

El sufrimiento y la condición humana en F.M. Dostoievski y L. Pareyson

Constanza Giménez-Salinas*

Resumen: En el artículo se intenta, primero, un acercamiento al problema del sufrimiento en el mundo literario de Dostoievski desde una perspectiva narrativa y fenomenológica. Después se mostrarán los asuntos filosóficos y las argumentaciones teóricas implicados. Se hará un análisis propio de la hermenéutica del arte y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson y de su concepto de “cristianismo trágico”.

Palabras Clave: Sufrimiento, arte, experiencia religiosa, cristianismo, Dostoievski.

Suffering and the Human Condition in F.M. Dostoevsky and L. Pareyson

Abstract: This article attempts first to approach the problem of suffering in the literary world of Dostoevsky from a narrative and phenomenological perspective, before going on to show the philosophical issues and the theoretical arguments involved. The author offers a particular analysis of Luigi Pareyson's hermeneutic of art and the religious experience and his concept of “tragic Christianity”.

Key words: Suffering, art, religious experience, Christianity, Dostoevsky.

* Doctora en Filosofía. Profesora titular, Universidad de los Andes, Santiago de Chile.
constanza.gimenez@gmail.com

Recibido: 2011 - 05 - 24
Aprobado: 2011 - 06 - 07

La souffrance et la condition humaine chez F. M. Dostoïevski et L. Pareyson

Résumé: Dans cet article, nous essaierons tout d'abord de nous pencher sur le problème de la souffrance dans le monde littéraire de Dostoïevski à partir d'une approche narrative et phénoménologique. Ensuite, on présentera les sujets philosophiques et les argumentations théoriques impliqués. Nous ferons une analyse propre à l'herméneutique de l'art et l'expérience religieuse de Luigi Pareyson et de son concept de « christianisme tragique ».

Mots-clés: Souffrance, art, expérience religieuse, christianisme, Dostoïevski.

La hermenéutica del arte y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson descubre que en el arte trágico de autores como Esquilo, Sófocles, Dostoievski y Bernanos se produce la transformación de la realidad tangible e inmediata en un velo que transparenta ideas “de otros mundos” sobre los que, sin embargo, se edifica el sentido de aquél en que vivimos. Pareyson descubre particularmente en Dostoievski las bases de una renovada antropología cristiana que sin anular el escándalo y misterio del mal y del dolor -en especial el de los inocentes- realza el valor del sufrimiento como consecuencia y al mismo tiempo potencial superación del mal. Sólo el cristianismo “comprende” lo negativo, en cuanto confiere un significado al mal y al dolor. No sólo revela el nexo entre el mal y el sufrimiento como vínculo entre culpa y pena -reconociendo el destino de expiación que pesa sobre la humanidad-, sino que profundiza en aquel nexo hasta descubrirlo en el seno mismo de Dios, Quien al asumirlo voluntariamente ha revertido la tragedia del mal. La Divinidad misma como partícipe de la tragedia humana y cósmica desatada por la rebelión manifiesta el centro doliente de la realidad creada, donde el inocente sufre.

Pareyson entabla un profundo e interesante diálogo con la mentalidad neopagana que tiende a ver en el cristianismo una concepción anacrónica y partidaria de los sentimientos de culpa, desdoblamiento y masoquismo que afligen a la humanidad contemporánea, al promotor -si no al autor mismo- de la infelicidad e insatisfacción del hombre. El autor expone, en meditación con Kierkegaard y Dostoievski, la incalculable incidencia de lo negativo sobre la humanidad, a la luz de la cual el cristianismo, lejos de consistir en una concepción sádica de la divinidad y un destructivo sentimiento de culpa, constituye el reconocimiento de la originaria solidaridad en la

culpa y la pena en virtud de la cual tiene el privilegio de encontrar un sentido al mal y al dolor.

Sin la decisiva intervención divina en el evento de su *kenosis*, la cuestión sobre el sufrimiento permanecería abierta e inconclusa dando lugar a las apreciaciones sobre la absurdidad y fracaso del mundo. Pero igualmente absurda es la anonadación de Dios, cuya improbabilidad, sin embargo, no impide que exista. Se trata de elegir entre dos absurdidades, mas, como advierte Kierkegaard, existe la absurdidad del sinsentido y la absurdidad de la paradoja, en el sentido pascaliano del término, y sólo esta última puede contener la verdad. La paradoja del cristianismo es superior a las fáciles salidas del nihilismo. En este contexto Pareyson profundiza en las palabras de Dostoievski que resuenan en la voz de Aliosha y Dimitri como confutación a la idea del fracaso de la creación y la redención expuesta por Iván Karamazov, anunciando una renovación de la *theologia crucis* capaz de acercar el cristianismo a la particular sensibilidad del hombre contemporáneo.

En la primera parte del artículo intentaré un acercamiento al problema del sufrimiento en el mundo literario de Dostoievski desde una perspectiva más narrativa y fenomenológica. En la segunda parte me adentraré en los asuntos filosóficos implicados y las argumentaciones teóricas que se contienen, explicitadas desde el análisis propio de la hermenéutica del arte y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson y de su concepto de “cristianismo trágico”.

El sufrimiento como fenómeno de la vida humana

Para Dostoievski el sufrimiento constituye uno de los temas fundamentales de su obra, objeto de sus más profundas meditaciones y

uno de los puntos en que su talento artístico y poético alcanzó su apogeo. Sus obras abundan en toda clase de sufrimientos retratados en variados personajes que padecen extraordinariamente; pero estos padecimientos, lejos de producir morbosidad o rechazo, están retratados con tal profundidad espiritual que capturan la atención del lector como si la resolución de estos dramas ficticios fuese un análisis y no pocas veces una auténtica respuesta a los propios cuestionamientos, incluso de aquellos que quizás hasta entonces aún no habían sido formulados, porque con Dostoievski no cabe la ingenuidad moral y mucho menos la espiritual.

