

## **Notas para una crítica inmanente de la recepción de Fiódor Dostoievski en Uruguay**

Washington Morales Maciel

### **Resumen**

Este artículo, de carácter más bien ensayístico, se pregunta por el valor del estudio literario a través de una lectura de un breve pasaje de *Crimen y castigo*. Este pasaje nos invita a pensar sobre la divergencia de la Europa nihilista de Dostoievski y el joven ordenamiento social del Uruguay. La pregunta por el valor de la literatura tendrá, entonces, el valor de que, desde una recepción tanto afectiva como intelectual, el pasaje de *Crimen y castigo* vuelve posible para quien lo lea el autorreconocimiento de nuestras experiencias, incluso cuando éstas sean divergentes a las de la somatización del nihilismo.

**Palabras clave:** Fiódor Dostoievski, *Crimen y castigo*, Rahel Jaeggi, Juan Fló, Recepción, Uruguay.

### **Introducción**

En ocasión de una estancia de estudio en Brasil, país en el que ensayé la escritura de este texto, asistí a una magnífica conferencia del profesor João A. Hansen (Universidade de São Paulo) sobre por qué estudiar literatura. A sólo un día de su *fala*, el actual presidente de este país, Jair Bolsonaro, anunciaba «descentralizar» (de la jurisdicción del Estado) la inversión económica en facultades de humanidades, con el objetivo de «enfocarse en áreas que generan [una] devolución inmediata al contribuyente», según él áreas como veterinaria, ingeniería y medicina. Las respuestas a este anuncio fueron inmediatas en varios ámbitos de la sociedad civil, especialmente el académico. Aquellas palabras de Hansen del día previo fueron, a nuestro pesar, las más acertadas acerca del estado de la situación de Brasil y, en alguna medida, de muchos de nuestros países en América Latina; ella fue una respuesta a priori a aquel dislate político. Según Hansen, las propias condiciones de emergencia de la pregunta (*por qué estudiar literatura*) son, ahora ya en mis palabras, *ominosas*. Solamente si la práctica, y experiencia, de la lectura literaria es extraña para una sociedad, la pregunta toma el verdadero sentido de una duda. Al igual que el profesor Hansen, entiendo, por un lado, que la pregunta toma sentido en las condiciones socio-culturales complejas, difíciles, en las que vivimos actualmente y, por otro lado, entiendo que de todos modos la pregunta más que nunca debe ser formulada y respondida con el propósito de transformar las condiciones sociales de su formulación.

Es en ese peculiar contexto en el que me permito, entonces, preguntarme sobre nuestra recepción latinoamericana, y uruguaya en particular, de un pasaje de *Crimen y castigo* que siempre me resultó afectivamente profundo, tal vez tanto como las cavilaciones del Hombre del Subsuelo o las angustias del Príncipe Mishkin. Mi objetivo es precisamente aislar el horizonte político de la pregunta de Hansen y, por lo tanto, enfocar las condiciones disposicionales que la pregunta supone. «¿Por qué estudiar literatura hoy?» es una invitación a considerar las condiciones socio-culturales de la lectura literaria, pero creo que, ante todo, es una invitación a examinar las interacciones (intelectuales y, sobre todo, psico-afectivas) entre la literatura y la construcción de nuestras «formas de vida». Este concepto, tal vez famoso entre estudiantes de filosofía por la presencia dominante de Ludwig Wittgenstein en nuestros programas de estudio y en cualquier estante de una librería humanística en Montevideo, fue reconsiderado desde hace muy poco tiempo por la filósofa alemana Rahel Jaeggi (2018). En virtud del examen de la recepción uruguaya de la literatura de Fiódor Dostoievski, me propongo discurrir acerca del valor de su literatura para quienes, en la herencia de un pasado cultural disímil al de Dostoievski, nos preguntamos sobre el valor transformador de su literatura para nuestras formas (peculiares) de vida. Si bien el objetivo, por su sola formulación, es ambicioso y casi pareciera anunciar su propio fracaso, lo que pretendo hacer aquí, más modestamente, es comenzar examinando un pasaje de *Crimen y castigo* para, luego, preguntarme si la divergencia de las coordenadas culturales de la Europa vista por Dostoievski y las coordenadas culturales del Uruguay anestesia la capacidad de su literatura para remover los estratos más profundos de nuestra experiencia.

Mi objetivo, entonces, es responder a la pregunta de Hansen enfocándome en la evaluación de las condiciones de recepción de Dostoievski para defender, asimismo, la potencia estético-política de su literatura. En una primera sección presentaré un fragmento de *Crimen y castigo* considerándolo a través de algunos apuntes dotados por Claudia Larios en su artículo sobre las críticas al racionalismo y el nihilismo en la obra de Dostoievski. En segundo lugar, expondré lo que ya llamaré *coordenadas socio-culturales del Uruguay* con el objetivo de caracterizar, en términos muy generales, la dificultad de reconocer los procesos de racionalización y desencantamiento que el célebre escritor ruso reconoció en sus viajes por Europa y, en particular, en su propia Rusia. En último término, bajo un postulado general sobre el rol de la literatura en nuestras formas de vida,

adelantaré una respuesta al problema acerca de si las divergencias culturales de Uruguay, en relación con la estofa ideológica que Dostoievski combate, inhiben de algún modo el valor que su literatura pudiese tener para visibilizar los entramados psico-ideológicos de nuestras formas de vida.

