

La síntesis de egoísmo, razón y libertad en la construcción de la identidad personal: una lectura ética de *Apuntes del subsuelo*, de Dostoievski

The synthesis of egoism, reason and freedom in the personal identity's construction: an ethic lecture of Dostoevsky's Notes from the Underground

CONSTANZA GIMÉNEZ*

Resumen: El presente artículo pretende entregar una lectura filosófica de la novela de Dostoievski *Apuntes del subsuelo* centrada concretamente en su crítica al llamado “egoísmo racional” sostenido por su coetáneo Chernichevski. Este análisis defiende que la crítica dostoievskiana de las ideologías occidentales, a su juicio fundamentadas de modo esencial en esta doctrina de origen ilustrado y positivista, fue el contrapunto necesario para la elaboración de una doctrina de la libertad que posee un sentido no solo ético, sino también ontológico. Esta tiene un especial interés frente a la consideración de algunos de los dilemas morales de la actualidad, sobre todo los que conciernen al cuestionamiento sobre la consistencia de la propia identidad personal y los alcances de la libertad individual frente al peso de las corrientes ideológicas hegemónicas, que condicionan con enorme fuerza el modo de concebirse a sí mismo como actor ético y social en un mundo cada vez más globalizado.

Palabras clave: egoísmo, racionalidad, libertad, ideología, identidad personal.

Abstract: The following article intends a philosophical reading of Dostoevsky's *Notes from Underground*, specifically in the criticism to the so called “rational selfishness” proposed by his contemporary Chernyshhevski. This analysis defends the dostoievskian criticisms of the western ideologies, in his own judgement, rooted in an essential way in this doctrine of Enlightenment and Positivist origin, that establishes the rational selfishness, which is the necessary counterpoint for the creation of a doctrine of the freedom that possesses not only in an ethical way, but

* Universidad San Sebastián, Santiago de Chile. E-mail: constanza.gimenez@gmail.com

also in an ontological one. This is especially interesting facing the consideration of some of the moral dilemmas of current world, specifically the ones concerning the wondering about the consistency of the owns personal identity and the reaches of individual freedom faced to the weight of the hegemonical ideological currents, that conditions very strongly the way of how percept oneself as an ethical and social player in a world increasingly globalized.

Keywords: egoism, rationality, freedom, ideology, personal identity.

Recibido: 25/01/2020

Aceptado: 29/07/2020

1. Introducción

Desde los últimos diez años de su vida, la obra de Dostoievski gozó de una profunda y continua atención por parte de la crítica intelectual rusa en virtud de sus reflexiones sobre la contingencia política, filosófica e ideológica nacional y europea, en el contexto de la oposición entre occidentalistas y eslavófilos. Pero, antes de esta fecunda etapa final, Dostoievski trabajaba intensamente en sus reflexiones sobre el pensamiento y la política ideológica rusa por medio de sus cinco grandes novelas, cuya introducción se encuentra en la breve obra *Apuntes del subsuelo*¹, escrita en 1864, que definió el giro hacia aquella producción de madurez. Se trata de una obra provocadora, novedosa y que acusa claramente la revolución artística de un Dostoievski que ya había tomado el rumbo de la dialéctica de ideas sobre la estética de la novela social.

Pero, además, *Apuntes del subsuelo* bien podría ser considerada como la única obra estrictamente filosófica² del autor. Esto se debe a que

¹ F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, Alianza, Madrid 1991. Traducción y prólogo de Juan López Morillas. Como comenta Joan Llinares, respecto del título de la obra conviene aclarar ante el lector que se puede traducir (y así se ha hecho con frecuencia) de diversas formas. Además de "Apuntes", se la conoce como "Memorias" o "Notas" "del" o "desde" el "subsuelo", "sótano" o "subterráneo". Cfr. J. LLINARES, "Una lectura antropológica de 'Memorias del subsuelo', de Dostoievski", *Thémata. Revista de filosofía*, N.º 39, 2007, p. 445.