La figura del sufrimiento de los inocentes se tipifica bajo la forma del sufrimiento inútil. Como escribe Pareyson, se trata de

aquel sufrimiento estéril que, por exceso de dolor o por la incapacidad del paciente, no puede purificar ni redimir ni tampoco conducir a la madurez interior. Es un sufrimiento, por así decir, carente de sujeto: quien vive su triste experiencia es incapaz de resistirlo o de reaccionar e incluso puede ser tan inconsciente como para acompañarlo con abiertas manifestaciones de alegría (...). (Éste) no puede ser motivo de elevación, causa de mejora o principio de regeneración (Pareyson 2007: 242).

Particularmente interesante resulta el hecho de que estos personajes no sólo padezcan sin obtener bien alguno, en una total absurdidad, sino que incluso algunos de ellos agoten su misma existencia en el dolor. Lo verdaderamente central es el carácter de "escándalo" que entraña esta clase de sufrimiento. La pasividad de la víctima escandaliza y perturba profundamente a quien atestigua esa angustia ciega, absolutamente injustificable que se apodera de un ser sin defensa alguna. Este punto es particularmente importante, porque nos muestra que aquí lo verdaderamente relevante no es tanto el grado de conciencia o comprensión del que padece, sino el hecho de que sea sola e insuperablemente "paciente". Esto significa que el hecho de que algunos de estos seres no se percaten de que están siendo maltratados, como ocurre en el caso de los niños y de los enfermos

mentales, no le resta gravedad a la injusticia, sino que la aumenta precisamente por la indefensión del paciente, como ocurre en el caso de los enfermos mentales:

La condición turbadoramente contradictoria del sufrimiento de los idiotas actúa de tal manera sobre su triste figura, cuya forma humana se presenta como deformada o casi parodiada por la ausencia de conciencia e inteligencia, que ésta, sin ningún término medio, o es humillada hasta los más ínfimos niveles de la animalidad o realzada a las cumbres supremas de la espiritualidad (Ibídem: 247).

Precisamente porque están tan lejanos de la realización de la plenitud de su humanidad dependen totalmente de su entorno, del consorcio humano que tiene en sus manos el enorme poder de descubrir en ellos la oculta imagen humana que duerme en su interior o de abandonarlos y rebajarlos a la bestialidad. Algo parecido ocurre en el caso que nos ocupa, el de los niños.

Los niños se diferencian de los enfermos mentales por la conciencia. Sin embargo, su actitud característica es la confiada entrega, la inocente confianza y el indefenso abandono con que esperan de los adultos el sustento que requiere su natural dependencia. Esta dependencia espontánea es lo que hace especialmente odiosa la crueldad de quien atormenta, porque en su caso no puede ser aceptado ningún tipo de instrumentalización de quienes quieran prevalerse del mismo, ya que esto implicaría anularlos como personas.

El sufrimiento de los inocentes, especialmente de los niños, despierta rebelión, amargas sospechas de que el mundo no tiene sentido y que por tanto Dios podría no existir. No parece legítimo exigir al hombre fe en la absurdidad, sino sólo en el sentido. Es precisamente para explorar esa posibilidad de rebelión, cada vez más real y legitimada a lo largo de la historia contemporánea, que Dostoievski ha elegido concentrarse en esa clase de sufrimiento, porque de este modo enfatiza y destaca la enorme irregulari-

dad que existe sobre la tierra y los cuestionamientos que ello produce. No por nada quien expone oficialmente esta compleja problemática es Iván Karamazov, el nihilista por excelencia, quien edifica su programa de ateísmo precisamente sobre el sufrimiento infantil.

El horror del escándalo del niño radica en que es expuesto prematuramente a la cruda malicia del mundo adulto, vivenciada por el pequeño, en razón de su inocencia, no tanto como un dolor “personal”, sino más bien como una puñalada al corazón mismo de la realidad, un sacrilegio a la bondad, la pureza y la belleza a la que tan sensible es la infancia. E inmediatamente, en su simplicidad, comparece en ellos la necesidad de culparse a sí mismos sin saber por qué. Tal ocurre con el pequeño Iliusha en *Los hermanos Karamazov*, quien no puede superar la enorme humillación que ha padecido su padre por parte del soberbio Dimitri en un acto de bravuconería, consumiéndose en compasión y vergüenza por la pérdida del bien máspreciado de un padre de familia: su honor y respetabilidad.

Como dice Jean Guitton, la pureza es aquello que se opone a la nada, a la indiferencia, a lo obtenido por la negación: la pureza no es “carencia de” o vacío; sino que por el contrario, es plenitud de ser, afirmación de la verdad, del bien y la belleza. Por eso sus características principales son la intensidad vital, la integridad y la plenitud. Aplicada a los inocentes, la pureza se manifiesta en ellos no como el resultado de su ignorancia o inmadurez intelectual ni por el bajo alcance de su autoconciencia, sino por el contacto directo en que se hallan en relación con los valores originales del ser. Los niños confían y se abandonan porque son necesitados, pero también porque confían en la bondad de los demás.

Esto no significa que Dostoievski haya tenido una visión idealizada de la infancia. Como buen genio del mal que fue, no le pasó desapercibido que la infancia es también corruptible, como toda una tradición de autores ha sostenido desde San Agustín. El niño también es susceptible al genio del mal. Sin embargo, su

condición indefensa, desarmada, vulnerable, su dulzura y abandono, su conexión con la simplicidad de los afectos, lleva al novelista a sumarse a la exaltación cristiana de la infancia, a la exhortación evangélica “¡Sed como niños!”.

A continuación expondré un caso de sufrimiento infantil que me parece paradigmático y de especial interés por estar incluido en *Los hermanos Karamazov*, la última gran novela dostoievskiana y aquella en que el autor ha querido dejar un legado o testamento, como lo manifiestan sus cartas y apuntes en relación a esta obra. Es el caso de Iliusha. Su aventura es fundamental pues se verá enlazada con el destino de todos los hermanos Karamazov, Iván, Dimitri y Aliosha.