### **Somatización del nihilismo racionalista**

El fragmento de *Crimen y castigo* que aquí quisiera considerar es el siguiente:

Desde el comienzo –por otra parte, ya desde mucho tiempo antes–, lo preocupaba una pregunta: ¿por qué son descubiertos y salen a la luz tan fácilmente casi todos los crímenes y se dejan ver de manera tan manifiesta las huellas de casi todos los criminales? Poco a poco había llegado a diversas y curiosas deducciones, y, según su opinión, la razón capital consistía no tanto en la imposibilidad material de ocultar el crimen como en el mismo criminal; el criminal mismo, y esto sucedía con casi todos, en el momento del crimen se expone a cierto decaimiento de la voluntad y el juicio, que se transforma en una fenomenal e infantil ligereza de pensamiento, y justamente en aquel momento, cuando lo más imprescindible son el juicio y la prudencia. Según su convicción, resultaba que este eclipse del juicio y el decaimiento de la voluntad se apoderaban de la persona como si fueran una enfermedad, se iban desarrollando gradualmente y alcanzaban su momento más alto poco antes de cometerse el crimen, continuaban en aquella apariencia en el momento mismo del crimen y aún algún tiempo después, a juzgar según el individuo; después pasaban, así como pasa cada enfermedad. En cuanto a la pregunta de si era la enfermedad la que engendraba el crimen, o el crimen mismo, de alguna manera por su propia naturaleza, siempre iba acompañado de algo parecido a la enfermedad, él no se sentía aún con fuerzas para resolverla.<sup>1</sup>

El fragmento tiene la potencia de intervenir a través de aseveraciones en los entramados de enunciados más imaginativos de la narración. El rol de este fragmento en la obra de Dostoievski bien pudiera ser la respuesta al problema de la «mezcla» de los textos de ficción (Alcaraz, M. J., Pérez Carreño, F., 2018, pág. 6). Tanto en la tradición filosófica «continental» (Abrams, 1991), como en la tradición «anglosajona», siempre fue un gran problema determinar el carácter ficcional global de una pieza textual cuando muchas veces éstas –si no siempre– también están constituidas de entramados de actos de habla aseverativos, como los que podríamos encontrar en un ensayo. En la escritura ficcional de Dostoievski el rol de esas aseveraciones son centrales, pero ellas, casi siempre,

---

<sup>1</sup> Dostoievski, F. M. (2007): *Crimen y castigo*, págs. 89-90.

subordinadas u orientadas a una construcción narrativa que no se interesa –como en Borges en las vivencias (Fló, 1987, pág. 163)–, sino en la movilización global de la actividad cognitiva del lector. El interés en la muerte o el interés en el sufrimiento sin más suponen una disposición, sí, subjetiva, pero en el disfrute intelectual reconocido en un pensamiento. En cambio, la construcción narrativa que se dispone a hurgar en un complejo entramado cognitivo de vivencias, representaciones y sensaciones, como en César Vallejo apunta a una profunda emoción extra-literaria (Fló, 2002, pág. 19).

La estructura lógica de la pregunta de Raskólnikov es interpretable en términos de la tensión psíquica entre, por un parte, el autorreconocimiento del personaje como un humano sublime, que desborda los cánones o principios morales del hombre común, y, por otra parte, precisamente el hombre común. La grandeza que Raskólnikov se reconoce no le permite naturalizar la imperfección humana que explica la imperfección de todo crimen: en sus palabras, la reflexión encuentra problemática la inexistencia histórica de un crimen perfecto en el carácter problemático de la pequeñez psicológica y moral del hombre común. Es su soberbia la que da sentido a su pregunta, es decir, el autorreconocimiento de aparente grandeza, asunto sobre el cual Larios bien apunta en su artículo sobre el nihilismo y el racionalismo en la obra de Dostoievski (Larios, 2018).

Esta narrativa que el personaje tiene de sí mismo diseña su historia en cada una de sus cavilaciones; es un recurso literario para interpretar sus oscilaciones psicológicas de tal modo que la narración objetiva, a través de la estimulación de la imaginación del lector, la neurosis como mecanismo defensa. Raskólnikov cavila antes y después de cometer su crimen, no tiene un fundamento orientador de la praxis que, a su vez, opere como un evaluador de sus acciones o, por decirlo de otro modo, que detenga la función que atribuye a cada cavilación una nueva acción. A cada acción, sobreviene otra acción que viene suplir a la anterior como si su actividad psicológica no pudiese resolver un término, un fin, y estuviese, como Sísifo, obsesivamente una y otra vez obligado a empujar la piedra. El nihilismo del personaje se escuda en el orgullo por reconocerse capaz de ejecutar racionalmente sus acciones. Su nihilismo y su racionalismo coliden en la medida en que las cavilaciones nunca descansan en un término, en una creencia orientadora, sólo a excepción de su redención final.

La pregunta planteada por Raskólnikov, sin embargo, no es meramente intelectual, comporta las vivencias que entran en contradicción en su actividad psicológica y que seguirán torturándolo algún tiempo. Si las penas son ellas el encuentro de contradicciones que tienen un fuerte valor afectivo para el aparato psíquico (Freud, 1991, pág. 49; Freud, 1952, pág. 61), Raskólnikov confía antes del crimen y después del crimen en su capacidad de resolver las contradicciones, él confía en su capacidad de resolver los problemas que tanto sufre –la condición de su víctima a contraluz de su contexto; la situación social y económicamente difícil de su hermana, a la que pretende ayudar–. Sin embargo, el cuerpo pareciera negarle esa posibilidad, sus contradicciones no se alivian en la palabra, sino que se somatizan en la medida en que su cuerpo no resiste lo que su inteligencia no puede resolver. La homeostasis precaria, lábil, de su conciencia encuentra el costoso y falso alivio de representaciones obsesivas (*Zwangsvorstellungen*), para usar el término de Freud, y los raptos de alucinaciones que constantemente sufre. Su *Yo* se desdobra en las formulaciones racionales de su pena –las contradicciones sobre las que cavila– y se manifiestan en sus obsesiones sin control y los episodios febriles de psicosis alucinatorias (*halluzinatorische Psychose*).

En definitiva, el trabajo narrativo de Dostoievski, orientado por este fragmento, es lo suficientemente potente y sofisticado como para organizar la exhibición de las experiencias psico-físicas de Raskólnikov. Cuando se despliegan los conflictos en su vida psíquica, la confianza en su razón intenta combatir su propio nihilismo, que, en definitiva, es la contraparte de una razón puramente calculística que confía únicamente en el poder de sus cálculos, pero para los cuales, según Dostoievski, la resolución de las decisiones es imposible sin la actuación de un principio fundamental –trascendente– de las acciones. El cuerpo quedará aliviado cuando las contradicciones se vehiculicen en la recuperación de la trascendencia religiosa.

