

## ¿Dostoievski filósofo? Reflexiones acerca de un malentendido.

Jordi Morillas

### Resumen

En este artículo se considera la idoneidad de utilizar el calificativo de «filósofo» para el escritor ruso Fiódor M. Dostoievski. Para tal fin, se realiza una breve historia del origen del término y se relaciona posteriormente con el cristianismo. A continuación, se expone el contexto cultural y biográfico del autor de *Los hermanos Karamázov* para, finalmente, poder ofrecer una respuesta a esta cuestión.

### Problemática.

En la investigación se suele calificar a F. M. Dostoievski no sólo de escritor o de poeta, sino también de psicólogo, político, profeta del nihilismo y de la revolución rusa, metafísico o teólogo, cuando no incluso de filósofo. De esta manera, desde la comparación realizada por Georg Brandes de Dostoievski con Nietzsche<sup>1</sup>, han aparecido una cantidad nada despreciable de estudios que han querido analizar al autor de *Apuntes del subsuelo* desde una perspectiva filosófica<sup>2</sup>. Ahora bien, ¿hasta qué punto está justificado este planteamiento? ¿Es correcto denominar a Dostoievski «filósofo»?

---

<sup>1</sup> G. Brandes: «Fjodor Dostojevski (1888)», en *Udvalgte skrifter*. Under redaktion af Sven Møller Kristensen, 6. Bind: *Russisk og tysk litteratur*, Copenhagen, 1986, págs. 29-55.

<sup>2</sup> Entre los exegetas más importantes en este sentido conviene citar a los siguientes: Д. С. Мережковский: *Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы*, П. П. Перцов, Санкт-Петербург, 1897; Л. И. Шестов: *Достоевский и Ницше. Философия трагедии*, тип. М. М. Стасюлевича, Санкт-Петербург, 1903; Н. А. Бердяев: *Миросозерцание Достоевского*, The Ymca-press, Прага, 1923; А. З. Штейнберг: *Система свободы Достоевского*, Скифы, Берлин 1923 и «Достоевский как философ» (Предисловие к публикации В. Г. Белоуса), *Вопросы философии*, 9 (1994), págs. 184-190; А. М. Ladyzenskij: «Dostoevskij als Philosoph», *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, 4.1 (1928), págs. 1-20; P. Natorp: *Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise*. Mit einem Anhang zur geistigen Krise der Gegenwart, Eugen Diederichs, Jena, 1923; H. Prager: *Die Weltanschauung Dostojewskis*. Mit einem Vorwort von Stefan Zweig, Franz Borgmeier, Hildesheim, 1925; R. Lauth: „*Ich habe die Wahrheit gesehen*“. *Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung*, Piper Verlag, München, 1950; F. Stegun: *Dostojewskij: Weltanschauung und Weltanschauung*, Pfeffer, Heidelberg, 1950; В. Я. Кирпотин: *Достоевский в шестидесятые годы*, Художественная литература, Москва, 1966; W. Müller-Lauter: *Dostoevskijs Ideendialektik*, Walter de Gruyter, Berlín, Nueva York, 1974; Dmitrij Tschizewskij: *Dostoevskij und die Aufklärung*, Slavisches Seminar der Universität Tübingen, Tübingen, 1975; А. А. Ивванова: *Философские открытия Ф.М. Достоевского*, Б. и., Москва, 1995; В. Н. Белопольский: *Достоевский и философская мысль его эпохи. Концепция человека*, Изд-во Ростовского университета, Ростов-на-Дону, 1987 у *Достоевский и философия. Связи и параллели: сб. статей*, Изд-во Ростовского университета, Ростов-на-Дону, 1998; N. Milošević: *Dostojevski kao mislilac*, Partizanska knjiga, Belgrado, 1981; В. В. Дудкин: *Достоевский-Ницше (Проблема человека)*, КГПИ, Петрозаводск, 1994; Т. А. Касаткина: *Характерология Достоевского*, Наследие, Москва, 1996; P. Lambie: *Les fondements du système philosophique de Dostoïevski. (La philosophie de Dostoïevski, tome 1)*, L'Harmattan, Paris, 2001 у *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski. (La philosophie de Dostoïevski, tome 2)*, L'Harmattan, Paris, 2001; J. P. Scanlan: *Dostoevsky the Thinker*, Cornell University Press, Ithaca, 2002; В. К. Кантор: «Достоевский, Ницше и кризис христианства в европе конца XIX – начала XX века», *Dostoevsky Studies*, 8 (2004), págs. 17-37, también recogido en *Cocedu*. Арабески, Москва, 2008, págs. 216-244.

## El nacimiento de la Filosofía y del Filósofo en la Grecia Antigua.

El origen de la Filosofía se encuentra en el pueblo griego<sup>3</sup>, localizándose sus primeros destellos en las colonias de Asia Menor. De la ciudad-estado (πόλις) de Mileto procedía Tales, quien fue seguido en sus reflexiones filosóficas por sus compatriotas Anaximandro y Anaxímenes, así como por, entre otros, Heráclito de Éfeso, Empédocles de Agrigento, Platón y Aristóteles.

Esta ciencia<sup>4</sup>, nacida del asombro y de la admiración ante la φύσις<sup>5</sup>, tenía como finalidad su comprensión a través de la investigación de sus primeras causas<sup>6</sup>. En este sentido, la Filosofía pronto cobró un carácter doblemente divino, puesto que no sólo la divinidad parecía ser una de estas primeras causas<sup>7</sup>, sino también la poseedora de ese conocimiento al cual aspiraban estos primeros «físicos»<sup>8</sup>. De esta manera, los griegos divinizaron el acto de los que buscaban la adquisición del saber, como testimonia Pitágoras de Samos, quien señaló que sólo la divinidad era sabia<sup>9</sup>, denominando al que pretendiese acceder a ella *filósofo*, esto es, «amante de la sabiduría»<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> Véase Diógenes Laercio: *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, Prólogo, I, §§1-4, donde afirma: «Y de tal modo comenzó la filosofía entre los griegos, como prueba su nombre, que excluye toda idea de un origen bárbaro». Se cita, con leves modificaciones, a partir de la edición de Carlos García Gual en Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág. 39.

<sup>4</sup> Sobre los diferentes significados que la palabra «filosofía» tuvo a lo largo de su historia en Grecia, véase W. Jaeger: *Paideia*, IV «El conflicto de ideales de cultura en el siglo IV». Asimismo, sobre los logros griegos en esta área, se puede leer la contribución de Bernard Williams «Filosofía» en Moses I. Finley (ed.): *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya. Revisión de Domingo Plácido, Editorial Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1989, págs. 213-265.

<sup>5</sup> Véase Platón: *Teeteto*, 155d, así como Aristóteles: *Metafísica* (I, 2, 982b12-13): «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν».

<sup>6</sup> Anaxágoras sostenía que su finalidad era «Εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ» (Diógenes Laercio, II, §10). De hecho, casi todas las obras que estos primeros filósofos o, mejor dicho, «físicos» redactaron estaban intitoladas *Sobre la naturaleza*. Así, por ejemplo, Galeno dirá acerca de Hipócrates que el hecho de que «no le pusiera como título *Sobre los elementos* a su obra, como hizo Asclepiades el médico [sino *Sobre la naturaleza*], no podría ser motivo de ninguna indagación, porque todas las obras de los antiguos se titulan *Sobre la naturaleza*, las de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias, Pródico y todos los demás, mientras que Aristóteles lleva a cabo su exposición sobre los elementos en sus obras *Sobre el cielo* y *Sobre la generación y corrupción*, de igual forma que Crisipo lo hace en su *Sobre la substancia*». Galeno: *Sobre los elementos*, libro I, 9.26-9.27 (487). Traducción de Francisco Cortés Gabaudan

<sup>7</sup> No sólo parecía ser la primera causa de todo, sino también la φύσις como totalidad era considerada por los griegos a su vez como divina, como testimonian Alcmeón o Tales de Mileto. Véase Aristóteles: *Acerca del alma*, 405a32-405b1, 411a8, así como *Metafísica*, I, 1-2, 980a20-983a23 y XII, 8-9, 1073a14-1075a10.

<sup>8</sup> Véase Platón: *Fedro*, 239b, así como Aristóteles: *Ética Eudemia*, VIII, 3, 1249b16ss. y *Ética Nicomáquea*, VI, 7, 1141b1ss.

<sup>9</sup> Véase asimismo Platón en *Banquete*, 203e. Por «divinidad» no se ha de comprender, por supuesto, al dios cristiano, sino, en la representación tradicional helénica, a la diosa Atenea y al dios Apolo, dioses de la sabiduría y del conocimiento respectivamente.

<sup>10</sup> Según Diógenes Laercio (I, §12), fue Pitágoras quien acuñó los términos «filosofía» y «filósofo», argumentando que «ningún hombre era sabio, sólo lo era dios. Antes se la llamaba [a la Filosofía] sabiduría y sabio al que hacía profesión de ella, el que había llegado a la más elevada perfección del alma, filósofo es el que ama la sabiduría» (pág. 41). Asimismo, fue Platón, quien en el *Fedro* 278d destacó que el carácter divino del filósofo, mientras que en la *República* ofreció lo que sería la definición clásica tanto de la Filosofía como ciencia, como del filósofo

En efecto, si se definía a la divinidad como νοῦς<sup>11</sup> o ἡ νόησις νοήσεως que a su vez es ζώή<sup>12</sup>, el hombre, el único animal que posee λόγος<sup>13</sup> y νοῦς<sup>14</sup>, que ejerciera lo que tiene en común con ella alcanzaría un estatus divino<sup>15</sup>. De esta forma, era a través de la βίος θεωρητικός<sup>16</sup>, cuya finalidad consistía en «inmortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»<sup>17</sup>, como el filósofo se convertía en amado de los dioses (θεοφιλέστατος ἄρα)<sup>18</sup>.

Sin embargo, este βίος θεωρητικός no significaba sólo la contemplación de la Idea del Bien (Platón) o el ejercicio continuado del νοῦς (Aristóteles), sino que tenía una clara intencionalidad *práctica*<sup>19</sup>. En efecto, mientras que Platón sostenía que únicamente el «hombre

---

como gobernante y legislador. A título de ejemplo, se pueden mencionar los siguientes pasajes: 475c, 491a-b, 495d o 497a-b.

<sup>11</sup> Aristóteles: *Sobre la oración*, frag. 1, recogido en Aristóteles: *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Editorial Gredos, Madrid, 2005, págs. 213-214.