El caso de Iliusha en *Los hermanos Karamazov*

Iliusha es un niño de nueve años, inteligente y pensativo, hijo del capitán Sneguiriov, cabeza de la familia conformada por su mujer, enferma mentalmente e inválida, dos hijas mayores, una de las cuales es tullida, e Iliusha. Un día Dimitri Karamazov lo humilla públicamente en un acto de bravuconería delante de su hijo, lo que acaba por enfermar al niño.

La descripción de la situación en que vive esta familia después del incidente es descrita por medio de Aliosha Karamazov, quien en su bondad y amor por los inocentes se siente impelido a intentar reparar la ofensa de su hermano, y con tal fin va a visitar a la familia Sneguiriov. Con su habitual sensibilidad y penetración psicológica logra captar perfectamente el clima de tristeza e ignominia que pesa en esta familia de humilde condición, sobre todo en la contenida desesperación del padre no tanto por la enfermedad física de su hijo, meramente accidental, sino por el sufrimiento moral que el pequeño experimenta:

Aliosha observaba con mucha atención a aquel hombre, a quien veía por primera vez. Había en él algo angustioso, precipitado e irritable (...). En su rostro percibía una expresión de extrema

insolencia y, al mismo tiempo –era muy extraño-, de manifiesta cobardía. Daba la impresión de un hombre que durante largo tiempo se hubiera subordinado y hubiera sufrido muchas humillaciones, pero que, de pronto, se irguiera y quisiera afirmar su personalidad. (...) la de un hombre que tuviera enormes deseos de pegar, pero que tuviera un miedo horrible de que le pegaran a él (Dostoievski 2000: 334).

Observa también Aliosha cómo la hija mayor lo desprecia tratándolo de “bufón” y “payaso” frente al aire de auto-abyección del capitán, mezcla de altanería y patética lástima de sí, de orgullo herido e impotencia que lo conduce a agrandar la herida como compensación moral. Esta es la enfermedad que Aliosha advierte en el capitán. Pero lo principal y más notable es que lo que realmente le atormenta no consiste en absoluto en su humillación personal, sino en que su hijo lo hubiera visto dejarse tirar de la barba por el fuerte Dimitri sin haberse atrevido a oponer defensa:

Tan pronto como me vio en aquel estado, se me arrojó encima: ¡Papá! (gritaba), ¡papá!”. Se me agarraba al cuerpo, me abrazaba, quería librarme del otro, de mi ofensor. Le gritaba: “¡Suéltelo, suéltelo, es mi papá, es mi papá, perdónele!”; le gritaba esto: “Perdone”; con sus manitas también le cogió a él, le cogió la mano, aquella misma mano... y se la besó... Recuerdo qué carita tenía en ese momento, no lo he olvidado ¡ni lo olvidaré nunca! (Ibídem: 340-341)

En seguida relata que Dimitri burlescamente lo reta a duelo:

Entonces nos fuimos Iliusha y yo, pero el linajudo cuadro de familia se quedó grabado en la memoria del alma del pequeño para toda la vida. Después de esto, ¿cómo podemos seguir considerándonos gente noble? (Ibídem: 341)

El niño le ruega al padre que se bata a duelo con Dimitri, pero el capitán sabe que no puede arriesgarse a ser asesinado y dejar desamparados a su mujer enferma y a sus hijos. De ahí surge el drama de esta familia que se hunde en el deshonor y en la impotente agonía del niño, que sufre por las burlas de sus compañeros, pero principalmente por su padre:

¡La ira! (...) Es, precisamente, ira. En un ser pequeño, una ira grande. (...) Comenzaron a burlarse de él, e Iliusha sintió que se le reavivaba el espíritu de la nobleza. Un chico corriente, de poco carácter, se habría resignado, se habría avergonzado; pero él se alzó solo contra todos por su padre. Por su padre y por la verdad. Lo que pasó entonces por el alma del niño cuando besaba la mano al hermano de usted y le gritaba: “Perdone a mi papaíto, perdone a mi papaíto”, esto no lo sabemos más que Dios y yo. Es de este modo como nuestros hijos, los suyos no, los nuestros, los hijos de los pobres, despreciados pero nobles, a los nueve años de edad, aprenden a conocer lo que es la verdad en la tierra. Los ricos, no; éstos no llegan a tales profundidades en toda su vida; en cambio, mi Iliushka, allí en la plaza, cuando besaba aquella mano, en aquel mismísimo instante, aprendió toda la verdad. Esta verdad penetró en él y lo ha marcado para toda la vida (Ibídem: 343).

Esta “verdad” que el niño descubrió es la flagrante injusticia social y moral que rige en el mundo:

“Papá (me pregunta), papá, ¿verdad que los ricos son los más fuertes del mundo?” “Sí, Iliusha (le digo), no hay en el mundo nadie más fuerte que el rico”. “Papá (me dice), me haré rico, seré oficial, venceré a todo el mundo, el zar me dará una recompensa; vendré aquí y entonces nadie se atreverá”. Luego calló unos momentos y prosiguió; los pequeños labios le seguían temblando, como antes. “Papá (dice), qué ciudad más mala, la nuestra, ¡papá!” “Sí (digo), Iliúshechka, nuestra ciudad no es muy buena.” “Papá, trasladémonos a otra ciudad, a una ciudad buena (dice), donde no nos conozcan.” “Nos trasladaremos (le digo), nos trasladaremos, Iliusha; deja sólo que reúna un poco de dinero” (Ibídem: 345).

Pero es mentira: el capitán está en la ruina y no tiene ninguna posibilidad de irse de la ciudad, y el niño, inteligente, lo adivina, y finalmente, después de reprimirlo mucho tiempo estalla en llanto: “Papaíto (gritaba), papaíto, mi querido papaíto, ¡cómo te ha humillado!” (Ibídem: 346).