El interés de este comentario se justifica en la duda sobre la reducción del análisis de la novela a un pensamiento puramente ensayístico en Dostoievski, uno tal que corre el peligro de pretender hablar de su literatura, pero que claudica en el análisis de sus «contenidos» teóricos. Lo que me interesa señalar es el trabajo literario de Dostoievski para envolver al lector en la afectividad de una inteligencia desencantada. Este aspecto central de sus novelas debe ser cuidado con especial atención, porque precisamente da

claves para reflexionar sobre los estadios fenomenológicos y psicológicos de la recepción de los lectores. Pero el punto aquí, a su vez, es éste: el examen de esta compleja vida mental de los personajes, cuyos conflictos tienen claras fuentes socio-culturales, puede resultarnos fundamental para examinar, a su vez, la dependencia del valor de la obra de Dostoievski en relación con las coordenadas socio-culturales del contexto de lectura. Me refiero a que si postuláramos un lector que auto-comprende sus angustias a través de la ficción y que, entonces, la ficción es su herramienta de constitución subjetiva, ¿acaso esa literatura no podría visibilizar u ocultar ideológicamente sus formas de vida? Solamente bajo la postulación, la mera postulación, de un lector que vive en un contexto cultural divergente a aquel que da la estofa ideológica a la literatura leída, bien puede organizar la experiencia de sus angustias vitales –cotidianas– bajo coordenadas que invisibilicen las suyas propias. Bajo ese supuesto, la sola identificación del lector con las tramas ficcionales que dan sentido narrativo a las angustias y redenciones de los personajes de las novelas de Dostoievski bien puede ser considerada mitificante.

En primer término, el proceso de constitución del nihilismo europeo comprendido por Dostoievski apunta hacia la indecisión práctica, paralización y mudanza constante del juicio cuanto perjuicio y dolor en las interacciones de los personajes. Esto supone, a su vez, una contraposición entre el descreimiento, sostenido en una razón calculista súper potente, y la ausencia de una fundamentación trascendente. He ahí, visto desde Uruguay, un fenómeno muy interesante y es aquel del desencantamiento o positivización de las sociedades europeas al cual se le otorgó, como el propio Dostoievski hizo, el carácter de *explanans* de los problemas sociales europeos. Sin embargo, mientras Dostoievski exponía en las somatizaciones de sus personajes las consecuencias de un nihilismo radical, nuestro país aún no producía un ordenamiento social adecuado a la espiritualización de sus habitantes. Por el contrario, los primeros intentos civilizatorios o, al menos los más concurridos, tendieron a la imposición física –violencia corporal expresa– y, asimismo, cuando aquella educación espiritual llegó, nuestra «mejor» solución, moderna, siguió el camino de la laicidad de los valores en el proceso batllista hasta 1933 y luego 1960. Es difícil pensar en nuestra joven realidad socio-cultural –la cultura americana pre-hispánica en Uruguay se socavó hasta en sus últimos límites– una pérdida de valores trascendentes ordenadores de la acción cuando el uso del catolicismo fue esencialmente social, lúdico y justificador, por momentos, de la acción violenta y,

luego, sustituido por una impronta laica que no restituía lo que estrictamente el país nunca tuvo. Vayamos a eso.

### **Coordenadas culturales del Uruguay «moderno»**

En este breve espacio es imposible dar cuenta en detalle de aquello que la sección se propone. Sin embargo, quisiera preservar su titulación y su espíritu anotando algunas características culturales y económicas generales del período de transformación histórica que por unanimidad los académicos uruguayos e ingleses han llamado «modernización». Los límites temporales de ese proceso no son consensuados e inclusive, en alguna medida, podríamos decir que hasta son arbitrarios. Si consideramos los motivos de la barbarie planificada del genocidio indígena en el Uruguay, 1831-1832, difícilmente podamos concordar con una perspectiva globalmente unificada –temporalmente delimitada– del proceso. La historia de la economía política prefiere datar, por ejemplo, el inicio del proceso en las últimas tres décadas del siglo XIX (Finch, 2005), mientras nuestras historias de las mentalidades y sensibilidades han preferido ubicar el comienzo del proceso de transformaciones históricas en las últimas cuatro o cinco décadas del siglo XIX (Rodríguez Villamil, 2008; Barrán, 2017). De todos modos, más allá de la delimitación precisa, que no pretendo discutir, podríamos decir, en resumidas cuentas, que nuestra historia sensible se traza en el siglo XIX en las pugnas por la descaracterización étnica de los nativos pre-hispánicos y, asimismo, la transformación de los hábitos de los criollos (españoles americanos), italianos y franceses inmigrantes según, sobre todo, la influencia productivista inglesa.

Como es ya sabido, la re-caracterización (*¿o descaracterización?*), étnica de los indígenas del Uruguay fue el primer paso hacia la instalación de un nuevo ordenamiento ideológico en las tierras de lo que hacia comienzos del siglo XIX fue nuestro país constitucionalmente independiente en 1830. Las «reducciones» y «conversiones» indígenas fueron fuertemente practicadas en nuestras tierras como mecanismos de ordenamiento social y cuando, como en la población indígena del Uruguay, la conquista ideológica no «dio resultado», el etnocidio dio paso al liso y llano genocidio (Pi Hugarte, 2014). Ahora bien, enfocándonos en la historiografía de la economía política del Uruguay (Finch, 2005; Nahum, 2016), no en la antropología, la instalación de la idea de progreso (Rodríguez Villamil, 2008), reconoció en el indígena y el gaucho obstáculos sociales para