<sup>12</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica*, XII, 7, 1072b25-30 («ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζώή»), así como XII, 9, 1074b34 («αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις»).

<sup>13</sup> Véase Aristóteles: *Política*, I, 1253a9-10 («λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων»). Junto con la capacidad de hablar está vinculada la voz, que es la que facilita la expresión, añadiéndose así otra perfección más al ser humano, quien es considerado por ello mismo por Aristóteles como el animal más excelso al poseer la facultad discursiva y el intelecto. Véase *Acerca del alma*, II, 8, 420b5-421a6, así como II, 3, 414b18-19.

<sup>14</sup> Este νοῦς o inteligencia no todos la poseen: «de la inteligencia [participan] sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres» (νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι; *Timeo*, 51e). Véase, asimismo, Aristóteles: *Acerca del alma*, I, 2, 404b5-7, II, 3, 415a7-8 y III, 3, 427b8.

<sup>15</sup> Véanse Aristóteles: *Acerca del alma*, I, 4, 408b29-30 y *Acerca de la generación de los animales (Reproducción de los animales)*, II, 3, 736b28. También aquí, como en tantas otras cuestiones, el Estagirita no hacía más que desarrollar el pensamiento de su maestro, como se puede observar en *Fedro*, 249c-d.

<sup>16</sup> Así lo formula Aristóteles: «Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana» (*Ética Nicomáquea*, X, 7, 1177b30-31; se cita a partir de la versión de Julio Pallí Bonet para la Editorial Gredos, Madrid, 1985). Véase, asimismo, *Ética Nicomáquea*, I, 1098a1-20, donde se sostiene que es la mejor vida posible.

<sup>17</sup> Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, X, 7, 1178a1-2.

<sup>18</sup> «Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva parece ser el mejor dispuesto y al más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado así, el sabio será el más feliz de todos los hombres». Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, X, 8, 1179a23-33. Véase, asimismo, Platón: *Leyes*, 716c-d.

<sup>19</sup> La tesis defendida con tanto ahínco por Platón y Aristóteles de que la Filosofía es el único saber que no tiene una finalidad «práctica» se ha de entender como una reacción a la sofística y a la mentalidad mercantil de la época, que veía todo en la utilidad y en el beneficio inmediato material. Asimismo, es importante no olvidar que «la ciencia y la filosofía griegas eran “aristocráticas” en el sentido de que sólo las cultivaban las clases desocupadas, para quienes las únicas dedicaciones prácticas aceptables eran la guerra y los manejos de la política, la poesía y la oratoria». Moses I. Finley: *Los griegos de la Antigüedad*. Traducción J. M. García de la Mora. Editorial Labor, Barcelona, 1992, págs. 127-128. Véase, asimismo, A. H. Armstrong: «La filosofía griega y el cristianismo», en Moses I. Finley (ed.): *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, págs. 355-383, aquí pág. 367.

divino»<sup>20</sup> está capacitado para ser el demiurgo o legislador de la sociedad<sup>21</sup> gracias al conocimiento de la Idea del Bien, «objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas»<sup>22</sup>, Aristóteles agregaba que el filósofo era «el arquitecto del mundo espiritual y social»<sup>23</sup> y, por consiguiente, el garante del mejor gobierno político posible<sup>24</sup>. Así, ejerciendo el βίος πολιτικός los amantes de la sabiduría se convertían en seres doblemente predilectos de las divinidades, pues «no hay nada en que la virtud se acerque más al poder de los dioses que fundar ciudades nuevas o conservar las ya existentes»<sup>25</sup>.

### **La concepción de la Filosofía y del Filósofo (Sabio) en la Biblia.**

El libro sagrado tanto de judíos, como de cristianos empieza con una clara condena del conocimiento. Así, Jehová, tras crear e insertar a Adán en el Jardín del Edén, le impone el siguiente mandamiento: «Comerás de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás porque el día que comas de él morirás»<sup>26</sup>.

---

<sup>20</sup> Véase Platón: *Leyes*, 645b.

<sup>21</sup> «A través de la legislación, el filósofo se convierte en el demiurgo del cosmos de la colectividad humana, que debe encajarse dentro de aquel cosmos más extenso y el imperio de Dios se realiza mediante la aplicación consciente del logos divino por el hombre como ser racional». W. Jaeger: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, F. C. E., México, 1996, pág. 1053. Como Platón deja bien establecido en el mal denominado «mito de la caverna», el filósofo tiene además *la obligación de gobernar* (*República*, 539e-540c). Véanse, asimismo, los siguientes pasajes: 473d, 474b-c, 484b, 486b, 487a-e, 489a-b, 494a-b, 496b-c, 499b-c, 519b-521a, 540d, así como *Leyes*, 709-712a.

<sup>22</sup> Platón: *República*, 505a. Más adelante, el Académico especifica que, «una vez percibida [la Idea del Bien], hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el ámbito visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el ámbito inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente tanto en lo privado como en lo público» (517c; se cita a partir de la traducción de Conrado Eggers Lan para Editorial Gredos, Madrid, 1992). Véase, asimismo, *Eutidemo*, 218b.

<sup>23</sup> Aristóteles: *Política*, VII, 3, 1325b23.

<sup>24</sup> El sistema político que el filósofo debería instaurar se mueve entre la monarquía y la aristocracia. En su obra *Leyes*, Platón escribirá, en relación con el nombre que debería tener una ciudad gobernada por los filósofos, que «si en realidad hubiera sido necesario que la ciudad recibiera el nombre de un señor semejante, habría que darle en verdad el del dios que es el señor de los que poseen el intelecto (τὸν νοῦν)» (*Leyes*, 713a, se cita por la versión de Francisco Lisi para la Editorial Gredos, Madrid, 1999). El original reza como sigue: «Χρῆν δ' εἶπερ τοῦ τοιοῦτου τὴν πόλιν εἶδει ἐπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν τὸν νοῦν ἔχόντων δεσπότης θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι».

<sup>25</sup> Marco Tulio Cicerón: *De Republica*, VII, 12. La traducción se toma de la siguiente versión: Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República. Sobre las leyes*. Estudio preliminar y traducción de José Guillén, Editorial Tecnos, Madrid, 1992, págs. 10-11, siendo el original como sigue: «Neque enim est ulla res, in qua propius ad deorum numen uirtus accedat humana, quam ciuitatis aut condere nouas aut conseruare iam conditas».

<sup>26</sup> Gen 2:16-17. En su iluminador artículo «Presència del cristianisme en la filosofia», *Qüestions de vida cristiana*, 207 (2002), págs. 53-72, el filósofo español Salvi Turró señala de manera magistral las trascendentales diferencias que esta parábola introduce en la visión del mundo occidental y su influencia en pensadores tan piadosos como Kant, Fichte o Hegel, en concreto, en las páginas 59-60.

En plena armonía con esta advertencia, Salomón considera que el conocimiento implica dolor y sufrimiento<sup>27</sup>, no conduciendo de ninguna manera a una «felicidad terrenal», pues «bajo el sol» no es posible alcanzar ó βίος μακάριος proclamada por los gentiles<sup>28</sup>. Asimismo, el sabio judío califica al esfuerzo intelectual de «vano» e «inútil», ya que el hombre es incapaz de conocer la obra de Dios<sup>29</sup>. Esta imposibilidad viene decretada por parte de Jehová<sup>30</sup>, quien se posiciona de manera frontal, como explicitará más tarde Pablo de Tarso, contra «la filosofía y las imágenes basadas en las tradiciones de los hombres»<sup>31</sup>. Por esta razón, el judío, esto es, el cristiano coherente, debería dejar de leer y escribir «libros», puesto que «el mucho estudio es fatiga de la carne»<sup>32</sup>.

Esta postura encuentra, por añadidura, su justificación en el hecho de que la sabiduría se reserva para Jehová<sup>33</sup>, quien la quiso otorgar en un primer momento en exclusiva al pueblo de Israel<sup>34</sup> para después ofrecérsela al resto de la humanidad<sup>35</sup> a través del Espíritu Santo<sup>36</sup>. Esta sabiduría que el Dios judeocristiano concede al hombre y que éste de alguna manera se ha de afanar por conseguir<sup>37</sup> tiene como punto de partida el *temor* de Jehová<sup>38</sup>, en la convicción de que no existe en absoluto un saber que pueda ni ser autónomo<sup>39</sup>, ni ir en contra de esta deidad<sup>40</sup>, pues su finalidad consiste única y exclusivamente en reflexionar sobre los mandamientos que ha recibido de Él:

---

<sup>27</sup> Ec 1:18.

<sup>28</sup> Por ejemplo, Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, X, 8, 1178b26.

<sup>29</sup> Ec 3 y 8:16-17.

<sup>30</sup> Ec 2:26, 3 y 7:14.

<sup>31</sup> Carta a Colosenses, 2:8. Véase, asimismo, Ef. 5:6 y 2 Ti 6:20. Jesús utilizaba la expresión «la tradición de los hombres» como sinónimo de «sabiduría humana» (p. ej., Mc 7:8).

<sup>32</sup> Ec 12:12.

<sup>33</sup> Véanse Is 11:2, 28:29; 40:14; Jr 10:12, 51:15, 54:15; Prov 21:30; Sal 104:24, 147:5; Job 12:13,16; 21:22; 36:5, 37:16; Dn 5:14; Lc 21:15 y Rm 16:27.

<sup>34</sup> Sir 3, 32-38.

<sup>35</sup> Véanse Dn 1:17; 2:21-22; Sir 1:1-10; Sal 94:10, 119:66; Prov 2:6-7; Job 32:8 y Ef 1:8.

<sup>36</sup> Véanse Sab 9:1-17; 1 Cor 12:8, así como Col 1:9. A partir de aquí, algunos Padres de la Iglesia sostendrán que todo lo que tenía de verdad la filosofía pagana venía precisamente de esta enseñanza del Espíritu Santo. Véase, por ejemplo, la clásica obra de Eusebio de Cesarea *Εὐαγγελική προπαρασκευή*, conocida por su título en latín *Praeparatio evangelica* y que se puede leer en español en la editorial B.A.C.

<sup>37</sup> Todo el libro de *Proverbios* está lleno de apelaciones a la búsqueda de la sabiduría, que se considera el bien supremo, superior incluso al oro y a todas las riquezas de este mundo (véanse, p. ej., 3:13, 4:5-7, etc.). Ahora bien, lo que podría parecer a primera vista una «invitación a la sabiduría», no deja de ser en el fondo más que una apelación a la obediencia ciega a Jehová: «No hay sabiduría, ni hay discernimiento, ni hay consejo frente a Jehová» se sentencia en este mismo libro (21:30).