En el caso de Iliusha observamos el padecimiento del inocente por la vergüenza y el

pudor de la ignominia y el escarnio. Esta es la forma en que él ha sido escandalizado. Como he dicho los seres inocentes y puros poseen una delicada sensibilidad estética y moral, creen y confían en el mundo adulto, y he aquí que de pronto, prematuramente, Iliusha “ha comprendido toda la verdad”, la verdad de este mundo, en que tantas veces prevalece la injusticia y la ley del más fuerte, es decir, del rico y el poderoso. Esta ley ha recaído dramáticamente en una familia honrada y pobre por obra del capricho de un hombre más fuerte que el capitán. Este hombre, Dimitri Karamazov, tal vez no sabía las consecuencias que su acto conllevaría: pero el hecho es que su crimen ha terminado por recaer en un inocente, como es habitual. Esta es la trágica aventura del pecado, cuyas consecuencias no son posibles de medir. Es trágico y triste observar la débil figura de Iliusha rebelarse con todas sus fuerzas infantiles, impotentes frente a la deshonra de su padre, quien además de ser su proveedor es la figura que debiera constituir su escudo y protección frente a la sociedad, su ejemplo, su héroe, el ser de quien tanto se espera en la infancia y del que todo niño quisiera sentirse orgulloso. Conmueve sobre todo ver la pureza del amor del niño, que no sólo no reniega de su padre, sino que lo defiende y desafía al mundo entero en una lucha que, sin embargo, es totalmente inútil, y así él mismo lo comprende dolorosamente. Los hechos se imponen por sí mismos: su padre ya no tiene honor y por sí nunca lo recuperará. Sólo queda la intensidad de su sufrimiento, del que ningún provecho podrá extraer. Como dice el capitán “ha quedado marcado para siempre”. Sin embargo, y a diferencia de las otras novelas de Dostoievski, Iliusha y el capitán lograrán hacia el final de la novela la gracia inesperada de la reparación, si bien demasiado tardía, por parte del único que podía realizarla: el ofensor, Dimitri Karamazov, quien, en virtud del milagro de su conversión por la dura experiencia de su condena, comprende la atrocidad de su injusticia, la peor que nunca cometió, y entiende que sólo obtendrá la absolución de Dios si antes repara el daño hecho al niño y a su padre. Iliusha muere, pero en paz. Nos más adelante en la extraordinaria experiencia espiritual de Dimitri.

El razonamiento nihilista de Iván sobre la base del sufrimiento inútil

El caso de Iliusha parece confirmar el razonamiento nihilista de Iván Karamazov, el gran teórico dostoievskiano de la negación.

Iván expone su filosofía atea principalmente en dos textos de la novela: su conversación con Aliosha en la taberna (que versa sobre el sufrimiento de los niños), y en el capítulo que inmediatamente le sucede, donde expone a su hermano su famoso “Diálogo del Gran Inquisidor”.

Le dice a Aliosha:

Deseaba hablar de un sufrimiento de la humanidad en general, pero mejor será que nos detengamos en el sufrimiento de los niños. (...) no quiero hablar de los adultos porque, aparte de ser repugnantes y no merecer amor, tienen, además, con qué desquitarse, han comido la manzana y han entrado en conocimiento del bien y del mal... en cambio los niños no han comido nada y no son culpables de nada... Si también sufren horrorosamente en la tierra se debe, claro está, a sus padres; son castigados por sus padres, que se han comido la manzana; ahora bien, éste es un razonamiento del otro mundo; al corazón del hombre, aquí en la tierra, le resulta incomprensible. Un inocente no debe sufrir por otro, ¡y menos semejante inocente! (Ibídem: 392-393).

Los alcances de esta afirmación de Iván son incalculables, porque cuestiona a Dios no sólo en cuanto permite el sufrimiento inútil haciéndose “cómplice” del mismo, sino en cuanto que en su plan salvífico pretende *utilizar* a estos mismos inocentes para el logro de la eterna armonía universal. Y éste es el centro neurálgico que suscita la rebelión de Iván y su negación. Someter el sufrimiento de los niños a una utilización tan cruel y prepotente es humanamente intolerable: “no se entiende en absoluto por qué deban sufrir también ellos”, por qué ellos deban también “servir de material y abono para preparar una armonía futura a favor de quién sabe quién”. Si nuestro mundo está basado so-

bre la necesidad del sufrimiento infantil, este es un mundo absurdo, injusto y escandaloso, y como tal, del todo inaceptable. Por tanto Iván se apresura a “devolver el billete” de ingreso a la creación, eleva su protesta y rechaza la redención. No cabe la redención así como no cabe el perdón.

Existe en la creación un desbalance inaceptable: el sufrimiento inútil es precisamente, y como su nombre indica, esencialmente inútil. ¿Cómo se puede perdonar el sufrimiento de un ser que ha quedado absolutamente aplastado y sobrepasado por un sufrimiento que no puede comprender ni del que puede extraer provecho o sentido alguno? Nadie, ni el propio niño ya en su adultez podrá perdonar un crimen semejante, porque la violación de la inocencia, el escándalo de los niños, constituye un daño puro que nunca podrá ser justificado, ni siquiera por el mismo sujeto que lo ha padecido. Es por eso que decide rebelarse contra este “plan” de Dios y prefiere quedarse con la indignación del “sufrimiento no vindicado”, pues para él espectáculo de una armonía en que la madre, el hijo y el verdugo acaben por unirse en una única y acorde alabanza a la justicia del Creador resulta sencillamente insoportable. La inanidad de la venganza y la imposibilidad del perdón impiden la redención del sufrimiento inútil, y hacen utópica e inconcebible la armonía final y la victoria definitiva sobre el dolor.