la reorganización productiva del campo uruguayo. El segundo grupo vivió, al igual que el primero, de la abundancia de ganado al alcance de la mano, favorecido por una presión punitiva menor como de la casi nula existencia de mecanismos de protección de la propiedad privada (el alambrado). El primer grupo, sin embargo, fue exterminado sin miramientos mucho antes de que el gaucho fuera masivamente enlistado en el ejército para evitar la «holgazanería». En ambos casos los motivos de sus desapariciones se pueden encontrar en el procesual cambio de mentalidad de los criollos y de los inmigrantes, aunque también, y a veces asociado a ese cambio de mentalidad, a las variables económicas que racionalizaron (para satisfacer la demanda europea) la producción pecuaria uruguaya. La satisfacción del mercado europeo no sólo de carnes, sino también lanar (ligada a la escasez de algodón norteamericano debido a la Guerra de Secesión) habilitó a reconocer un obstáculo en la falta de garantías de la propiedad privada pecuaria en Uruguay. La falta de garantías propició el tardío, pero veloz, alambramiento de los campos. También la generación de un poder estatal (punitivo) más fuerte (militarismo y luego la renovación batllista de la política por consenso), sumado a la transformación de las comunicaciones (telégrafo) y de transporte (ferrocarril), además de la modernización de la potencia armamentística del ejército. A los modos de vida «improductivos» del indio y el gaucho, se le sumaron al joven Estado uruguayo los problemas sociales resultantes del alambramiento. La novel inutilidad de los rodeos, los apartes<sup>2</sup> y la vigilancia humana de los campos acrecentaron aún más los grupos sociales desplazados por la creciente conversión de la mentalidad criolla a los patrones economicistas de los ingleses del litoral oeste del país. Indios, gauchos, peones, centinelas y sus familias fueron exterminados, desplazados o incorporados al ejército y, finalmente, adoctrinados para evitar una gleba revolucionaria «socialista» (Nahum, 2016).

Así, desde el punto de vista económico, el proceso de «modernización» fue un proceso de reconversión de la producción (transformación del ganado vacuno), de introducción de nueva producción (lanar) con miras a la exportación a Europa. Desde el punto de vista antropológico y social, configuró un cambio de «sensibilidad» o «mentalidad», un proceso de fortalecimiento de principios europeos, productivistas,

---

<sup>2</sup> En el Uruguay rural pre-moderno, se le llamaba «apartes» a la tarea de ordenar, separar, los ganados de cada propietario. La tarea era realizada por peones, quienes pronto, a lo largo del siglo XIX, fueron perdiendo sus trabajos en la medida en que el alambrado fue volviendo inútil la tarea.

racionalizados, intensamente asociados, aunque no reductibles, a la medida lúdica y sexual, así como en el modo de vivir la muerte.<sup>3</sup> En otras palabras, si bien la modernidad socio-cultural del Uruguay no es reductible a las transformaciones económicas del país, esta última dimensión fue extremadamente central en la modificación de la organización política y moral del país. Especialmente en el campo uruguayo, el productivismo inglés del litoral del Río Uruguay fue paulatinamente incorporando ganado europeo y desplazando el ganado criollo, algo más tosco y definitivamente ya menos exportado a Europa. Los cambios en el ganado también fueron acompañados por cambios jurídicos, a través de leyes orientadas a la organización punitiva de la campaña y al incentivo del alambramiento de los grandes predios. Las consecuencias sociales de este acontecimiento procesual fueron tal vez tan grandes como la incorporación del tractor en los países de gran producción agrícola, como Estados Unidos.

La estabilidad política para la administración de esa orientación productivista fue otra de las condiciones que acompañó la reconversión económica impulsada por los ingleses del litoral del país. Primero fue efectivizada a través de regímenes militaristas, luego lo fue a través de la política de consensos de José Batlle y Ordóñez. En la transformación del campo también se cifró la transformación de la ciudad en el surgimiento de una mayor actividad comercial asociada a la exportación. La modernización no fue, entonces, solamente un proceso de cambio económico del Uruguay, sino también social y moral.

---

<sup>3</sup> «Racionalización» y «Productivismo» remiten, contrariamente a los enfoques usuales en la historiografía de la «modernización», a la transformación de una moralidad, no solamente a procesos de transformación productiva. La modelización económica del comportamiento humano puede explicar –en términos de optimización y a través de teorías de juegos y lógicas de la decisión– las decisiones tomadas por los ingleses del litoral del Uruguay, las cuales fueron rápidamente, en cuestión de medio siglo, compartidas por los criollos uruguayos. Sin embargo, la realización de los comportamientos «racionales» –adecuados a esos modelos económicos– es insuficiente para comprender las transformaciones de la moralidad, o, dicho de otro modo, sin una historia antropológica –de sensibilidades y mentalidades– no es posible comprender cómo la macroeconomía interviene en las conductas privadas y públicas, de tal modo que puedan explicarse abandonados, debilitamientos, reforzamientos o inclusive sustituciones de valores o principios de comportamiento. Los cambios en las prácticas religiosas es un caso modélico de esa insuficiencia explicativa de la historia económica. La religión, que fue un lazo social por su interés lúdico, fue ajustándose –primero por castigos, luego por la enseñanza– a la moral adecuada a la racionalización economicista. El juego violento y sexualmente desmedido dio paso a la austeridad, la cual siempre daría vía libre a un espíritu capitalista. En este sentido, la transformación económica fue también una transformación de la moral. Una moral del ocio, y despreocupación por el «esfuerzo», fue reconvirtiéndose en una moral de carácter protestante, aún en pleno país católico, ordenadora de conductas de trabajo sostenido.

Las costumbres festivas, pero también la muerte, fueron sentidas de otro modo. La brutalidad del carnaval mudó hacia modos de vida «civilizados», entre otras cosas por un mayor desencantamiento de la muerte. Los ritos católicos administraron la vivencia de la muerte en desmedro de la medicina, y esta, por su parte, fue siendo cada vez más desarrollada descentrándola de los ritos familiares. Era muy común a comienzos y mediados del siglo XIX uruguayo que, por ejemplo, las muertes por enfermedades fueran esperadas sin asistencia médica en el ámbito de las propias casas de familia. Por su parte, el propio catolicismo, que organizaba las procesiones funerarias, comenzara a tener un cierto papel en el ordenamiento de modos de comportamiento «salvajes» en los pueblos y ciudades. Sin embargo, la mayor y destacable función de la práctica católica fue la socialización<sup>4</sup>.