<sup>38</sup> Véanse Sal 111:10, Job 28:28, Prov 1:7, 9:10, 15:33, así como Is 33:6. De hecho, se llega a afirmar no sólo que «Bienaventurado el hombre que siempre teme a Dios» (Prov 28:14), sino también que este temor «alarga la vida» (Prov 10:27), es decir, es «fuente de vida» (Prov 14:27).

<sup>39</sup> En este sentido son paradigmáticos varios versículos del Antiguo Testamento, siendo tal vez el más significativo Proverbios 20:24: «De Jehová son los pasos del hombre; ¿cómo entenderá el hombre su camino?».

<sup>40</sup> Prov 21:30.

*No busques cosas demasiado altas para ti, no investigues lo que está por encima de tus fuerzas. Reflexiona sobre los mandamientos que has recibido porque no tienes necesidad de doctrinas escondidas. No te ocupes en vano de lo que te sobrepasa; ya te han enseñado más cosas de las que el hombre puede comprender. Las especulaciones han perdido a mucha gente; falsas suposiciones han hecho errar sus pensamientos*<sup>41</sup>.

Por consiguiente, el sabio veterotestamentario se limita a «meditar los preceptos del Señor y [a] poner en práctica sus mandamientos sin parar. Él mismo te dará [entonces] fuerza a tu corazón y te ofrecerá la sabiduría que deseas»<sup>42</sup>. Es decir, el saber bíblico, «reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la acción de Dios, imagen de su bondad»<sup>43</sup>, se ve manifestada en «el libro de los preceptos de Dios, la Ley que existirá para siempre. Todos los que la observan, vivirán, pero los que la abandonan, morirán»<sup>44</sup>. De esta forma, «la observancia de la Ley» se considera la única sabiduría que garantiza la inmortalidad, «asemeja a Dios»<sup>45</sup> y provoca que se sea amado por éste<sup>46</sup>.

El Nuevo Testamento completa esta concepción judía adversa a la Filosofía con la máxima del rabino Jesús<sup>47</sup>: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos»<sup>48</sup>. En efecto, habiéndose definido Cristo como «yo soy el camino y la verdad y la vida. Nadie llega al padre, sino es a través de mí»<sup>49</sup>, ahora se celebran como los verdaderos «hijos de la sabiduría» los que creen en Él, los que le reconocen como el Mesías enviado por Dios y «aceptan el designio divino, justo y lleno de sabiduría»<sup>50</sup>, esto es, depositan su confianza en Jesús como instancia normativa última<sup>51</sup>. Pues «en Él están escondidos todos los tesoros de

---

<sup>41</sup> Sir 3:21-24 (subrayado nuestro). Manifestaciones semejantes se pueden hallar en este mismo libro sagrado en los versículos 4:11-19; 15:1-10; 19:20-24 y 21:11.

<sup>42</sup> Sir 6:37, cfr. Sab 6:12-20. En este sentido, la figura de Salomón es ejemplar: su sabiduría no viene como resultado de un esfuerzo propio de búsqueda de la verdad o del conocimiento, sino que ésta le ha sido entregada por Dios, como se dice en 1 Reyes 4:29 [5:9], 5:12 [5:26] y 10:24, así como en 2 Crónicas 1:10-12 y 9:23. Casos semejantes los representan también Job (Job 39:17), Daniel (Dn 2:23, 9:22) o Esdras (Esd 7:25).

<sup>43</sup> Sab 7:26.

<sup>44</sup> Sir 4:1. Esta concepción veterotestamentaria de la sabiduría se define también en otros pasajes como: «El temor al Señor es la sabiduría; apartarse del mal es la inteligencia» (Job 28:28) o: «Más vale el corto de inteligencia que ama al Señor, que el muy inteligente que viola la Ley» (Sir 19:24). Véase asimismo Jr 8:9, 9:23; Sal 111:10; Prov 1:7, 1:29, 9:10, 15:33 y Sir 1:11-21, 27, 25:11.

<sup>45</sup> Sab 6:18-19; cfr. Sab 8:13.

<sup>46</sup> Sab 7:28.

<sup>47</sup> Así lo denomina César Vidal: *Más que un rabino. La vida y las enseñanzas de Jesús el judío*. B&H Español, Nashville, Tennessee, 2020.

<sup>48</sup> Mt 5:3.

<sup>49</sup> Jn 14:6 (Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ). Cfr. Jn 18:37.

<sup>50</sup> Lc 7:35.

<sup>51</sup> Mt 11:19; 13:54; Mc 6:2, así como 1 Cor 1:18:31.

la sabiduría y del conocimiento»<sup>52</sup>, siendo Cristo a partir de entonces el único capaz de otorgar la sabiduría a todos los hombres, siempre y cuando crean en Él<sup>53</sup>: «Si alguien de vosotros carece de sabiduría, que se la pida a Dios, quien generosamente se la da todos y sin reproche, y le será dada»<sup>54</sup>.

Las consecuencias de esta doctrina predicada por Jesús las expone Pablo de Tarso en la primera carta a los Corintios, en la que se califica de «absurda la sabiduría de este mundo»<sup>55</sup> y se le declara abiertamente la guerra: «Porque lo que parece absurdo en la obra de Dios es más sabio que la sabiduría de los hombres y lo que parece débil en la obra de Dios es más fuerte que los hombres»<sup>56</sup>. En efecto, la verdadera sabiduría es la «escondida en el designio de Dios»<sup>57</sup>, que les ha sido revelada a los cristianos a través del Espíritu Santo<sup>58</sup>, que se conoce exclusivamente a través de la fe<sup>59</sup> y que, a diferencia de la de «los príncipes de este siglo», es eterna porque procede del «poder de Dios»<sup>60</sup>.

En este contexto, no menos decisiva es la inversión antropológica y gnoseológica que el cristianismo introduce en la mentalidad europea<sup>61</sup>. Mientras que la Filosofía ponía el origen de la sabiduría en los dioses<sup>62</sup>, que se veía ejemplificada en los mandamientos del Templo de Delfos<sup>63</sup>, se distinguía por su carácter «laconizante»<sup>64</sup> y sostenía que sólo a través de la razón

---

<sup>52</sup> Col. 2:3.

<sup>53</sup> Lc 21:15 y 1 Cor 1:24-31.

<sup>54</sup> Sant 1:5.

<sup>55</sup> 1 Cor 1:20 y 3:19.

<sup>56</sup> 1 Cor 1:25.

<sup>57</sup> 1 Cor 2:7.

<sup>58</sup> 1 Cor 2:10.

<sup>59</sup> 1 Cor 2:11-16. El trasfondo de toda esta crítica del gran fariseo a la Filosofía puede rastrearse en lo que Josep Rius-Camps denominó «el gran fracaso de Pablo en el Areópago de Atenas» (Ac 17:6-34). Véase su ponencia pronunciada con el mismo título el 25 de febrero de 2002 en el contexto de las *I Jornadas sobre Religión y Filosofía en la Historia del Pensamiento*, organizadas por AGON. Grupo de Estudios Filosóficos y que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

<sup>60</sup> 1 Cor 2:5. Esta visión la explican las palabras de Cristo dirigidas a Pedro, cuando le dice: «Bienaventurado seas, Simón, hijo de Jonás, que esto no te lo ha revelado carne ni sangre, sino mi padre que está en los cielos» (Mt 16:17).

<sup>61</sup> Programáticamente hay que leer los versículos de la primera carta a Corintios 1:26-31, siendo el más explícito el 28: «Dios ha elegido a los que son innobles y despreciados por el mundo; ha elegido a los que no son nada para destruir a los que son alguna cosa».

<sup>62</sup> Aquí no solamente hay que citar el hecho de que Sócrates argumentaba (*Apología de Sócrates*, 28c) que la divinidad (θεός) le había ordenado «vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás» (a partir de la máxima «Conócete a ti mismo»), sino también a Parménides, cuya obra *Περὶ φύσεως ἰστορία* nace a partir de la revelación que una diosa le realiza en torno al verdadero camino de la investigación, es decir, de la Filosofía (versos 20 y ss.).

<sup>63</sup> Recuérdese lo expuesto anteriormente de la estrecha vinculación entre Filosofía y religión en la Grecia clásica, unión que también se dará en Roma, como testimonian, entre otros, Cicerón, Séneca o incluso el «ateo» Lucrecio, cuyos primeros versos de su *De rerum natura* constituyen un genuino himno a las divinidades grecorromanas.

<sup>64</sup> Platón: *Protágoras*, 342d-e.

(intelecto) el hombre era capaz de conocer la verdad y de asemejarse, en la medida de lo posible, a la divinidad, concepción que iba a su vez estrechamente ligada a un fuerte elitismo, en tanto que suponía que la masa era por naturaleza a-filosófica<sup>65</sup> («los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino»<sup>66</sup>), el cristianismo, por el contrario, se dirige a todos los seres humanos sin distinción<sup>67</sup>, ofreciendo una salvación (y, por ende, divinización) sin exigir ningún tipo de esfuerzo intelectual, sólo la fe<sup>68</sup>, el único acceso posible a la verdad eterna *revelada* por el Espíritu Santo<sup>69</sup>. Es decir, el hombre no debe buscar la verdad por sí mismo, pues ésta ya le ha sido revelada de manera *completa* en la

---

<sup>65</sup> Cfr. Platón: *República*, 494a. Entre los diversos autores que han resaltado este elitismo de la Filosofía, se puede citar a Arthur Schopenhauer: *Arthur Schopenhauer's handschriftlicher Nachlaß. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach*. Vierter Band: *Neue Paralipomena*, Philipp Reclam, Leipzig, 1892, págs. 303-304.

<sup>66</sup> Platón: *Sofista*, 254a-b.

<sup>67</sup> Con predilección, como se ha indicado anteriormente, por los «pobres de espíritu», es decir, por el vulgo. En este sentido, merece la pena traer a colación uno de los argumentos que los primeros críticos paganos adujeron en contra de esta característica del cristianismo: «Más prudentes son aquellos cristianos que hacen la siguiente prescripción: “Ninguno que posea *paideia* se acerque, ninguno que sea sabio, ninguno que sea prudente, pues tales cosas son consideradas entre nosotros como malas. Mas quien sea ignorante, insensato, carezca de *paideia*, sea pobre de espíritu, éste que venga con toda confianza”. Pues qué personas son dignas de su Dios, lo admiten cuando quieren y pueden convertir únicamente a los necios, a los innobles, a los insensatos, a los esclavos, a las mujeres y a los niños [...] ¿Cómo puede tenerse como un mal el tener *paideia* y ser experto en las mejores doctrinas y ser y parecer inteligente? ¿Por qué impedirá tal cosa conocer a Dios? ¿Por qué no debe ser, más bien, una ventaja y un medio con el cual se pueda llegar mejor a la verdad?». Celso: *Discurso verdadero*, fragmentos III, 44 y III, 49, citados a partir de la traducción de Jordi Morillas en «La primera crítica filosófica al Cristianismo: Celso y el *Alethes Logos*», *Daímon. Revista de Filosofía*, 34 (2005), págs. 19-36, aquí pág. 29.