Como bien señala Pareyson (Pareyson 2007: 258-259), en realidad Iván no sólo acusa a Dios de crueldad, sino también de injusticia, y esto último es lo realmente grave y decisivo: Un Dios que se comportase de tal modo con los seres indefensos y naturalmente pasivos no sólo sería cruel, sino sobre todo injusto y merecería nuestra indiferencia aún más que nuestra protesta, porque no ofende tanto el humano deseo de felicidad, sino algo mucho más profundo y elevado: el sentido de la justicia, que envuelve a todos los hombres entre sí, verdaderamente a todos, sin exclusión de ninguno y a todos en el mismo grado.

Iván pone en la balanza “qué vale más”: el triunfo providencial del bien a lo largo de la

historia, o bien el respecto de la inocencia y el rechazo del escándalo del sufrimiento inútil. Ambas alternativas son planteadas como excluyentes entre sí. Entonces sucede el paso lógico: como la primera opción representa una flagrante injusticia, debe optarse por la segunda, que implica no sólo el ateísmo ante el Creador, sino también el escepticismo ante la Redención, que sería inútil, y por tanto sienta las bases del sistema del Gran Inquisidor, esto es, la negación de la libertad de conciencia y la instauración de una autoridad constituida por súper-hombres que tomen sobre sus hombros el deber de “arreglar” la creación y de “redimir” el mal del mundo quitándole al hombre su libertad, que constituye un peso demasiado grande para el hombre en su debilidad.

La respuesta de Aliosha Karamazov. El perdón y el escándalo del cristianismo

Para Dostoievski el sentido del sufrimiento inútil, en especial el de los niños, el de Iliusha, sólo aparece si consideramos la idea del sufrimiento como expiación. Si Dios ha expiado nuestro pecado con el dolor, el dolor se ha vuelto, de un modo misterioso, divino. Frente a esta clase de suprema inversión, por obra del sacrificio divino, ya no es posible decir que Dios utiliza a los niños y a los minusválidos mentales para implantar su “eterna armonía final”. Dios no los ha usado cruelmente en su juego, como plantea Iván Karamazov, sino que por Uno más inocente que los niños ha transformado para siempre su padecimiento en expiación. El mal y el pecado son obra exclusiva del hombre, jamás de Dios, y todo el sufrimiento que ha seguido a la rebeldía humana es también obra del hombre. Pero Dios no se ha olvidado de la humanidad en general y menos de los niños, a quienes erige en corredores del mundo. Tal es el rol que juegan los niños sufrientes en las novelas de Dostoievski. Esta es la respuesta de Aliosha a su hermano Iván. Pero todo el peso de su argumentación se sustenta en dos pilares fundamentales: el perdón y el escándalo.

Lo primero que Aliosha hace ver a Iván es que también él se escandaliza frente al sufrimiento de los niños, y que evidentemente un mundo en que suceden tales barbarismos es absurdo. Sin embargo, la negación de Dios no es su respuesta al drama del sufrimiento en virtud de la Redención de Cristo, que Iván no ha logrado comprender. La Redención enseña al hombre que el mundo no está fundado sobre un arquitecto que intenta redimir el sufrimiento inútil en una eterna armonía escatológica construida sobre la injusticia, sino que se edifica sobre el Redentor y su infinito sufrimiento. También él enuncia su “no acepto el mundo” y sufre el momento de la duda: el demoníaco Rakitin, su doble, lo sorprende y lo instiga a proclamar su rebelión contra Dios. Pero Aliosha le responde: “Yo no me rebelo contra mi Dios, solamente ‘no acepto su mundo’”, y con estas palabras marca claramente el límite entre la refutación y la rebeldía, la repulsión y la negación, el escándalo y la blasfemia, estableciendo así una línea divisoria entre aquel sector donde puede estar de acuerdo con Iván y la zona donde deben separarse, concediendo y aceptando lo que en el discurso de Iván es admisible sin por ello caer en la negación y la blasfemia (Ibídem: 285-286).

El escándalo es inherente al problema del sufrimiento y el intento de aplacarlo o atenuarlo encierra el peligro de cancelar la realidad del mal. Al negar a Dios en razón del escándalo del sufrimiento inútil, se sucede como consecuencia necesaria la cancelación del escándalo, consecuencia al principio imperceptible, pero que poco a poco va penetrando implacablemente la cotidianidad: de este modo a tragedia del mal se va tornando en comedia, el mal pierde gravedad, todo se banaliza dando paso al nihilismo contemporáneo. Este es el gran peligro que encierra la expulsión de Dios del drama del sufrimiento. Es, pues, paradójica la postura de Iván, y cabe sospechar con Guardini que él ama este mundo caótico como es porque ello le permite la rebelión, el ateísmo, el nihilismo, en suma, su famoso “Si Dios no existe, *todo está permitido*”. Iván quiere rebelarse contra Dios en nombre de los niños sufrientes, pero a costa de banalizar su drama y transformar el sufrimiento

en un hecho necesario y natural, desprovisto de sacralidad, de tragedia, de escándalo: algo que sólo se debe combatir en el plano práctico y legal, mas no moral ni espiritual. Aliosha, en cambio, sabe que la completa aceptación del escándalo, de la no aceptación del sufrimiento infantil, refuerza la necesidad de la existencia de Dios, porque sólo si Dios existe el sufrimiento aparece en toda su tragedia, esto es, como contradictorio, injusto y digno de rebelión, más no de blasfemia. La conclusión de Iván es apresurada y propia del reduccionismo del pensamiento racionalista, obtuso, autosuficiente y cerrado a cualquier pensamiento que trascienda los límites de la mera razón. Es una conclusión fruto de un corazón impaciente que ha pasado por alto conceptos fundamentales, como el monstruoso precio que implica para la humanidad la expulsión de Dios del mundo, que sin Él queda desprovisto de la idea de pecado y de la idea, igualmente importante, de perdón. La reflexión sobre el perdón constituye el otro eje central de la réplica de Aliosha.