La violencia física atravesaba el ámbito lúdico en los carnavales, la vida infantil (sus juegos llevando al miedo de los adultos en Montevideo), los juegos que involucraban animales (toros, gallinas, caballos), atravesaban también los hábitos educativos (medidas que hoy consideraríamos fuertes para la represión infantil) y, asimismo, el ámbito punitivo. A ello hay que añadir la muerte diariamente tan próxima (una altísima mortandad infantil, pestes, escasez insólita de hospitales, escasez de médicos, descreimiento en la medicina, escasa higiene urbana) muchas veces era vivida de modos muy curiosos, como aquel episodio de condolencia por un hijo cuya muerte fue sufrida en menor intensidad emotiva que la de un carnero (Barrán, 2017). Estos modos de vida «desmedida», en su violencia erótica y de muerte, fue ordenada espiritualmente en consonancia con la organización política y económica. La instalación de una idea de progreso centró en un eje racionalizador a la moral, la política, la economía, la religión y el ocio.

En definitiva, la modernización consistió en una transformación global de las *formas de vida* en el Uruguay. Como apunta José Pedro Barrán en su célebre libro sobre la historia de la sensibilidad en el Uruguay, el gran eje de transformación de nuestra sensibilidad oriental (República Oriental del Uruguay) fue el abandono de la violencia

---

<sup>4</sup> En lo que sigue volveré a esto.

física por modos de civilización discursivos para los cuales, a su vez, la transformación del catolicismo y la educación pública fueron claves.

Un ejemplo de mudanza de esas formas de vida fue precisamente el del rol social de la religión. Desde muy temprano la religión no fue un ordenador espiritual de los comportamientos a través del rigor de una moral austera al servicio de la racionalización del trabajo. La religión, por el contrario, proveía momentos de encuentro social, de ocio. Según Silvia Rodríguez Villamil fue:

Difícil de valorar la importancia de la asistencia a misa como signo de verdadera religiosidad. En efecto, la mayoría de los datos encontrados se refieren más bien a su trascendencia como acontecimiento social, o como punto de reunión... En el mismo sentido de integración de lo religioso en la vida cotidiana, es de destacar el carácter popular que se le daba a determinadas celebraciones religiosas, que –convocadas para honrar algún santo– solían terminar con bandas de música, cohetes o fuegos artificiales, acróbatas, carreras de embolsados y otras diversiones<sup>5</sup>.

Según apunta José Pedro Barrán, dando una descripción a través de testimonios, aquella religiosidad uruguaya del siglo XIX tendía efectivamente a la sociabilidad:

San Isidro Labrador era celebrado como Patrono el 15 de mayo en todo el departamento agrícola por excelencia, Canelones [departamento del Uruguay]. En Las Piedras, en 1873, la fiesta comenzó con la «función» religiosa en el Templo al que habían venido personas de campaña «de todos lados... hasta seis leguas de circuito». Luego de la misa, se hizo la procesión con dos mil personas por la calle, tal vez el equivalente a los habitantes del poblado. La «gran corrida de sortijas, festejo indispensable de nuestro país», tuvo lugar de tarde. Por la noche, de las 7 1/2 a 8, se prendieron fuegos artificiales y, finalizando la jornada, se formó «un gran círculo [entre] las personas de campaña las cuales prorrumpieron en estrepitosas carcajadas motivadas por el vencimiento de uno de ellos en el juego de la lucha». El cura, el comisario, el Obispo Jacinto Vera y el Jefe Político del Departamento, habían «honrado la fiesta... con su presencia». En 1869, el Tala había tenido incluso un programa más variado con el apoyo de su cura: «bailes, corridas de sortijas, carreras de fuego de artificio, comilonas, asados con cuero». El Obispo Jacinto Vera, ex cura de Canelones, siempre era invitado a esas «celebraciones» y a menudo concurría.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Rodríguez Villamil: *Las mentalidades dominantes en Montevideo – (1850-1900)*, pág. 72.

<sup>6</sup> Barrán: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, págs. 121-122.

Tenemos, entonces, dos grandes aspectos: la violencia y el disfrute, a veces combinados, y no pocas veces atravesando prácticas sociales que, desde el presente o desde la modernidad europea, podríamos considerar excluyentes, como los rituales sociales ante la muerte y los oficios religiosos. Por un lado, la brutalidad de los juegos, como aquellos violentos carnavales, y, por otro, el disfrute del encuentro en las fiestas religiosas le dio al período su carácter específico difícilmente delimitable en el tiempo<sup>7</sup>. Visto desde un punto de vista psicoanalítico –tal vez algo brutal por lo general que resulta–, podemos anotar con Barrán (2017, pág. 187) que la época uruguaya pre-moderna vivió las «desvergüenzas del Yo», es decir, la «exuberancia del instinto», porque todo «hecho humano aparecía sentimentalizado, otorgaba a la vida, incluso cotidiana, un pathos muy especial, y sobre todo muy alejado de lo que luego sería la «racionalidad» de la conducta “civilizada”» (*idem*). He ahí el punto global que me interesa señalar: la normalidad venía dada por el impulso, el sentimentalismo, fuese así por fuerza de la muerte, a través de la violencia, o bien venía dada a través de festejos como operación del principio de placer. Es decir, placer y dolor aún no estaban organizados bajo un ordenamiento social «espiritual», por instrucción estrictamente discursiva de los comportamientos. Sin embargo, como el mismo Barrán apunta, hubo desde temprano una identificación de los intelectuales conscientes del estado cultural de la joven República Oriental con la vivencia sentimental romántica. Así, según Barrán:

Tal caracterización [de las desvergüenzas del yo] tiene puntos de contacto al menos aparentes con el contemporáneo romanticismo europeo y, tal vez por ello tantos intelectuales y dirigentes «bárbaros» – pensemos en Melchor Pacheco y Obes, por ejemplo – creyeron hallar almas y sensibilidad gemelas en Lamartine o el Alejandro Dumas (h)... Pero en realidad creemos que esos intelectuales y dirigentes políticos vivieron un formidable equívoco. El sentimentalismo de los