<sup>68</sup> Para la cuestión de la fe en los Evangelios, véase Jordi Morillas: «*Contra Christianos: la crítica filológica de Porfirio al Cristianismo*», *Daímon. Revista de Filosofía*, 40 (2007), págs. 145-164, aquí págs. 151-152. De la siguiente manera se manifestaba Celso en su *Discurso verdadero* (I, 9) en la traducción anteriormente mencionada: «Para aceptar doctrinas hemos de seguir a la razón y a una guía racional, pues quien se adhiere al pensamiento de otro sin esta precaución, es objeto de engaño seguro. [Los cristianos] creen irracionalmente como los mendicantes y sacerdotes de la Cibele y agoreros, como los sacerdotes de Mitra y Sabacio y como cualesquiera con quien uno se topa, en las apariciones de Hécate o de otro demonio o demonios. Porque, a la manera que, entre gentes de esa laya, hombres malvados abusan de la idiotez de los crédulos y los traen y llevan donde quieren, así acontece también entre los cristianos. Algunos que no quieren dar ni recibir razón de lo que creen, echan mano de principios tales como: “No inquietas, sino cree” [Mc 5:36; 9:23], y “Tu fe te salvará” [Mt 8:13; 9:22; Mc 5:34; 10: 52; Lc 7:50; 8:48; 17:19]. Y “Mala es la sabiduría en la vida; buena, la necedad” [1 Cor 1:20-25; 2:1-6; 3:18-20; 4:10; 8, Ef 4:17 ss.; 1 Tim 6:20-21; He 13: 9]».

<sup>69</sup> Véase 1 Cor 2:4 y 5: «ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐν δυνάμει Θεοῦ». Agustín de Hipona es tal vez el que mejor lo expuso, cuando afirmó en su comentario al Evangelio de Juan: «¿Quieres entender? Cree. Pues Dios dijo mediante un profeta: “Si no creéis, no entenderéis” [Is 7:9]. Con esto se relaciona lo que también aquí añadió el Señor a continuación: “Si alguien quisiere hacer su voluntad, respecto a la doctrina conoecerá si viene de Dios o si yo hablo por mí mismo” [Jn 7:17]. ¿Qué significa esto: “Si alguien quisiere hacer su voluntad”? Pero yo había dicho: “Si creéis”, y había dado este consejo: Si no has entendido, digo, cree. Pues el intelecto es el salario de la fe. Por tanto, no busques entender para creer, sino cree para entender, porque, si no creéis, no entenderéis». Es decir, para un cristiano la *vera philosophia* es la inteligencia de la fe. Para más detalles, véase la obra de Juan Pegueroles: *San Agustín. Un platonismo cristiano*. Promociones y publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985, en especial, las páginas 13-30.

enseñanza de Cristo<sup>70</sup>, quien le entrega todas las respuestas<sup>71</sup>. Éstas quedan simbolizadas en la denominada «sabiduría de la Cruz», esto es, en la doctrina de la expiación y de la salvación en el sacrificio de Cristo:

¿Qué semejanzas hay entre el filósofo y el cristiano, el discípulo de Grecia y el del Cielo, el negociador de la fama y el de la salvación, el que trabaja con las palabras y el que trabaja con los hechos, el que edifica y el que destruye las cosas, el que defiende el error y el que defiende la verdad, entre el que la roba y el que la custodia?<sup>72</sup> [...] ¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén? ¿Qué tienen en común la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen en común los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, quien, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allí se las vean los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico. *Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Jesucristo, ni de búsqueda después del Evangelio.* Cuando creemos, no deseamos creer nada más allá. *Pues esto es lo primero que creemos, que no hay nada más allá que debemos creer*<sup>73</sup>.

### El enfrentamiento entre Filosofía y cristianismo.

De esta manera tan consecuente, el cristianismo pone un bozal a la razón, habiendo sido desde entonces tarea de los filósofos enseñar simplemente «mitología judía»<sup>74</sup>. En efecto, la introducción de la fe en Cristo en suelo europeo y las despiadadas luchas cosmovisionales llevadas a cabo por la Patrística y la Escolástica cambiaron por completo la visión

---

<sup>70</sup> Decisiva en este contexto es la Carta a los Hebreos 1:2, donde se afirma que, en la persona del Hijo, Dios ha hablado de forma definitiva (ἐλάλησεν), es decir, la Revelación es completa y no hay absolutamente nada más que añadir a lo dicho por Cristo. Por tanto, el hombre ya sabe todo lo que precisa saber con las enseñanzas de Jesús.

<sup>71</sup> Pues ningún hombre es sabio, sólo lo es Cristo (1 Cor 3:23). Así lo expusieron también Juan en su Evangelio (14:6), Pablo en 1 Cor 2:14 («ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν») y Judas en su epístola, 3.

<sup>72</sup> Tertuliano: *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, cap. XLVI. Traducción nuestra.

<sup>73</sup> Tertuliano: «*Prescripciones*» contra todas las herejías. Edición bilingüe preparada por Salvador Vicastillo. Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2001, VII, 9-12, págs. 167-169 (subrayados nuestros). Como una lectura de la Biblia prueba y en contra de lo que se suele afirmar, Tertuliano no representa un extremismo que no sería necesario seguir, sino que, por el contrario, expone un cristianismo lógico y consecuente. No en vano, en la misma línea se encuentra Agustín de Hipona, quien, después de haber cultivado la filosofía, pudo escribir una obra como *De civitate Dei*, cuyo libro XIV terminaba afirmando que, en la ciudad de Dios, «nulla est hominis sapientia, nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum, non solum hominum, verum etiam Angelorum, ut sit Deus Omnia in omnibus».

<sup>74</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer's *handschriftlicher Nachlaß. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach*. Vierter Band: *Neue Paralipomena*, pág. 262 (§452): «Durante 1800 años, la religión ha puesto una mordaza a la razón. – La tarea de los profesores de filosofía es convertir la mitología judía en filosofía» (*Die Religion hat 1800 Jahre lang der Vernunft einen Maulkorb angelegt. – Die Aufgabe der Philosophieprofessoren ist Judenmythologie als Philosophie einzuschwärzen*). Cfr. asimismo el añadido al prólogo a la tercera edición del prólogo a *La voluntad en la naturaleza*, donde afirma que «Kant destapó de hecho la terrible verdad de que la filosofía tiene que ser algo completamente diferente a mitología judía» (pág. XIV), así como *Sobre la filosofía universitaria* (pág. 179), *Eis eauton*, §695 y *Senilia*, 135,4, donde califica a los profesores de filosofía de «mercenarios a sueldo de mitología judía». La verdad de esta convicción de Schopenhauer la constata el kantiano-fichteano Salvi Turró en su ya citado artículo «Presència del cristianisme en la filosofia», así como en «L'altre origen de la Modernitat: el llibre de l'Esclat», *Convivium*, 20 (2007), págs. 91-112.

grecorromana de la Filosofía<sup>75</sup>. Ésta se desgaja de la religión<sup>76</sup>, que se identifica desde entonces exclusivamente con el cristianismo y se convierte en mera «*ancilla theologiae*»<sup>77</sup>. Esta situación se mantiene durante más de 1.500 años hasta que la Filosofía empieza a liberarse del yugo cristiano, viéndose ejemplificada esta emancipación en autores como Francis Bacon<sup>78</sup> o Arthur Schopenhauer, quienes defendieron la tesis de que la Filosofía no es la búsqueda de una «causa efficiens» o de una «causa finalis», sino que tiene como tarea describir, comprender y saber qué es el mundo hasta donde sea posible<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Aunque una tradición atea y sin conocimiento alguno de lo que habla ha hecho de Hypatía un símbolo de este enfrentamiento, la sabia alejandrina representó mucho más que una resistencia «atea» a la doctrina de Cristo: Hypatía personificaba el ideal griego del sabio entregado tanto a la investigación, como a la política, así como a la lucha contra la superstición, manifestada en su época en el cristianismo naciente y en la figura de Cirilo de Alejandría. Para más detalles véase John Toland: *Hypatia en Tetradymsus*, Londres, 1720, págs. 101-136, cuya edición en español aparecerá en breve.

<sup>76</sup> En Grecia, como posteriormente en Roma, la Filosofía no estuvo jamás desligada de la religión. De hecho, se puede hablar de una continuidad (cfr. Werner Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, F.C.E., México, 1977, págs. 7-23), cuando no de un principio religioso de la Filosofía o Sabiduría. Por ejemplo, en el templo de Apolo de Delfos había inscritas 147 máximas, estando tres grabadas en el pronaos («Conócete a ti mismo»; «Nada en demasía» y «La confianza trae la ruina»), cuyo origen se atribuía al dios Apolo y que estarían posteriormente recogidas por los primeros sabios griegos. Así lo constata el Académico: «De eso mismo ya se han dado cuenta algunos de los actuales y de los antiguos, de que laconizar es más bien dedicarse a la sabiduría que a la gimnasia, conociendo que ser capaz de pronunciar tales frases es propio de un hombre perfectamente educado. Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón. Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al recordar las breves frases dichas por cada uno de ellos, de común acuerdo como principio de la sabiduría dedicaron en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo el mundo repite: “Conócete a ti mismo” y “Nada en demasía”». Platón: *Protágoras*, 342e-343b (se cita por la traducción de Carlos García Gual para la editorial Gredos, Madrid, 1981). Asimismo, véanse Platón: *Cármides*, 164d-165b; Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 24, Pausanias: *Descripción de Grecia*, X, 24, 1, Diógenes Laercio, I, §§40-41, Plutarco: *Historia Natural*, VII, 32 y Estobeo. Por otro lado, hay que mencionar cómo Aristóteles se hace eco de la inscripción en el templo de Leto en Delos en sus dos escritos sobre la ética con el fin de corregir su afirmación, sosteniendo así que la felicidad «es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable». Véanse *Ética Eudemia*, 1214a1-10, así como *Ética Nicomáquea*, 1099a24-32.