Recordemos que Iván ha proclamado como un principio indiscutible la condición absolutamente imperdonable e irredimible del sufrimiento inútil, precisamente porque su idea de la divinidad ha sido construida a imagen y semejanza de la razón humana utilitaria, pero el verdadero Dios nada tiene que ver con esta clase de rastrea y mezquina racionalidad; por el contrario, Dios se ha dado a sí mismo en sacrificio para perdonar al hombre, esto es, ha amplificado infinitamente el sufrimiento en sí mismo y ha perdonado. Dios, siendo más inocente que todos, por su libre voluntad ha querido sufrir hasta el extremo redimiendo para siempre el sufrimiento de los niños. El Dios del cristianismo responde por amor al hombre con su sacrificio, para así apagar la sed de misericordia y perdón que brota de la humanidad sufriente. Por supuesto semejante lógica de la redención rompe absolutamente con todo esquema racionalista, cosa que Dostoievski entiende a la perfección. Es evidente que sólo en el plano religioso y en la aceptación del misterio y de “pensamientos de otros mundos” podemos admitir la teología de la cruz. En efecto, ¿dónde está el mérito del

niño asesinado en el vientre materno? ¿Puede ser considerado corrededor sin haberlo elegido conscientemente, sin haber atravesado la prueba de la duda, de la rebeldía y la negación? Esta idea es inconcebible, absurda para el pensamiento euclidiano y la moral retributiva. Pero en la lógica del amor y la gratuidad no existe escollo alguno: Dios puede erigir a los inocentes sufrientes en víctimas expiatorias aunque no hayan pecado uniéndolos a Sí en la pureza de sus corazones. Sólo puede comprenderse este pensamiento si se entiende con Dostoievski el valor infinitamente divino del sufrimiento.

El cristianismo trágico de Dostoievski según Luigi Pareyson¹

Meditando sobre la visión dostoievskiana del sufrimiento, Luigi Pareyson, quien dedica sus últimos años a reflexionar sobre la experiencia religiosa y el problema del mal en diálogo con el novelista, se pregunta: ¿De dónde proviene el poder del dolor? Y responde: Del hecho de que también Dios sufre.

Más aún, el sufrimiento es propiedad de Dios: *divinum est pati*. Dios quiere sufrir. Esto ha sido preparado por todo aquello de kenótico que inhiera a la creación, en la cual Él se ha replegado en sí mismo, voluntariamente se ha limitado y restringido para hacer lugar al hombre y a su libertad. La libertad humana ha comenzado con un consciente y voluntario sacrificio de parte de Dios².

Desde que el hombre ha hecho fracasar la creación ha surgido para Dios todo un séquito de sufrimientos:

el dolor de ver su propia obra menoscabada por el hombre, de constatar que su deseo de consenso y colaboración por parte de éste ha quedado frustrado y defraudado, de asistir a

la ruina del hombre pese a estar dotado de la inestimable prerrogativa de la libertad (...). La raíz única del mal y del dolor, que constituye el misterio del sufrimiento del cual sólo la religión puede descorrer el velo, reside en esta voluntad divina de sufrir por el hombre (Ibídem).

Tal como lo ha visto Dostoievski por medio de los razonamientos de Iván:

Es extremadamente trágico que sólo en el dolor Dios logre socorrer al hombre y el hombre logre redimirse y elevarse hasta Dios. Pero es precisamente en este co-sufrimiento divino y humano que el dolor se revela como la única fuerza que logra dar razón del mal. Este principio es uno de los pilares del pensamiento trágico: que entre el hombre y Dios no exista colaboración en la gracia si antes no la hay en el sufrimiento; que sin el dolor el mundo aparezca como enigmático y la vida absurda; que sin el dolor el mal permanezca no redimido y la alegría inaccesible. En virtud de aquel co-sufrimiento el dolor se manifiesta como el nexo viviente entre la divinidad y la humanidad, como una nueva *copula mundi*; y es por esto que el sufrimiento viene a ser considerado como el perno de la rotación de lo negativo hacia lo positivo, el ritmo de la libertad, el punto de apoyo de la historia, el pulso de lo real, el vínculo entre el tiempo y la eternidad; en suma, es como un puente lanzado entre el Génesis y el Apocalipsis, entre la originación divina y la apocatástasis (Ibídem).

Es por esto que el problema del sufrimiento pone en crisis a toda metafísica objetivante y demostrativa, a todo sistema concebido solamente desde una totalidad armónica y conclusa, a toda filosofía del ser únicamente preocupada de su fundamentación, porque sólo el sufrimiento contiene el sentido de la libertad humana y revela el secreto de la aventura espiritual y cósmica en la que Dios y el hombre se conectan.

Con estas premisas no es difícil comprender por qué el cristianismo, tan sólidamente fundado sobre la idea de la solidaridad humana en la culpa y por tanto en el dolor y sobre la idea del Dios sufriente (lo que constituye la esencia del pensamiento trágico de Dostoievski), aparece como la única concepción que lo

1 Véase Pareyson 1995.

2 "Filosofía de la libertad" (lección de despedida realizada por Pareyson en la Universidad de Turín el 27 de octubre de 1988). Contenido en Pareyson 1995: 463-478.

gra dar un significado al mal y por esto mismo proveer una explicación del sufrimiento, que de otro modo resultaría totalmente incomprendible, y por consecuencia destinado a ser cancelado artificialmente por un pensamiento objetivante, abstracto y racionalista, como lo es el de Iván. Sólo el cristianismo “comprende” lo negativo porque confiere un significado al mal y encuentra el sentido del dolor. Esto no sólo revela el nexo entre el mal y el dolor como el clásico vínculo entre la culpa y la pena, sino que lo recoge hasta la raíz en su mismo originarse en el abismo de la libertad divina, que es, como se ha dicho, donde encontramos el principio de la tragedia manifestada en su entero ámbito humano, cósmico y divino, sea en cuanto desvela el corazón de la realidad como trágico y doliente, preso en el conflicto de bien y de mal, alegría y dolor, culpa y pena, perdición y salvación.