---

<sup>7</sup> Según Giaudrone, «entre los elementos más representativos de la modernidad, la ciencia médica, concentrada en los aspectos patológicos de la sexualidad humana y la «degeneración» de individuos o razas, pasó a convertirse en la autoridad encargada de determinar los límites que separaban las conductas de comportamiento consideradas «normales» ante un saber con tanta autoridad como el de la Ciencia, la cual condenó la estética moderna por considerarla peligrosamente excesiva y decadente. Si por un lado los escritores reconocieron y respetaron el saber científico entendido como el dominio progresivo de la naturaleza y como explicación exhaustiva del universo, por otro, y sin dejar los prejuicios morales de lado, los modernistas se mostraron incapaces de resistir la poderosa atracción que en ellos ejercía lo patológico, aquello que se apartaba de los comportamientos que el saber médico entendía saludables». Giaudrone: *La degeneración del 900*, pág. 14. Lo que me interesa señalar aquí es en virtud de las prácticas y creencias de algunos poetas uruguayos de la generación del 1900, los límites históricos de la modernidad, y especialmente del segmento final de aquel tramo histórico de festividad impulsiva, son, por lo menos, discutibles. Mientras que, como señalé más arriba, historiadores y antropólogos datan el final del período en el 900, la historia de la literatura podría datarla en la segunda década del siglo XX.

románticos y su exacerbación de la intimidad, partían del «exceso» de cultura y eran reflexivos: la sentimentalización «bárbara» de la vida, en cambio, partía del primado de lo pulsional sobre lo cultural y reflejaba que estaba viviendo la etapa de la construcción de un «orden» cultural, no la de sus «excesos»<sup>8</sup>.

El sufrimiento uruguayo, como el propio Barrán señala al comienzo de su obra, estaba asociado en gran medida a la imposibilidad de dominar la naturaleza: fuese esa la muerte, que era vivida como un acontecimiento público y a la que o bien se la repudiaba tirando piedras a los carros fúnebres de mal augurio o bien se la edulcoraba con grandes fastos una vez ocurrida y se la vivía estrictamente en familia y no en hospitales mientras ocurría; fuese la interacción violenta entre personas, fuese la interacción violenta con animales en el campo o en la ciudad o fuese la enorme mortandad por las enfermedades, que diezmaban criollos, inmigrantes y, sobre todo desde un comienzo, a la población indígena.

Este miedo no sólo separa las aguas sociales del Uruguay moderno de las de la Europa romántica, sino que también separa aguas con respecto al modo en que Dostoievski trató las miserias de sus personajes, de acuerdo con la lectura que, asimismo, Larios realiza a través de Adorno y Horkheimer (Larios, 2018, pág. 45). Aunque la barbarie fuese para Adorno y Horkheimer un denominador común, aunque no reductor, de la historia moderna y pre-moderna –pensemos, por ejemplo, en su famoso análisis del episodio Odiseo y Polifemo–, de todos modos, el miedo de los uruguayos hasta su proceso de dominio de la naturaleza, empujado por la reconfiguración económica del país, fue un sufrimiento de primer orden, no de segundo. La barbarie no se producía en ese Uruguay, como bien señala Barrán, a través de un exceso de cultura, que bien podemos pensar como un exceso de racionalización –de tal modo que pierde la esfera de sus fines y la crítica recursiva de sus procesos de ordenamiento–; esa barbarie fue una barbarie de estado cero, si bien a veces racionalizada.

La pregunta que, entonces, podemos hacernos es si la identificación del uruguayo con los males de Raskólnikov trae consigo una mitificación de la auto-comprensión gestual, afectiva y sentimental, en suma, subjetiva del uruguayo ya civilizado en los tiempos de ordenamiento estatal.

---

<sup>8</sup> Barrán: *Historia de la sensibilidad*, pág. 187.

Antes de responder a esta pregunta, es preciso introducir algunos apuntes sobre el concepto de *formas de vida*, que es el cual nos habilita a articular teóricamente esa pregunta, y el rol de la literatura en esas formas de vida. Por lo primero, tendré en cuenta el concepto de *crítica de las formas de vida* de Rahel Jaeggi y, por lo segundo, unas notas del filósofo uruguayo Juan Fló sobre la función específica de la literatura.

### **Formas de vida y literatura**

Nuestra pregunta sobre Raskólnikov en el Uruguay exige nada más ni menos que una revisión del concepto de *ideología* y su crítica. Rahel Jaeggi escribió un primer gran libro reformulando el concepto –de *enajenación ideológica*– evitando los problemas tradicionales de la aplicabilidad del concepto, es decir, el esencialismo y la religación originaria<sup>9</sup>. El concepto se transforma en un concepto operativo que con los años torna en la herramienta para la evaluación de las *formas de vida*. Por *formas de vida* debe entenderse el proceso duradero, profundo y comunitario de reconocimiento, construcción y solución de problemas propios de una comunidad social. Esto involucra prácticas regladas específicas, asociadas a creencias de diverso tipo y materializaciones específicas de esas creencias. Tal como lo entiende Jaeggi (2018), *formas de vida* nos remite a lógicas de *problem-solving*, de suerte que su crítica ideológica, o crítica de las formas vida, consiste en una alternativa a los que llama análisis *internalistas*, como aquellos propios de las éticas consecuencias, los cuales evalúan la falta de concordancia contingente entre creencias colectivas y sus prácticas efectivas –y *externalistas*– como aquellos propios de éticas trascendentes en las cuales, independientemente de cuáles sean los contextos de evaluación ética, los principios canónicos empleados son en cada caso los mismos. Por otro lado, también este tipo de análisis de la legitimidad de las normas relativas a las formas comunitarias de organización social es una alternativa a filosofías políticas que proponen una comprensión agonal de la democracia (Mouffe, 2016). Las formas de vida están constituidas por pugnas, pero en la medida en que se las entiende en términos de problema-solución –de la misma forma que el análisis de Thomas Kuhn en *La estructura*

---

<sup>9</sup> Los filósofos que Jaeggi (2014) analiza especialmente en *Entfremdung* son Martin Heidegger y el Marx de los *Manuscritos económico-políticos* de 1844. La enajenación comporta en el segundo caso la postulación de una esencia y, en el primero, la recuperación de un sentido vital perdido pre-moderno. En ambos casos el reconocimiento de una sociedad contemporánea plural o culturalmente diversa inhabilita el interés de un concepto, *enajenación ideológica*, que en su uso trae consigo una única concepción «trascendente» de la vida humana.