<sup>77</sup> Esta breve exposición histórica es obligatoriamente muy general y superficial y obvia tanto los esfuerzos por una armonización de Filosofía antigua y cristianismo, como los realizados en dirección contraria. El lector interesado hará bien en consultar por su cuenta alguno de los diversos manuales existentes en los que se trata este sin duda interesante periodo de la historia del pensamiento occidental desde la aparición de los primeros padres de la Iglesia hasta la desaparición de la Escolástica con la irrupción de lo que se denomina habitualmente como «filosofía moderna» con Guillermo de Ockham o René Descartes como sus principales heraldos. En este sentido, se puede recomendar: *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y Problemas vivenciales*. Edición de E. Sánchez Salor. Ediciones Akal, Madrid, 1986.

<sup>78</sup> Francis Bacon: *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1720): «Ea enim demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddat, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum iterat et resonat» (Libro II, cap. 13).

<sup>79</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. 2. Band: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 1965, págs. 98-99 y 323.

Asimismo –y en abierta confrontación con el cristianismo– se vindica la verdad teorizada por Platón, según la cual la Filosofía no tiene por finalidad la creencia (pues la *πίστις* es el grado inferior de conocimiento<sup>80</sup>), sino la *ἐπιστήμη*:

La filosofía, en cuanto a ciencia, no tiene nada que ver con lo que se debe o se puede *creer*, sino únicamente con lo que se puede *saber*<sup>81</sup>.

De ahí que el ejercicio filosófico se halle en completa oposición a una «verdad revelada»<sup>82</sup>, pues quien en Filosofía, que se define como hija de la razón y futura madre de la verdad<sup>83</sup>, defiende la existencia de una «verdad eterna», ha filosofado tan poco como el que no la buscado jamás<sup>84</sup>, ya que «quien ama la verdad, odia a los dioses, tanto en singular como en plural»<sup>85</sup>.

En efecto, la Filosofía no tiene nada que ver «con las doctrinas que en parte fueron reveladas al antiguo pueblecito de los judíos y en parte aparecieron en Jerusalén hace mil

---

<sup>80</sup> Véase Platón: *República*, 510a-511e.

<sup>81</sup> Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. 6. Band: *Parerga und Paralipomena*. Zweiter Band, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1947, «Über die Religion», §175, pág. 303 (383): «Die Philosophie hat, als eine Wissenschaft, es durchaus nicht damit zu tun, was *geglaubt* werden soll, oder darf; sondern bloss damit, was man *wissen* kann».

<sup>82</sup> Sostiene Schopenhauer que en el filósofo «aparecerá una *enemistad privada contra la religión* precisamente por la cualidad que lo convierte en *espíritu filosófico*, es decir, por el amor a la verdad como tal que era precisamente lo que le hizo sentir lo insuficiente e indigno de una fe positiva en la autoridad y lo impulsó a buscar el conocimiento puro y verdadero. Intelectualmente él es Uno con la *filosofía* misma, que es esencialmente enemiga de toda religión, ya que ésta ha usurpado el trono que le pertenece a aquélla y la mantiene mediante el engaño. Ya el presentarse como verdad revelada es el sello del embuste y exhorta a la hostilidad por parte del pensador» Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß. Band 3: Berliner Manuskripte (1818-1830)*. Hrsg. von Arthur Hübscher. W. Kramer, Frankfurt-am-Main, 1970, pág. 279 [«Dagegen wird bei ihm eine *Privatfeindschaft gegen die Religion* hervorgehn aus eben der Eigenschaft, die ihm zum *philosophischen Geist* macht, nämlich aus der Liebe zur Wahrheit als solcher, welche eben es war, die ihn das Ungenügende und Unwürdige eines positive Autoritätsglaubens fühlen ließ und ihn trieb nach der reinen und ächten Erkenntniß zu forschen. Intellektuell ist er Eins mit der *Philosophie* selbst, die wesentlich eine Feindin aller Religion ist, als welche den Thron usurpiert hat, der jener gehört und durch Trug ihn behauptet. Schon das Auftreten als offenbarte Wahrheit ist der Stempel des Betrugs und fordert den Denker zur Feindschaft auf»]. De estos manuscritos berlineses existe una edición parcial a cargo de Roberto R. Aramayo en la editorial Pre-Textos, Valencia, 1996.

<sup>83</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica* II, 1, 993b320, así como Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, en Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Viertes Band: *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik (Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften)*, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 1966, pág. 85.

<sup>84</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer's *handschriftlicher Nachlaß*. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Dritter Band: *Philosophische Anmerkungen*, Philipp Reclam Leipzig, 1895, pág. 141 (anotación a Schelling con referencia a Platón). Véase, asimismo, *Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen und Fragmente*. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1864, pág. 217. El motivo lo explicita en el segundo volumen de su obra principal, en la página 700.

<sup>85</sup> *Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen und Fragmente*, pág. 440: «Wer die Wahrheit liebt, hasst die Götter, im Singular, wie im Plural».

ochocientos años»<sup>86</sup>, ni existe una compatibilidad entre filosofía y cristianismo, ni mucho menos una «filosofía cristiana»<sup>87</sup>. Fe y saber no pueden convivir juntas: «la fe y el saber no se llevan bien en una misma cabeza: son como el lobo y el cordero en una jaula; y, ciertamente, el saber es el lobo que amenaza con devorar al vecino»<sup>88</sup>.

Por consiguiente, o se cree o se filosofa, pero ambas actividades a la vez son incompatibles: cuanta más ciencia, menos fe (verdad de la filosofía) y cuanta más fe, menos ciencia (verdad del cristianismo)<sup>89</sup>. «Pues en la Filosofía no se da importancia a las revelaciones; por tanto, un filósofo tiene que ser, por encima de todo, un incrédulo»<sup>90</sup>.

### **Filosofía y cristianismo en Dostoievski.**

Para tratar correctamente la cuestión planteada en este estudio, conviene recordar dos aspectos fundamentales para comprender a Dostoievski. En primer lugar, hay que mencionar *el contexto cultural* en el que florece el escritor, que se caracteriza por una ausencia total de tradición filosófica. En efecto, es sólo a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX que, en las universidades de San Petersburgo y Moscú, se puso de moda la filosofía a través de su vertiente idealista alemana<sup>91</sup>, representada sobre todo por Friedrich Wilhelm Schelling<sup>92</sup>. En diversos

---

<sup>86</sup> Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. 5. Band: *Parerga und Paralipomena*. Erster Band, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 1960, («Sobre la filosofía universitaria»), pág. 134 (153).

<sup>87</sup> Lo cual sería tan absurdo como querer hablar de «una aritmética cristiana», advierte Schopenhauer. Véase, «Sobre la filosofía universitaria», págs. 134-135 (153).

<sup>88</sup> Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II («Sobre la religión», §181), pág. 325 (417): «Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe: sie sind darin wie Wolf und Schaaf in Einen Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht».

<sup>89</sup> Véase la excelente reelaboración de esta idea en la obra de Lev Shestov *Atenas y Jerusalén*, traducida al español por Alejandro Ariel González, Hermida Editores, Madrid, 2018 y reseñada por nosotros en *Eslavia*, 2 (diciembre 2018), disponible en línea: <https://eslavia.com.ar/atenas-y-jerusalen-lev-shestov/>

<sup>90</sup> Arthur Schopenhauer: *Über den Willen in der Natur*, Prólogo, pág. XV (añadido a la tercera edición): «Denn auf Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger sein muss». Pues, para Schopenhauer, la filosofía no es «ninguna iglesia ni ninguna religión» (véase «Sobre la filosofía universitaria», pág. 182 [203]). Esta afirmación tan categórica sólo se puede realizar en un contexto cristiano. Ya se ha señalado que en la antigua Grecia la filosofía no estaba desligada de la religión y como recordó un gran especialista en la cultura antigua como Antonio Tovar, los filósofos no acaban con la religión, sino que la *purifican*: «Necesitamos tener presente aquellos horrores de los dioses de Canaán, de Méjico, para medir lo que debe ser nuestro agradecimiento a todos aquellos hombres piadosos, poseídos de un nuevo y más alto sentido de lo divino y de lo bueno, que así liberaron a la humanidad de un peso horrendo». Antonio Tovar: *Un libro sobre Platón*. Espasa-Calpe, Madrid, 1973<sup>2</sup>, pág. 15.

<sup>91</sup> La predilección de la inteligencia rusa por los alemanes se explica históricamente por la prohibición de Ekaterina II de obras y diarios editados en Francia tras la Revolución de 1789. En este sentido, se cuenta la anécdota de que, tras el estallido de la revuelta francesa, el busto de Voltaire que la emperatriz tenía en su habitación fue enviado al sótano del Palacio de Invierno.

<sup>92</sup> La influencia extranjera fue de hecho tan decisiva en los intelectuales rusos que incluso la que se considera una de las primeras obras de carácter filosófico pretendía, entre otras cuestiones, popularizar las ideas de pensadores occidentales como muestra el ensayo de Grigori Nikoláievich Teplov «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (*Conocimiento*

círculos filosóficos, junto con el examen de cuestiones «trascendentales», pronto se puso de relieve su carácter social y político. Fue precisamente esta dimensión práctica la que el régimen zarista consideró peligrosa, en concreto después de los acontecimientos revolucionarios acaecidos en Europa de 1848. Esta situación llevó al gobierno a adoptar una serie de medidas preventivas, como la prohibición de las humanidades en las universidades rusas y su sustitución por las ciencias naturales<sup>93</sup>. De ahí que, en la Rusia del siglo XIX, salvo raras excepciones, no existieran «tratados filosóficos» como en Occidente, sino toda una serie de textos literarios a través de los cuales escritores y pensadores exponían sus ideas de carácter especulativo<sup>94</sup>. De esta forma hay que entender las reflexiones expresadas en sus obras por parte de novelistas de la talla de Vladímir Odóievski, Nikolái Gógol, Iván Turguénev, Lev Tolstói o el autor de *Crimen y castigo*.

En segundo lugar, *el contexto biográfico* de Dostoievski revela cómo, desde muy temprano, el escritor tuvo notables inquietudes intelectuales<sup>95</sup>. De esta manera, a pesar de que no poseía formación académica en Filosofía, sí mostró un interés y un sincero amor por ella<sup>96</sup>,

---

*sobre la filosofía en general, en beneficio de los que no pueden leer sobre esta materia en los libros extranjeros*) leído públicamente el 6 de noviembre de 1750 y publicado un año más tarde en San Petersburgo, con el beneplácito de M. V. Lomonosov, quien había estudiado Filosofía y Matemáticas en Berlín con Christian Wolff.