Este libre co-envolvimiento de Dios en la superación de lo negativo nos enfrenta al hecho tremendo de la condición reversible que toma el sufrimiento de todos los hombres, incluido el de los inocentes, pero esto es posible sólo en la medida en que Dios mismo carga con el sufrimiento al asumirlo sobre sí, lo que demuestra que esta reversibilidad no significa una instrumentalización de los inocentes para pagar el excedente de mal (lo que además es imposible), sino una inversión del mal en bien por la generosa expiación divina³. Por eso cuando

el sufrimiento de los inocentes es demandado como reversible, ya no es posible presentar la Divinidad solamente en su aspecto del Dios de la ira, junto al cual el pecador toma para sí su parte del “tesoro de cólera” (*Rom*, 2, 5), esto, el sufrimiento que les es reservado por el castigo divino (Pareyson 1995: 193);

3 “La economía del universo está fuertemente desequilibrada, porque existe un excedente de mal imposible de ser saldado por el hombre (...); es necesario también el (sufrimiento) de los inocentes, que a su vez se revela como insuficiente. Un recurso ulterior se impone, aún más terrible y horripilante: el del sufrimiento de Dios. (...) Si se refuta esta perspectiva, entonces el mundo cae en la absurdidad más completa. Pero igualmente absurda es esta mirada, cuya improbabilidad, sin embargo, no impide que exista quien la crea: *credibile est, quia ineptum est*. Se trata de elegir entre dos absurdidades, mas, como advierte Kierkegaard, existe la absurdidad del sinsentido y la absurdidad de la paradoja, y sólo esta última contiene la verdad” (Ibidem: 193-233).

(...) sino que debe aparecer otra dimensión: la implicación de Dios en el sufrimiento: el drama se extiende a la divinidad (Pareyson 1995: 233).

Ahora bien, como es evidente la concepción cristiana sobre el dolor así abordada debe hacer frente a la mentalidad neopagana actual, que podemos adivinar en el sutil y sofisticado nihilismo de Iván Karamazov, propensa a ver en el cristianismo el partidario de los sentimientos de culpa que afligen a la humanidad y de ser el promotor, si no directamente el autor, de la infelicidad del hombre, que sin éste viviría más satisfecho y feliz. Dostoievski ha sido perfectamente conciente de esto, de la condición aparentemente escandalosa de la actitud cristiana frente al sufrimiento, al no intentar negarlo, sino tomarlo como centro redentor de la realidad. En efecto, sobre el problema decisivo del sufrimiento:

el cristianismo se distingue de las grandes religiones de la tierra que por escapar al tormento de la vida y de la reencarnación han buscado el modo de alcanzar la supresión del dolor. Para el cristianismo, en cambio, el problema no es suprimir el sufrimiento, que sería como suprimir la realidad, sino de encontrar el sentido y confirmarlo: se trata de saber sufrir para hacer del dolor mismo no una disminución, sino un incremento de la personalidad; se trata sobre todo de sufrir por los demás para colmar un déficit metafísico; se trata de aceptar el dolor como inevitable, y a través de la aceptación encontrar en esto una posibilidad no sólo de superación, sino incluso de cambio. La liberación del dolor consiste en la profundización del dolor mismo (Ibidem).

Nihilismo contemporáneo y pensamiento trágico

Pero la alternativa que propone Aliosha al ateísmo, como respuesta al escándalo del sufrimiento, exige una condición al hombre: compadecerse auténticamente por la miseria humana tal como lo ha hecho el Redentor, es decir, dándole un sentido sin por ello negar su realidad. Esto significa reconocer la condición trágica del hombre: la confutación del ateísmo

sólo puede provenir de un profundo y valiente reconocimiento de la tragedia del hombre que sufre y peca y de la imperiosa necesidad por encontrar un sentido a la realidad del hombre sin por ello negarla.

Al negar que el mundo tenga un sentido, precisamente en razón del sufrimiento inútil, Iván parece alinearse en las filas del nihilismo tradicional, según el cual la presencia de lo negativo en el mundo y la existencia de Dios deben excluirse. Como ya mencionamos se trata de un ateísmo que niega a Dios por medio de una concepción racionalista de Dios y del hombre, incapaz de asumir la misteriosa realidad de lo negativo como fruto de la libertad, y por ello, de darle un sentido. Dostoievski concibe el mal como fruto de una voluntad demoníaca, auto-destructiva y conciente de sí misma, no se reduce a mera privación sino que constituye una realidad positiva que existe bajo la forma de la nada (Evdolimov 1978).

Sin embargo, el nihilismo presentado por Iván es bastante más inteligente, coherente y profundo que el tradicional y abre el camino hacia una nueva clase de negación, mucho más sutil y corrosiva. El nihilismo de Iván es la antesala del nihilismo contemporáneo, y en esto reside la novedad de su discurso. Se trata de la negación de Dios por la negación del sufrimiento: el drama del nihilismo clásico radicaba en que intentaba hacer incompatibles la presencia de lo negativo y la existencia de Dios. Pero este nihilismo no era sino la confirmación negativa del teísmo, un teísmo invertido, porque “la presencia de lo negativo y la existencia de Dios no sólo no son incompatibles, sino que incluso se reclaman recíprocamente (...) El mal es impensable sin Dios, quien constituye el término de la trasgresión en la que el mal consiste y el principio de la Redención de la que necesita (...) De aquí surge el drama del nihilismo trágico, que quiere afirmar al mismo tiempo la inexistencia de Dios y la negatividad y absurdidad del mundo”. El drama del nihilismo clásico consistía, entonces, en que la misma absurdidad del mundo que proclamaban sólo es constatable ante la presencia de Dios y con ello

demostraban que su horizonte era todavía el de la religión. Así se explica la exclamación de Aliosha después de oír la narración del “Gran Inquisidor”: “Tu poema es una alabanza a Jesús y no una afrenta... como tú querías” (Dostoievski 2000: 418).