*de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2004, pág. 68) entiende que la factibilidad de los problemas, entre otros factores, configura la legitimidad de una teoría y sus prácticas como paradigma—, la dimensión normativa de las transformaciones de una sociedad es recuperada y las formas de vida evaluadas con respecto a ellas mismas en distintos momentos históricos de desenvolvimiento.

Al entender las formas de vida de una comunidad —la construcción e interpretación de sus problemas sociales— en términos de problemas y soluciones, es posible pensar nuevamente el concepto de *ideología* a la interna de una comunidad social a través de las categorías de *progresión* y *regresión*. La transformación de una sociedad puede dirigirse a fortalecer la invisibilización de los marcos constitutivos más generales que sostienen los problemas que pretenden resolverse comunitariamente o bien puede dirigirse a volver públicamente más visibles las condiciones estructurales que constituyen los problemas y comprometen las posibilidades de solución. En un texto de mi autoría de próxima publicación, señalo que la estetización del diseño urbano en Montevideo en estos últimos años es claramente parte de un proceso regresivo de nuestra democracia, porque tiende a solucionar sólo en apariencia la polarización social de Montevideo. En esta ciudad son colocados objetos de ornamento en los exteriores de las casas de tal forma que ni las rejas ni las propias personas que viven en la calle, y utilizan esos rincones (ahora inutilizables como refugio) de albergue, despiertan aquella sensación ominosa de la injusticia social. La propia solución de la estetización de los objetos de diseño hostil trae consigo su problema, aunque lo oculte, porque la estetización así entendida es la disolución del reconocimiento de las tensiones sociales que están detrás del malestar y discriminación de la pobreza. En este sentido, la solución de sustituir rejas por flores y macetas lisas y austeras es la materialización de una forma de vida regresiva y, por lo tanto, ideologizante.

¿Cómo podría una novela colaborar, siendo ella ficcional —no discursivamente tratable en términos de verdad o falsedad—, con un proceso de regresión o progresión social? O, lo que es lo mismo, ¿cómo podría una novela tener en un contexto de recepción determinado un potencial ideológico o transformador de las formas de vida? A esto me remito con unos pasajes de Juan Fló:

Esa participación de la literatura en el proceso de construcción de la naturaleza humana (hecho abierto, inconcluso, histórico) puede ocurrir de diversas maneras, pero hay una que le es propia: la forma específicamente literaria, que podríamos definir con vaguedad, como un modo de autorreconocimiento del hombre a través de la objetivación social de la subjetividad y, también, a la inversa, como realización de los grandes modelos sociales imaginarios, que se incorporan a la subjetividad individual. Esta función antropológica esencial de la literatura está unida, no por azar, a la investigación y el juego con el lenguaje, es decir a la capacidad expresiva que el lenguaje tiene y a la riqueza de significados que se hallan implícitos o comprimidos en él y que es posible recuperar dimensiones de la experiencia, allí latentes.<sup>10</sup>

En dos direcciones, la literatura, según Fló, pareciera participar del proceso de interpretación de las formas de vida: 1) una de autorreconocimiento social global en la escritura, al modo en que podríamos pensar aquella famosa metáfora de William B. Yeats de la literatura como lámpara de la sociedad (Abrams, 1971, págs. vii, 30 y ss.), descubridora de un momento soterrado, en tensión y cambio respecto de la imaginaria dominante y 2) una de organizadora de la experiencia individual en la escritura, también como la metáfora de Yeats, pero esta vez del *espejo*, es decir, como reconocimiento de la experiencia individual en un relato ya objetivado en una escritura.

Teniendo estos elementos presentes hasta ahora, podemos, entonces, plantear el problema acerca de la recepción de las penurias de Raskólnikov en Uruguay y podemos hacerlo de este modo: ¿la estofa ideológica, material-social, de la novela de Dostoievski es en el contexto de recepción uruguayo un dispositivo literario de regresión ideológica? ¿Favorece la novela un autorreconocimiento mitificante de nuestros procesos de construcción subjetiva? Uruguay no transformó sus procesos como pérdidas de valores epistémicos y prácticos, vaciados de trascendencia y desencantados, como en algunas regiones de Europa; por otro lado, las angustiantes cavilaciones de Raskólnikov fueron leídas, según nos consta por el testimonio ensayístico del propio Fló (1954), en clave de espejo de la sociedad uruguaya modernista. ¿Fue aquella imagen un espejo, una inversión, del proceso de construcción de un orden social en el Uruguay? Nuestra respuesta será que el valor de la literatura de Dostoievski tiene un especial potencial progresivo, precisamente porque su trabajo no es un falso espejo de identificaciones llanas con los personajes, sino que su trabajo es, como apuntaba arriba, el del descubrimiento afectivo

---

<sup>10</sup> Fló: «Vindicación y vindicta de Borges», pág. 191.

de las cavilaciones que vuelven a la luz y absurdo al nihilismo y al racionalismo hiperbólicos.