<sup>93</sup> En este contexto es conocida la frase atribuida al ministro de educación pública, S. A. Shirinski-Schijmatov, «Полезьа философии не доказана, а вред возможен» (*Los beneficios de la filosofía no están demostrados, pero sí sus posibles perjuicios*).

<sup>94</sup> Una buena exposición acerca de la presencia de la filosofía en Rusia la presenta el clásico estudio de Wilhelm Goerd: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. K. Alber, Freiburg, Múnich, 1984. Véanse, asimismo, las siguientes monografías: Э. Л. Радлов: *Очерк истории русской философии* [Ensayo de historia de la filosofía rusa], Книгоиздательство «Наука и школа», Петербург, 1920<sup>2</sup>, en concreto, el capítulo V; Dmitri Chizhevski: *Historia del espíritu ruso. 2. Rusia entre Oriente y Occidente*. Traducción de Pedro Vázquez de Castro, Alianza Editorial, Madrid, 1967; Nikolaus Katzer: «Kulturtransfer zwischen Russland und dem Westen vom späten 17. bis zum beginnenden 20. Jahrhundert», Horst Möller und Aleksandr O. Cubar'jan (Hrsg.): *Deutsch-russische Kulturbeziehungen im 20. Jahrhundert. Einflüsse und Wechselwirkungen*, Walter de Gruyter, Berlín, Boston, 2016, Band 6, págs. 1-9, así como Vera Pozzi: *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*. Firenze University Press, Firenze, 2017. Mención aparte merece la extensa investigación llevada a cabo por el profesor Alexander Fazláievich Zamaléiev, cuya obra se puede consultar en <https://www.koob.ru/zamaleev/>

<sup>95</sup> Ilustrativo es en este sentido una lectura de su epistolario, en concreto de las cartas remitidas a su hermano Mijaíl. En español se dispone de una edición bastante decente debida a Selma Ancira: *Cartas a Misha (1838-1864)*. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1995.

<sup>96</sup> Véase, por ejemplo, su carta a Strajov del 28 de mayo de 1870 (PSS 29.1:125). Por uno de sus amigos más cercanos, Alexander Petrovich Miliukov, sabemos que Dostoievski «pensó en escribir una obra filosófica, mas tras considerarlo detenidamente abandonó esta idea». Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников [F. M. Dostoievski en las memorias de sus contemporáneos], Художественная литература, Москва, 1964, vol. I, pág. 195.

como testimonian sus lecturas de Kant<sup>97</sup>, Schiller<sup>98</sup>, Schelling<sup>99</sup>, Hegel<sup>100</sup>, Voltaire<sup>101</sup>, Rousseau<sup>102</sup> o Diderot<sup>103</sup>.

Ahora bien, esta dedicación filosófica tenía que convivir en Dostoievski con su profundo cristianismo<sup>104</sup>. Dejando de lado sus presuntas fluctuaciones a lo largo de su vida en relación con su «fe» en Dios, su admiración por Cristo es una constante que es difícil de ignorar<sup>105</sup>. Así, por ejemplo, entre sus diversas manifestaciones de profundo amor por el Mesías, se encuentra la que formuló tras su experiencia en la *kátorga*:

Este símbolo es muy simple, he aquí: creer que no hay nada más hermoso, más profundo, más comprensivo, más razonable, más valiente y más perfecto que Cristo y no sólo no lo hay, sino que con amor celoso me digo a mí mismo que no puede no haberlo. Además, si alguien me probara que Cristo

---

<sup>97</sup> Véase la carta que le dirige a su hermano Mijaíl el 30 de enero – 22 de febrero de 1854 (PSS 28.1:173). Para la relación de Dostoievski con Kant, se pueden consultar los siguientes estudios: Я. Э. Голосовкер: *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»*, Академия наук СССР, Москва, 1963 o Evgenia Cherkasova: *Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics*, Ámsterdam, Nueva York, Rodopi, 2009.

<sup>98</sup> Dostoievski conoció a Schiller gracias a su padre, según testimonia su hermano Mijaíl en carta del 1 de enero de 1840 (PSS 28.1:67-70). Acerca de la influencia de Schiller en Dostoievski, se pueden ver, por ejemplo, D. Čyževskij: «Schiller und die “Brüder Karmazov”», *Zeitschrift für slavische Philologie*, 6 (1929), págs. 1-42; A. H. Lyngstad: *Dostoevskij and Schiller*, Mouton, La Haya, París, 1975; Н. Н. Вильмонт: *Достоевский и Шиллер*, Сов. писатель, Москва, 1984; S. McReynolds: «Dostoevsky and Schiller. National Renewal Through Aesthetic Education», *Philosophy and Literature*, 28 (2004), págs. 353-366 y «Schillerian Aesthetic Humanism in „Vremia“», *Dostoevsky Studies*, 7 (2003), págs. 81-88, así como Ch. Schulz: «“Ich habe Schiller auswendig gelernt“. Das geistige Ferment Schiller im Erzählwerk Dostoevskijs», *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft*, 17 (2010), págs. 10-41.

<sup>99</sup> Véase В. Н. Велопольский: «Достоевский и Шеллинг», *Достоевский. Материалы и исследования*, 8 (1988), págs. 39-51.

<sup>100</sup> Véase su carta a su hermano Mijaíl del 30 de enero – 22 de febrero de 1854 (PSS 28.1:173). Sobre Dostoievski y Hegel se puede consultar G. Belzer: *Hegel en Dostoevsky*, Brill, Leiden, 1953 o В. А. Бачинин: «Достоевский и Гегель (к проблеме “разорванного сознания”», *Достоевский. Материалы и исследования*, 3 (1978), págs. 13-20. Strajov escribe que Dostoievski «tenía la intención de dedicarse a estudios serios y le pidió a su hermano que le enviara la historia de la filosofía de Hegel en original; pero el libro quedó sin leer y me lo regaló poco después de conocernos». Véase Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников, vol. I, pág. 271. Por el contrario, A. E. Wrangel explica en sus recuerdos cómo en Siberia ambos habían pensado en traducir la filosofía de Hegel. Véase Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников, vol. I, pág. 250.

<sup>101</sup> Véase K. Lantz: *The Dostoevsky Encyclopedia*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, Londres, 2004, págs. 457-459, así como Н. Ф. Буданова (ред.): *Библиотека Ф. М. Достоевского: опыт реконструкции. Научное описание*. Наука, Санкт-Петербург, 2005, págs. 32 y 248-249. Sobre la influencia de Voltaire en Dostoievski se puede leer el todavía válido artículo de Л. П. гроссман, «Русский Кандид (К вопросу о влиянии Вольтера на Достоевского)», *Вестник Европы*, 5 (1914), págs. 192-203 y lo que se dice en PSS 29.1:444, nota 11.

<sup>102</sup> Véase K. Lantz: *The Dostoevsky Encyclopedia*, págs. 364-367.

<sup>103</sup> Véase А. Л. Григорьев: «Достоевский и Дидро (к постановке проблемы)», *Русская литература*, 4 (1966), págs. 88-102 y N. Natov: «Dostoevsky’s Response to Diderot», en H. Rothe (Hrsg.): *Dostojevskij und die Literatur*, Böhlau, Colonia, Viena, 1983, págs. 30-56.

<sup>104</sup> Existen varias monografías dedicadas a explicar el cristianismo en la vida y en la obra de Dostoievski. Entre las más destacables en español, se pueden citar José Luis López Aranguren: *El cristianismo de Dostoievski* (texto aparecido primero como prólogo a la edición de las obras completas de Dostoievski que realizó Augusto Vidal para la editorial Vergara de Barcelona en 1969 y, posteriormente, en formato libro en la editorial Taurus de Madrid en 1970), así como la homónima de José Luis Flores, publicada por capítulos en la revista *Estudios Dostoievski*.

<sup>105</sup> Véase a este respecto, Jorge Morillas: «La imagen de Cristo en Dostojewskij», *Espíritu* LI (2002), págs. 287-295.

está fuera de la verdad y, si *realmente* fuera así, que la verdad está fuera de Cristo, entonces querría quedarme con Cristo que con la verdad<sup>106</sup>.

Las discusiones planteadas en la investigación acerca de la legitimidad de tomar en consideración una confesión de Dostoievski realizada a una edad tan relativamente temprana (33 años) para un juicio total sobre una cosmovisión que todavía estaba por desarrollarse devienen superfluas si se acude a su obra. En ella, en efecto, se observa cómo ésta está construida de manera consciente a partir de la contraposición «verdad» (es decir, «razón», esto es, «filosofía») frente a «Cristo» (es decir, «fe», esto es, «cristianismo»): el hombre del subsuelo contra Lisa; Raskólnikov contra Sonia, Kirílov contra Shatov, Hipólito contra el príncipe Myshkin, Iván contra Aliosha<sup>107</sup>. En este contexto, no se debe olvidar la imagen delineada de Cristo en el poema –que no leyenda– del Gran Inquisidor, cuyo elocuente *silencio* ante el Cardenal nonagenario dice más que todas las palabras del mundo<sup>108</sup>.

Asimismo, este contraste entre «verdad» y «Cristo» se explica por el contexto cultural ruso que se caracteriza por un fuerte componente anti-racionalista, así como por un impulso hacia lo intuitivo y hacia lo «irracional»<sup>109</sup>. Aquí no sólo habría que señalar la particular manera en la que se santiguan los cristianos ortodoxos, sino también las diversas manifestaciones que se hallan en la producción literaria de Dostoievski que ponen de relieve una natural aversión hacia lo racional. A título de ejemplo se pueden citar los siguientes pasajes:

¿Y qué significaban los sufrimientos, *todos* los sufrimientos del pasado? Todo, incluso su crimen, incluso la condena y la deportación, le parecían ahora, en el primer arrebato, algo externo, raro, como si se tratara incluso de un hecho que no le hubiera ocurrido a él mismo. Por otra parte, aquella noche no podía pensar durante mucho tiempo y de manera continua en una misma cosa, concentrarse en algo con el

---

<sup>106</sup> Carta de Dostoievski a N. D. Fonvisina del 20 de febrero de 1854 (PSS 28.1:176).