Pero podemos reconocer un segundo momento en el discurso de Iván: es cuando intenta negar el origen demoníaco del mal y el escándalo del sufrimiento por medio de la negación de Dios, introduciéndonos así en el nihilismo contemporáneo,

más radical y quizás más coherente, que sustrayéndose a las vivas y fecundas contradicciones del nihilismo clásico ha perdido todo su carácter trágico (...) y que se presenta como un ateísmo confortable y consolatorio, privado de arrebatos angustiados en cuanto se sitúa completamente al amparo de todo horizonte religioso. Es un nihilismo que ve en el ateísmo la eliminación del mal y del dolor, porque sólo si Dios no existe tampoco existen el mal y la angustia; un nihilismo que muestra cómo el ateísmo consecuente debe necesariamente negar el mal. Tragicidad, religiosidad, negatividad, tanto como mal o como dolor, son suprimidas poco a poco dejando lugar a una serenidad libre de problemas: y sólo el ateísmo extremo es capaz de tanto (Pareyson 1995: 228).

Cuando Iván proclama por medio del Inquisidor su rechazo a la libertad del hombre, incapaz de soportarla en razón de su incorregible debilidad y desidia, sienta las bases de este ateísmo confortable y consolador que, negando en el hombre la idea de Dios, niega también la realidad del mal como producto de una voluntad rebelde y transgresora, así como niega el escándalo del sufrimiento. Es un ateísmo que rebaja al hombre, porque lo considera incapaz de sobrellevar el peso de su libertad, la conciencia del bien y el mal y las contradicciones del sufrimiento.

Son agudos los comentarios de Pareyson al respecto:

el mal reducido a un mero sentimiento de culpa es fácilmente superable, pues no exige un

doloroso camino de expiación; el sufrimiento considerado como una simple necesidad o consecuencia del hecho puede ser fácilmente soportado, porque a pesar de toda su dureza y frialdad la resignación estoica no es difícil; la muerte proyectada como evento natural y sin supervivencia, como un episodio necesario de la vida, puede fácilmente ser serena. Porque el mal, el sufrimiento y la muerte sólo muestran su aspecto de trágica negatividad en la presencia de Dios y pueden ser vistos en todo su horror sólo si Dios existe (Ibídem).

Actualmente el hombre se halla enfrentado a elegir entre dos opciones radicales y excluyentes entre sí: la negación de Dios y del sufrimiento, o la afirmación de ambos. La primera opción es la del ateísmo consolatorio y la segunda es la del pensamiento trágico. Para el actual nihilismo la pregunta sobre el sentido de la vida no tiene sentido: el mundo no es ni absurdo ni no absurdo, simplemente es lo que es. El pensamiento trágico, en cambio, no se conforma con esta posición resignada y prefiere perseverar siempre en la pregunta fundamental, que es la interrogación por el sentido de la vida.

Sin embargo, esta elección no es fácil. Una vida carente de sentido puede ser bastante simple y soportable porque “es fácil hacer de la necesidad virtud”. Pero si existe un sentido de la vida, entonces Dios existe, pero también el sufrimiento, el mal y la muerte en todo su horror. Si Dios existe también existe el escándalo y la contradicción, el hombre debe enfrentar el aguijón de la angustia y, sobre todo, encarar el hecho misterioso de que Dios ha permitido el sufrimiento, lo que da lugar a la dolorosa idea de que es un Dios cruel. Pero esta angustia desaparece cuando vemos que Dios ha sido cruel sobre todo consigo mismo en el evento de nuestra Redención: Dios no es cruel sin ser Redentor, como no es Redentor sin haber sido atormentado. Nos referimos al Dios cristiano, al Dios sufriente, que no da una explicación del sufrimiento, lo que sería negar el escándalo que en justicia le pertenece, pero que lo dota de sentido, porque El mismo es la respuesta, la única respuesta posible al problema del dolor. ■

Bibliografía

Bajtín, Mijaíl. 1993. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Traducido por Tatiana Bubnova. México: Fondo de Cultura Económica.

Berdiaev, Nikolai. 1951. *El credo de Dostoievski*. Traducido por Alexis Marcoff. Barcelona: Apolo.

Chestov, Lev. 1926. *La philosophie de la tragédie*. Paris: Schiffrin.

De Lubac, Henri. 1990. *El drama del humanismo ateo*. Traducido por Carlos Castro Cubells. Madrid: Encuentro.

Dostoievski, Fiódor M. 2000. *Los hermanos Karamázov*. Editado por Natalia Ujánova. Barcelona: Cátedra.

Evdolimov, Paul. 1978. *Dostoievsky et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, Paris.

Evdolimov, Paul. 1961. *Gogol et Dostoïevsky*. Paris: Desclée de Brouwer.

Gidé, André. 1935. *Dostoievski*. Traducido por Aida Spera. Santiago de Chile: Ercilla.

Guardini, Romano. 1954. *El universo religioso de Dostoyevski*. Traducido por Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Emecé.

Guitton, Jean. 1991. *Lo impuro*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Madrid: PPC.

Pareyson, Luigi. 2007. *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducido por Constanza Giménez. Madrid: Encuentro.

Pareyson, Luigi. 1995. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.

Schubart, Walter. 1946. *Europa y el alma del Oriente*. Traducido por Antonio Sancho. Madrid: Studium de Cultura.

Steiner, George. 2002. *Tolstoi o Dostoievski*. Traducido por Agustín Bartra. Madrid: Siruela.

Troyat, Henri. 1996. *Dostoievski*. Traducido por Amanda Fornas de Gioia. Buenos Aires: Emecé.

Zweig, Stefan. 1983. *Dostoievski*. Traducido por José Fernández. Barcelona: Juventud.