### **Raskólnikov y una respuesta a la pregunta de João Hansen**

La respuesta a la pregunta previa es que en las cavilaciones de Raskólnikov y el hombre del subsuelo, en las somatizaciones prototípicas del nihilismo, el lector puede reorganizar su experiencia reconociendo el contrapunto de las condiciones psico-sociales de los personajes en sus propias narrativas locales. La escritura de Dostoievski, como toda escritura, menciona referentes objetuales, costumbres y, en definitiva, lenguajes traducibles a lejanas comarcas. Todos estos componentes no ofrecen resistencia a la comprensión y vuelven a la literatura también un objeto con capacidad referencial, porque de otro modo sin los sedimentos positivizados de la cultura –lo natural que nos resulte hablar de fiebre, té, habitaciones, apellidos, relaciones de hermandad, amistad, de nerviosismo, de jerarquías sociales, etc.,– nada de aquello que constituye y rodea a Raskólnikov y, por lo tanto, a nosotros mismos nos resultaría comprensible. Sin embargo, no hay allí un informe factual, sino un camino ficcional –la función antropológica de la que habla Fló– que nos orienta, desde lo factual, precisamente a la etérea interpretación intelectual y afectiva de las angustias de los personajes, de nosotros mismos. Bajo un proceso de tensiones, problemas vividos por el propio lector en su reconocimiento afectivo, el lector tiene a su disposición la revisión de los imaginarios dominantes que lo vuelven empático a los dolores de Raskólnikov. Sin embargo, pasajes como aquel que citaba más arriba, que dirige las interpretaciones de las penurias del personaje, permiten reflexionar sobre los propios motores de la angustia y, por lo tanto, recurrir a la imagen de la identificación directa con un proceso cultural diverso al que en menor o mayor grado nuestra subjetividad se remite. El reconocimiento de las contradicciones de Raskólnikov abre el paso a la identificación, pero no solamente, con lo cual ilumina los motores de las angustias y cavilaciones propias y, en este sentido entonces, visibiliza los aspectos más irracionales –o tal vez no estrictamente discursivos– asociados a los relatos y las formas de vida locales.

El trabajo de Dostoievski en las somatizaciones es, por lo tanto, puerta de entrada al autorreconocimiento, pero también la puerta de salida planteándole al lector la pregunta sobre las coordenadas ideológicas que interactúan con sus estados afectivos. Si bien la

actividad fenomenológico-psicológica es el centro de un trabajo literario enfocado en el dolor psico-físico del personaje, ese dolor psico-físico viene ligado a la tensión entre nihilismo y trascendencia. Y, por lo tanto, invita a experimentar al lector sus propios recorridos psico-afectivos asociados a sus creencias y prácticas sociales, de tal forma que ellas emergen de lugares algo desplazados, caso que no sean reductibles al par nihilismo-trascendencia o simplemente sean enfocados si ya la vida en sus angustias está filtrada por ese par discursivo. En el caso del Uruguay, pensar que en algún momento nuestras angustias colectivas fueron resultado de ese par se vuelve extremadamente dudoso, pero también extremadamente fructífero para pensar los estratos de creencias y sensibilidades heredados, transformados, dislocados desde la llegada de los españoles, la intervención inglesa y luego, ya hacia mediados del siglo XX, la intervención norteamericana y el fortalecimiento del gran relato marxista.

La literatura debe ser leída, porque en ella, aun siendo escrita en las más lejanas coordenadas ideológicas, vuelve posible, en virtud de su capacidad para hurgar en nuestra vida intervenida, dañada, alegre o sufrida, a preguntarnos sobre nuestra auto-comprensión individual y social, sobre nuestra afectividad ligada a formas de auto-comprensión discursiva. En este sentido, este trabajo es el resultado de un proceso fenomenológico que exigió preguntas sobre los cambios de la sensibilidad en el Uruguay, cambios que aún deben seguir pensándose. Así, las formas de vida materializadas en la literatura pueden transformarse en virtud de una crítica inmanente, ideológica, de nosotros mismos a partir de nuestra auto-comprensión en un texto literario. La literatura no es ideología, completamente reductible a ella, en aquel sentido de discurso veritativamente evaluable y orientador mitificante de la praxis; sin embargo, ella nos permite experimentar de modo auto-reconocible el global social que nos contextualiza y, por lo tanto, aun no siendo ideológica, en sentido tradicional, es una puerta de entrada a la experimentación de los entramados ideológicos de nuestras formas de vida. Leer literatura es también un modo de transformar nuestra (auto)comprensión del mundo.

### **Bibliografía**

Abrams, M. H. (1971): *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*. Oxford University Press, London-New York-Oxford.

Abrams, M. H. (1991): *Doing things with texts. Essays in criticism and critical theory*. W. W. Norton and Company, London-New York.

Alcaraz, M. J., Pérez Carreño, F. (2018): «Teorías de la ficción», *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/ficcion-teorias-de/>).

Barrán, J. P. (2017): *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Dostoievski, F. M (2007): *Crimen y castigo*. Trad. de Omar Lobos. Colihue, Buenos Aires.

Finch, H. (2005): *La economía política del Uruguay contemporáneo 1870-2000*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Fló, J. (1954): «Problemas de la juventud de nuestro país», en C. Real de Azúa (ed.): *La juventud en nuestro país*. Marcha, Montevideo, págs. 145-166.

Fló, J. (1987): «Vindicación y vindicta de Borges», en Rómulo Cosse (coord.): *Borges. El último laberinto*. Linardi y Risso, Montevideo, págs. 153-205.

Fló, J. (2002): «Introducción», en César Vallejo: *Autógrafos olvidados*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, págs. 1-30.

Freud, S. (1952): «Die Abwehr-Neuropsychosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen», A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris O., Isakower:

*Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1892-1899.* Imago, London, vol. 1, págs. 57-74.

Freud, S. (1991): «Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias) (1894)», A. Freud, J. Strachy, A. Strachy, A. Tyson (eds.): *Obras Completas. Sigmund Freud.* Trad. de J. E. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, págs. 41-61.

Giaudrone, C. (2005): *La degeneración del 900. Modelos estético-sexuales de la cultura en el Uruguay del 900.* Trilce, Montevideo.

Larios, C. (2018): «Crítica del racionalismo y del nihilismo en las obras de Dostoievski», *Estudios Dostoievski*, núm. 1, págs. 44-63.

Jaeggi, R. (2014): *Alienation.* Columbia University Press, New York.

Jaeggi, R. (2018): *Critique of Forms of Life.* Belknap Press, Cambridge.

Kuhn, T. S. (2004): *La estructura de las revoluciones científicas.* FCE, México.

Mouffe, C. (2016): *L'Illusion du Consensus. L'Inspiratrice de la Nouvelle Gauche Radicale.* Albin Michel, Paris.

Nahum, B. (2016): *Encuentro con la historia. La estancia alambrada y otros artículos. Entrevistas.* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Pi Hugarte, R. (2014): *Los indios del Uruguay.* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Rodríguez Villamil, S. (2008): *Las mentalidades dominantes en Montevideo – (1850-1900).* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.