<sup>107</sup> En un contexto de análisis de *Los hermanos Karamázov* y, en concreto, de Dimitri Karamázov, escribe el investigador W. Komarovich: «Aquí combaten Dios y el demonio y el campo de batalla es el corazón del hombre, esta famosa sentencia es la primera réplica del héroe trágico [y constituye] la estructura conceptual de la novela de Dostoievski». «Die Brüder Karamasoff. Neue Untersuchungen und Materialien», traducido por Vera Mitrofanoff-Demelie al alemán en *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente erläutert von W. Komarowitsch. Mit einer einleitenden Studie von Professor Dr. Sigm. Freud. R. Piper & Co. Verlag, Múnich, 1928, pág. 162*. Lo que aquí se aplica a la última obra de Dostoievski, es válido para toda su producción desde *Apuntes del subsuelo*.

<sup>108</sup> Véase Walter Nigg: *Prophetische Denker. Löscher den Geist nicht aus*. Verlag Das Wort, Rottweil, 1986, pág. 411.

<sup>109</sup> De la misma manera que antes la Iglesia Católica con la Patrística y los protestantes con la figura de Lutero y su desprecio por la razón y Aristóteles, la Iglesia Ortodoxa se defendió también contra los intentos de introducir la Filosofía en la sociedad rusa. Así se pueden mencionar a D. P. Runich y a M. L. Magnizhki, quienes querían subyugar la filosofía y las ciencias a la doctrina del Evangelio. Para más detalles acerca de sus palabras y acciones, véase A. Ю. Минаков: *Русский консерватизм в первой четверти XIX века* [El conservadurismo ruso en el primer cuarto del siglo XIX]. Издательство Воронежского государственного университета, Воронеж, 2011.

pensamiento; más aún, ahora no habría podido resolver nada conscientemente; sólo sentía. En lugar de la dialéctica había aparecido la vida y la conciencia debía elaborar algo completamente distinto<sup>110</sup>.

-¿Usted llama a eso una nueva idea? – preguntó Kiríllov pensativo.

-Yo...no llamo..., pero cuando la tuve en el pasado sentí que era una idea completamente nueva.

-«¿Sintió una idea?» – comentó Kiríllov. – Esto está bien. Hay muchas ideas que siempre y de pronto resultan nuevas. Eso es cierto. Yo ahora veo muchas cosas como por primera vez<sup>111</sup>.

Una idea grande suele ser un sentimiento que, en la mayoría de los casos, tarda mucho tiempo en definirse. Sólo sé que ésta ha sido siempre aquélla a partir de la cual ha surgido la vida viva, es decir, no intelectual, ni artificial, sino, por el contrario, animada y alegre; así, pues, una idea grande, a partir de la que surge la vida viva, es decididamente imprescindible, para disgusto de todo el mundo, claro está<sup>112</sup>.

Junto con estos paradigmáticos testimonios, habría que recordar todavía los textos en los que Dostoievski utiliza el término «filósofo» de manera despectiva, cuando no irónica<sup>113</sup> o condena a los «racionalistas» al suicidio (Kiríllov, Kraft) o a la locura (Iván Karamázov).

### ¿Dostoievski filósofo?

Establecidas estas premisas interpretativas sobre Dostoievski y teniendo presente lo expuesto acerca de la Filosofía como «la expresión consciente de la estructura fundamental interna del hombre griego, tal y como se puede seguir a través de los siglos en los supremos representantes de este género»<sup>114</sup>, ¿hasta qué punto está justificado denominar a un creyente como Dostoievski «filósofo»? Pues toda su reflexión gira en torno a cuestiones propiamente cristianas, como lo manifiesta de manera prístina en su última novela a través de su héroe Iván Karamázov:

Nosotros, los mozalbetes, ante todo, hemos de resolver los problemas eternos, he aquí nuestra preocupación. Toda la joven Rusia sólo se ocupa ahora de problemas ancestrales [...] Toma, por ejemplo, esta hedionda taberna, se reúnen aquí, se sientan en un rincón. En toda su vida no sabían nada el uno del otro y saldrán de la taberna, pasarán cuarenta años sin volver a saber nada el uno del otro; pues bien, ¿de qué hablarán durante los momentos que estén juntos en la taberna? De los problemas mundiales, no de otra cosa: ¿existe Dios, existe la inmortalidad? Quienes no crean en Dios, éstos se podrán a hablar del

---

<sup>110</sup> F. Dostoievski: *Crimen y castigo*. Traducción de Augusto Vidal, Ediciones Orbis / Editorial Origen, Barcelona, 1982, vol. 2, págs. 600-601 (Epílogo, II; PSS 6:422; versión sensiblemente modificada).

<sup>111</sup> F. Dostoievski: *Los demonios*. Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Editorial, Madrid, 2000, vol. I, pág. 296 (II, 1, 5; PSS X:187; versión sensiblemente modificada). La misma concepción de una «idea-sentimiento» se observa en *El adolescente*, primera parte, III, 4.

<sup>112</sup> F. Dostoievski: *El adolescente*. Traducción de Fernando Otero. Alba Editorial, Barcelona, 2021, pág. 275 (segunda parte, II, 2; PSS XIII:178; versión sensiblemente modificada).

<sup>113</sup> Como ejemplos paradigmáticos de esta actitud se pueden citar sus narraciones «El cocodrilo» o «Bobok», así como la novela *La aldea de Stepánchikovo y sus moradores*.

<sup>114</sup> Jaeger: *Paideia*, pág. 420 (traducción sensiblemente modificada).

socialismo y del anarquismo, de la reorganización de la humanidad entera según unos nuevos fundamentos, lo que lleva al mismo diablo, a los mismos problemas, sólo que desde el otro extremo. Son numerosos, numerosos, los muchachos rusos, los de mayor originalidad que en nuestro tiempo no hacen otra cosa que hablar tan sólo de los problemas ancestrales<sup>115</sup>.

Lo que aquí podría parecer una descripción crítica e irónica del denominado «representante del pensamiento euclidiano» no es más que una exposición exacta de lo que sucedía entonces en la sociedad rusa de las décadas de 1860 a 1880 y que muestra la preocupación capital de Dostoievski: *el problema de Dios y de la inmortalidad*. Así lo confesó el novelista en el momento de planificación de la que tendría que ser su obra maestra (*La vida de un gran pecador*<sup>116</sup>), cuando escribió que «la cuestión principal que se planteará en todas las partes es la misma que me ha atormentado consciente e inconscientemente toda mi vida: la existencia de Dios»<sup>117</sup>. Y así lo verbalizó el «ateo» Kirílov en la novela que saldría publicada poco después de redactar estas líneas:

No, yo... yo no sé, –volvió a turbarse–, no sé cómo es en los demás, pero yo siento que no puedo hacer lo que hace cualquiera. Cualquiera piensa en algo y luego pasa a pensar en otra cosa. Yo no puedo pensar en otra cosa, yo toda mi vida he pensado en una cosa. Dios me ha atormentado toda mi vida, –concluyó de pronto con sorprendente candor<sup>118</sup>.

Si hay un principio indiscutible en Dostoievski es que de su cristianismo<sup>119</sup>, así como «de su adhesión incondicional a Cristo no se puede dudar. Plantéese por una vez con toda seriedad la pregunta de si Dostoievski con todas sus obras ha servido al mal o si, más bien, cada uno de sus escritos de cierto rango no es un testimonio de su profunda experiencia religiosa, *aportado con el anhelo de conducir al lector al camino de la luz de Cristo*»<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Fiódor M. Dostoievski: *Los hermanos Karamázov*. Edición de Natalia Ujánova. Traducción de Augusto Vidal. Notas de Augusto Vidal y José María Bravo. Revisión de José María Bravo. Editorial Cátedra, Madrid, 1996, págs. 381-382 (PSS 14:212-213; versión sensiblemente modificada).

<sup>116</sup> Título que sustituía a otro todavía más explícito en lo que se refiere a las intenciones del escritor ruso: *Ateísmo*.

<sup>117</sup> Carta de F. M. Dostoievski a A. N. Máikov del 25 de marzo (6 de abril) de 1870 (PSS 29.1:117).

<sup>118</sup> Fiódor M. Dostoievski: *Los demonios*, ed. cit., pág. 152 (I, 3, 8, PSS 10:94; traducción sensiblemente modificada).

<sup>119</sup> De manera cristalina lo expuso el pensador reformado suizo Walter Nigg en una obra que ha pasado casi desapercibida en la investigación: «Con una pasión religiosa sin igual, [Dostoievski] puso la cuestión de todas las cuestiones en el centro de su creación poética. Su obra sólo puede ser entendida correctamente, por consiguiente, desde el punto de vista religioso. Todas las interpretaciones que no contemplan el cristianismo de Dostoievski permanecen en la periferia. Si hay algo que se pueda considerar seguro en la investigación dostoievskiana es la constatación de que la cosmovisión de este poeta debe abordarse completamente desde la fe». Nigg: *Prophetische Denker*, pág. 392.

<sup>120</sup> Reinhard Lauth: «El acceso metódico a la visión del mundo filosófica de Dostoievski» (1952), en *Dostoievski, su siglo y el nuestro*. Traducción de Alberto Ciria. Prohom Edicions i Serveis Culturals, S. L. Cabrils, Barcelona, 2005, págs. 99-140, aquí pág. 139 (subrayado nuestro). El artículo original se publicó con el título «Der

La verdad de esta afirmación se constata claramente en su narración *El sueño de un hombre ridículo*, donde se encuentran todos los motivos rectores de su producción literaria y periodística. En efecto, a partir del sueño de un «ruso contemporáneo progresista e infame petersburgués» (PSS 25:113) que desea suicidarse, Dostoievski delinea la sociedad ideal cristiana, donde todo está regido por el amor y sus componentes desconocen la ciencia y los sentimientos soberbios y orgullosos, viviendo en armonía entre ellos y en «comunidad aún más amplia con el Todo universal» (PSS 25:114). Su paulatina degeneración social y moral provocada por este «hombre ridículo» le sirve a Dostoievski para presentar su particular versión de la historia de la civilización occidental, finalizando este «sueño» con la intención de este «infame petersburgués» de dedicarse a vivir y a predicar (PSS 25:118), una predicación que tendrá un único mandamiento («Ama a los demás como a ti mismo») y una única misión:

«La conciencia de la vida es superior a la vida, el conocimiento de las leyes de la felicidad es superior a la felicidad» – ¡He aquí contra lo que hay que luchar! Y yo lo haré [...] ¡Y seguiré! ¡Y seguiré! (PSS 25:119).