² J. SCANLAN, *Dostoevsky, the thinker*, Cornell University Press, USA 2010, p. 56. Pese a ser un artista, la obra de Dostoievski gozó entre sus compatriotas, aun durante su vida, y sobre todo gracias a los análisis de Vladimir Soloviev, de un prestigio intelectual que lo situó como punto de referencia entre las siguientes generaciones de pensadores rusos y un factor determinante para el surgimiento de la filosofía de la religión en Rusia. Este ocurrió a partir del giro desde un pensamiento marxista incipiente hasta un tipo de idealismo de raíz kantiana que subrayaba la valoración absoluta de la persona y de sus derechos naturales e inalienables y la primacía del destino personal del hombre (Cfr. P. PASCAL, *Las grandes corrientes del pensamiento ruso contemporáneo*, Encuentro, Madrid 1967, p. 31).

manifiesta directamente, por medio de un análisis incisivo y de notable lucidez especulativa, una concepción sobre la naturaleza del hombre de índole inequívocamente filosófica. Se trata de una perspectiva que, absolutamente desencantada del humanismo filantrópico, propone una indagación en el lado oculto de la conciencia que escapa al análisis sociológico y psicológico para abordar la experiencia de los límites de la propia individualidad y de la propia libertad en un clima de soledad, resultante de la automarginación del héroe de los grandes proyectos sociopolíticos de la época. En la primera parte del libro leemos, en efecto, unas palabras del protagonista acerca del poeta Heine que manifiestan de modo directo esta postura autocrítica y solitaria: “Heine afirma que la autobiografía veraz es punto menos que imposible y que un hombre probablemente nunca dirá la verdad sobre sí mismo (...). Estoy seguro de que Heine está en lo cierto; entiendo perfectamente por qué a veces el hombre dice un hatajo de mentiras acerca de sí mismo, por qué incluso se acusa de haber cometido toda clase de delitos; y hasta entiendo de qué índole puede ser esa vanidad”³.

Estas palabras surgen de la pluma irónica de un hombre influido por la cultura romántica que expresa su rechazo a la vida tal como la concibe el humanismo de corte socialista. Dostoievski, como todo hombre de letras de su tiempo, fue un ávido lector de literatura romántica y conoció bien sus presupuestos teóricos, que utilizó luego como recursos artísticos de su propia creación. Estos establecían en primer término la importancia de testimoniar la búsqueda de la propia soledad como principio de una individuación que incrementase la libertad de pensamiento, la *Eigenliebe* o culto de la propia personalidad –concepto propio de la *Weltanschauung* romántica alemana–, indicadora de la huida mental manifestada como inmersión en el propio proceso psíquico a través de un viaje imaginario y en un estado de semivigilia⁴. El hombre del subsuelo es también un individuo sumido en el análisis y culto de su personalidad: se lo observa concentrado exclusivamente en su propia *consciencia*, que en su caso alcanza tal extremo de intensidad que llega a convertirse en una fuente ambigua de placer y sufrimiento, ambos imbricados entre sí. Es este el punto de partida que Dostoievski utilizó para realizar su reivindicación del yo y de sus procesos, de sus deseos inconfesados, fantasías y caprichos, insistiendo siempre en lo irreductible de estos a un análisis

³ F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, cit., pp. 56-57.

⁴ Encontramos una experiencia parecida en otros románticos, como Novalis, Hölderlin y Grillparzer. (Cfr. J. VALENZUELA, “Heine: del romanticismo al socialismo utópico”, *Revista Atenea*, N.º 488, Concepción 2003).

exclusivamente psicológico y/o sociológico⁵. Y es, asimismo, este el enfoque desde el cual el novelista realizará su argumentación en contra de una ideología, puesta en circulación por su contemporáneo Chernichevski, que se proponía hacer coincidir el interés propio, entendido como la búsqueda de la prosperidad material personal, y la virtud moral del sujeto, bajo el supuesto de que este egoísmo beneficiaría inevitablemente a la sociedad en general. En pocas palabras, para esta ideología “toda la pedagogía moral consiste en hacer que coincidan el amor por sí mismo con la utilidad social”⁶. Décadas después, esta concepción fue denominada “egoísmo racional”, una versión decimonónica del egoísmo ilustrado⁷. Pero el rechazo de Dostoievski no fue arbitrario ni pasajero: él vio en esta idea la base de todas las grandes ideologías capaces de socavar la libertad individual en su raíz, es decir, en su esencia y en su totalidad. En efecto, para este la libertad debía ser intrínsecamente radical, de lo contrario no merecía ser denominada como tal. Tal como se verá, el autor se propuso refutar la posibilidad de una libertad parcializada o fragmentada por la introducción del pensamiento ideológico, pues su fragmentación sería a la vez su perversión y eventual aniquilación.

