophy in Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Los Ángeles: Los Ángeles University Press, 1984.
- Hegel, G. W. F. *Werke*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Herzen, Alexander. *My Past and Thoughts: The Memoires of Alexander Herzen*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1968.
- Hesse, Hermann. *Escritos sobre literatura*. Madrid: Alianza, 1983.
- Iniesta, I. "La epilepsia en la gestación artística de Dostoievski", *Neurología* 29/6 (2014): 371-378.
- Ioli, Pablo. "Dostoyevski, mucho más allá de la epilepsia", *Neurología argentina* 9/4 (2017): 203-258.
- Kant, Immanuel. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Madrid: Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1992.
- Kant, Immanuel. *Qué es la Ilustración*. Madrid: Alianza, 2000.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2013.
- Klopfenstein, Matthew. "Hegel, Kireyevsky, and the Quest for Russian Identity", *Fides et historia* 42/1 (2010): 1-19.
- Krasikov, Vladimir I. "Philosophizing in Russia: Dynamics in the Socio-Cultural Context", *Journal of Siberian Federal University* 8/1 (2015): 64-76.
- Kovalesky, S. *Biography and Autobiography*. Londres: Walter Scott, 1895.
- Kovalévskaya, Sofía. *Una nihilista*. Argentina: Mardulce, 2016.
- Lenin, Vladimir Ilich. *Obras completas*. Moscú: Editorial Progreso, 1978.

- Lobos, O. "F. M. Dostoievski durante la Rusia soviética", *Estudios Dostoievski* 1 (2018): 77-85.
- Lunacharski. A. *Religiia i sotsializm: Tom 1 [Religión y socialismo]*. Moscú: Shipovnik, 1908.
- Lunacharski. A. *Sobre la literatura y el arte*. Buenos Aires: Axiomas, 1974.
- Lukács, Georg. *Marxism and Human Liberation. Essays on History, Culture and Revolution*. Nueva York: Delta, 1973.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Montero Bosch, David. "1864. El asalto a la razón de Dostoievski", *Daimon* 68 (2016): 115-129.
- Nabokov, Vladimir. *Lectures on Russian Literature*. Boston: Houghton Mifflin, 2002.
- Obolevitch, Teresa "Faith and Science in the Thought of Khomiakov". *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'*, ed. Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch y Paweł Rojek. Londres: The Lutterworth Press, 2019. 25-36.
- Ravindranathan, T. T. "Review Essay: The Russian Revolutionary Movement: The Intelligentsia and the Populism", *Studios in History* 6/2 (1990): 253-274.
- Rossetti, A. y Bogousslavsky, J. "Dostoevsky and Epilepsy: An Attempt to Look Through the Frame". *Neurological Disorders in Famous Artists*, ed. J. Bogousslavsky y F. Boller. Basilea: Karger, 2005, 65-75.
- Schelling, F. W. J. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Scherr, Barry. "God-Building or God-Seeking? Gorky's Confession as Confession", *The Slavic and East European Journal* 44/3 (2000): 448-469.
- Siljak, Ana. "Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma", *Journal of the History of Ideas*, 62/2 (2011): 335-358
- Souza, Leonardo Cruz de y Studart Gurgel Mendes, Mirian Fabíola. "Prince Liev Nikoláievitch Míchkin (*The Idiot*, Fiódor Dostoievsky) and the interictal personality syndrome of temporal lobe epilepsy", *Arquivos de Neuro-psiquiatria* 62/2B (2004): 558-564.

Turgenev, Ivan. *Fathers and Sons*. Nueva York: W. W. Norton, 1996.

Wagner, Richard. *My Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Walicki, A. "Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of the Nineteenth-Century Russia," *The Russian Review* 36/1 (1977): 1-45.

Žižek, Slavoj y Gunjević, Boris. *El dolor de los demás. Inversiones del apocalipsis*. Madrid: Akal, 2013.

Zweig, Stefan. *Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoievski*. Barcelona: Acantilado, 2004.