Ésta –y no otra– es la finalidad «filosófica» y «teológica» de Dostoievski: la predicación de la «ley evangélica de Cristo»<sup>121</sup> que él ve representada en el pueblo ruso, que es descrito –de nuevo en clara polémica contra los ilustrados de su siglo– en los siguientes términos:

Dicen que el pueblo ruso conoce mal el Evangelio, que desconoce los principios básicos de la fe. Por supuesto que es así, pero conoce a Cristo y lo lleva en su corazón desde siempre. De ello no hay duda alguna. ¿Cómo es posible tener una representación verdadera de Cristo sin una educación religiosa? Ésta es otra cuestión. Pero el conocimiento en el corazón de Cristo y la representación verdadera existen en toda su plenitud. Pasa de generación en generación y se ha fundido en los corazones de los hombres. Puede que el único amor del pueblo ruso sea Cristo y él ama su imagen a su manera, es decir, hasta el mismo sufrimiento. De lo que está más orgulloso de todo es de la denominación de ortodoxo, es decir, de la más veraz de todas las creencias cristianas. Lo repito: se pueden saber inconscientemente muchas cosas<sup>122</sup>.

Con esto en mente, se entiende que Dostoievski pueda criticar el racionalismo de su época, que él veía representado en las ideologías progresistas. Ahora bien, como se desprende de la exposición anterior sobre los orígenes de la Filosofía, esta lucha del escritor no tiene en absoluto nada que ver ni con Grecia, ni con Roma y es sólo una manifestación más de la gran

---

methodische Zugang zu Dostojewskijs philosophischer Weltanschauung» en *Orientalia Christiana Periodica*, XVIII (1952), págs. 5-37, aquí págs. 36-37.

<sup>121</sup> Así lo manifestó públicamente en su última gran aparición pública con su *Discurso sobre Pushkin*.

<sup>122</sup> *Vlas* (1873), PSS 21:38.

inversión antropológica que el cristianismo había introducido en la conciencia del hombre europeo. Como lo expresa Iván Karamázov, se trata de lo mismo, mas «desde el otro extremo»<sup>123</sup>. De ahí que sea incorrecto denominar a sus novelas «obras filosóficas», así como sostener que puedan siquiera tener contenido «filosófico» o, exagerando todavía más (si se toma en su acepción original griega), «teológico». En el escritor ruso no se trata de buscar la verdad (ésta ya la tiene en Cristo), sino de exégesis bíblica<sup>124</sup> y de predicación del cristianismo.

Con su actitud, Dostoievski muestra que un cristiano no puede ser filósofo y un filósofo no puede ser cristiano. Son dos posturas totalmente excluyentes: «nadie que sea religioso viene a la filosofía, no la necesita; nadie que realmente filosofe es religioso: camina sin correa, de manera peligrosa, pero libre»<sup>125</sup>. De ahí que el cristiano consecuente califique a esta búsqueda autónoma de la verdad de acto de «superbia», pues sólo la fe es la única guía posible que puede curar del error «por la mediación sensible y temporal de las palabras y la vida de Jesucristo», quien «hace posible amar y poseer (en cierto modo) el bien supremo, Dios»<sup>126</sup>. Porque —en palabras de San Agustín— «creer sin razones cuando aún no estamos en condición de aprehenderlas y preparar el espíritu por medio de la fe misma para recibir la semilla de la verdad, juzgo que es no sólo saludable, sino también necesario para que las almas enfermas puedan recobrar la salud»<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> En Grecia, una de las tareas de la Filosofía era la búsqueda de la mejor forma de vida posible y en ningún momento se negaba ni el sentimiento, ni el placer, puesto que se reconocía que formaban parte indisoluble de la existencia humana. Así lo testimonian, por ejemplo, Platón (*Filebo*) y Aristóteles (*Ética Nicomáquea*). Véase para más detalles Dorothea Frede: «Der Begriff der *eudaimonia* in Platons *Philebos*», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53.3 (Julio-Septiembre de 1999), págs. 329.354.

<sup>124</sup> «Dostoievski no sólo usa el texto bíblico para crear y manifestar los sentidos de su propio texto literario, sino que también usa su texto al mismo tiempo para la exégesis del texto bíblico» (*Достоевский не только использует библейский текст для создания и проявления значений собственного художественного текста – он также и одновременно использует свой текст для экзегезы текста библейского*). Véase Tatiana Kasatkina: *Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания* [Dostoievski como filósofo y teólogo: una forma artística de expresión], Водолей, Москва, 2019, pág. 103.

<sup>125</sup> Véase Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlass. Band 2: Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Kramer, Frankfurt am Main, 1967, pág. 226 («*Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht; keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei*»). Esta sentencia de Schopenhauer se formulaba como respuesta a la afirmación de Schleiermacher, según la cual «la filosofía y la religión no pueden existir la una sin la otra: nadie puede ser filósofo sin ser religioso y, a la inversa, el religioso tiene que asumir cuando menos la tarea de la filosofía» («*Philosophie und Religion können nicht ohne einander bestehen: Keiner kann Philosoph sein, ohne religiös zu sein, umgekehrt muss der Religiöse sich wenigstens die Aufgabe der Philosophie machen*»).

<sup>126</sup> Padre Pegueroles: *San Agustín. Un platonismo cristiano*, págs. 22-23.

<sup>127</sup> San Agustín de Hipona: *De utilitate credendi*, XIV, 31. Traducción nuestra.

Por este motivo, se equivocan profundamente los investigadores que califican a Dostoievski de «filósofo» o de «teólogo»<sup>128</sup>. Tanto Pródico de Ceos, como John Locke advirtieron de la necesidad de hacer un uso correcto de los conceptos y del peligro de su empleo, cuando no se tiene una idea clara de lo que se está mentando<sup>129</sup>. Este desgraciadamente tan extendido hábito revela únicamente una preocupante carencia de formación filosófica que se agrava todavía más cuando, a partir de ahí, se construyen toda una serie de teorías que provocan que se cumpla indefectiblemente la verdad expresada por Epicarmo de, «apenas se acaba de decir algo, cuando se manifiesta de inmediato que lo dicho es erróneo»<sup>130</sup>.

La única vía de evitar este tipo de equívocos interpretativos y de ser precisos, así como justos en relación con la tarea vital de Dostoievski, es admitir que la definición más adecuada para este escritor profundamente ruso y cristiano no es otra que la de «pensador profético»<sup>131</sup>.

Ahora bien, ¿qué es un profeta? Todo lo contrario de un filósofo: históricamente, los profetas no han tratado jamás problemas intelectuales<sup>132</sup>, sino que se han dedicado a transmitir la palabra de Jehová (Antiguo Testamento) o de Jesús (Nuevo Testamento)<sup>133</sup>, pues «no es la

---

<sup>128</sup> La persona más representativa en este sentido en la actualidad es Tatiana Kasatkina y su obra anteriormente citada *Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания* [Dostoievski como filósofo y teólogo: una forma artística de expresión].

<sup>129</sup> John Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro III, cap. X «Acerca del abuso de las palabras».

<sup>130</sup> Aristóteles: *Metafísica*, XIII, 9, 1086a16-18. En un pasaje de una obra poco conocida, el Estagirita afirmaba en este sentido: «El motivo de esta poca capacidad de captar los hechos reconocidos es la falta de experiencia y por eso quienes poseen una mayor familiaridad con los hechos naturales resultan más capaces de establecer principios tales que permiten relacionar mayor cantidad de fenómenos. Otros, en cambio, se entregan a excesivos razonamientos e, ignorantes de los hechos existentes, sólo consideran unos pocos y se expresan con ligereza». *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 2, 316a5-10. Se cita según la traducción de Ernesto La Croce en Aristóteles: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia general*. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos, Madrid, 1987, págs. 29-30.

<sup>131</sup> Bajo esta denominación lo clasifica y lo analiza Walter Nigg en la obra anteriormente citada. En este contexto, merece la pena citar el testimonio de Reinhard Lauth, cuando mantiene que «cierto que Dostoievski nunca lamentó la carencia de profecías en la ortodoxia, pero él hizo algo mucho más esencial: con su palabra ha venido a ser más que un escrito y poeta, a saber, un profeta, igual que Isaías o Sófocles en la antigüedad». Véase su conferencia «¿Qué nos dice Dostoievski hoy?», publicada en *Dostoievski. Su siglo y el nuestro*, pág. 261. Por lo demás, conviene recordar cómo Dostoievski fue aclamado durante sus últimos años de vida como «profeta» (sobre todo, después de su «Discurso sobre Pushkin»), como se observa en el último volumen de la extensa biografía sobre el escritor ruso de Joseph Frank *The Mantle of the Prophet 1871-1881*.

<sup>132</sup> En efecto, «el espíritu profético no cree poseer, como el espíritu platónico, una verdad general y conceptual eterna» (Martin Buber: *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit* [Lección inaugural en la Universidad de Jerusalén en 1938], en *Hinweise. Gesammelte Essays*. Manesse Verlag, Zürich, 1953, págs.121-141, aquí pág. 139). Por este motivo, lo que predica un profeta no se puede considerar jamás ni como doctrina [Filosofía], ni como Teología, véase Walter Nigg: *Prophetische Denker*, pág. 13.

<sup>133</sup> He 19:10.

plenitud de la vida lo que les conmueve, sino aquello que sustenta toda existencia y de lo que nunca se puede prescindir»<sup>134</sup>, esto es, la creencia en Dios.

Estos profetas se manifiestan además como *políticos*<sup>135</sup> que analizan el momento actual y advierten a sus coetáneos de lo que podría suceder *si* (y ésta es la palabra clave) no toman las medidas necesarias ante el peligro que les acecha<sup>136</sup>. Sin embargo, su trágico destino radica en ser ignorados por su época y así parece que fue también la fortuna de Dostoievski, si se ha de juzgar por los acontecimientos acaecidos en Rusia pocos decenios después de su fallecimiento. No obstante, es asimismo cierto que el distintivo principal del profeta es ser precisamente escuchado no en vida, sino en el futuro, sin que por ello se menoscabe en absoluto el valor de su profecía, pues «lo que los profetas dicen sigue siendo válido hoy en día, como si hubiera sido escrito palabra por palabra para el presente»<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Walter Nigg: *Prophetische Denker*, pág. 11.

<sup>135</sup> La importancia de la política en Dostoievski es un hecho indiscutible en la investigación. Véase, por ejemplo, Jordi Morillas: «El valor de la política en la vida y en la obra de F. M. Dostoievski», *La Torre del Virrey*, 3 (2009), págs. 1-14.

<sup>136</sup> Véanse Martin Buber: *Der Glaube der Propheten*, Manesse Verlag, Zürich, 1950, págs. 12-14, así como Walter Nigg: *Prophetische Denker*, pág. 25

<sup>137</sup> Walter Nigg: *Prophetische Denker*, pág. 74.