⁵ El deseo parece entendido por Dostoievski tal como lo ha hecho una larga tradición filosófica que, desde Platón, pasando por Agustín, Pascal y Descartes es concebido como parte de la condición humana, temporal, insatisfecha, lo que produce un desear cuyo origen no es necesariamente racional que está imbricado en la existencia, limitada y a su vez abierta al infinito, lo que conlleva el movimiento permanente y la inconstancia, pues, para decirlo con Pascal, “Nuestra naturaleza está en movimiento; el reposo total es la muerte”. (Pensamiento 129, en B. PASCAL, *Pensamientos*, Gredos, Madrid 2012, p. 563). A esta comprensión filosófica de la naturaleza humana es justo sumar la profunda comprensión que Dostoievski poseyó del deseo como motor psicológico de la existencia donde reside todo aquello de lo que el hombre es capaz. Comprende lo que años después dirán Freud y luego Lacan, que el deseo es el punto nodal de las pulsiones del inconsciente, si bien para estos se vincula siempre a la realidad sexual (Cfr. J. LACAN, *El seminario (11). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Barcelona 1987, p. 160). Dostoievski comprendió bien las complejidades del erotismo y sus vínculos con el deseo de transgresión y la pulsión de muerte, de la que poseyó una notable intuición mucho antes de Freud. No obstante, no lo considera exclusivo ni omnipotente en la vida humana, que tiene espacio para otras realidades, aunque admite su omnipresencia, ambigüedad, complejidad y permanente interpretabilidad.

⁶ P. PASCAL, *Pensamientos*, cit., p. 12.

⁷ El término *egoísmo racional* se acuñó posteriormente a Chernichevski y a Pisarev (Cfr. SCANLAN, p. 57). Será un concepto que suscribirán todos los autores pertenecientes a la *intelligentsia* rusa, materialista y socialmente radical en el tercer cuarto del siglo XIX, a los que Dostoievski denominó, en general, como “nihilistas”. En relación a la gestación del nihilismo en Rusia es enriquecedor tener en cuenta que, antes de Chernichevski y Dostoievski, Turgueviev había presentado en *Padres e hijos* (1862) la dialéctica ideológica que azotaba los años turbulentos de una Rusia europeizada en la que crecían las semillas de la revolución en la abierta oposición entre la generación de los intelectuales de los años 40 y la nueva juventud, tendiente a la radicalización de los ideales del socialismo utópico sostenido por los primeros. La presentación de esta oposición será también recogida por otros autores, como Tolstoi, quien la expondrá críticamente (en un tono en cierto modo similar al de Dostoievski) en su propio *¿Qué hacer?* (1886), donde denunciará la responsabilidad moral de las generaciones anteriores en la virulencia del terrorismo revolucionario de la juventud rusa.

A partir de estas consideraciones, el presente artículo pretende entregar una lectura filosófica de algunos aspectos de la obra de Dostoievski *Apuntes del subsuelo*. Esta se centrará, en primer término, en su crítica al egoísmo racional y, en segundo lugar, en su cosmovisión filosófica relativa al destino del hombre individual en su conexión constitutiva con la libertad de elección. Para el autor, esta última se mueve entre dos alternativas mutuamente excluyentes, pero dialécticamente conectadas: egoísmo y altruismo. Propondré también que esta temática, *el problema filosófico de la libertad*, es expresado y continuado por una tradición filosófica inaugurada por Nicolás Berdiaev⁸, confesado deudor de Dostoievski en lo referente a su concepción existencial de la libertad, desarrollado luego por el filósofo Luigi Pareyson en el contexto de su *ontología de la libertad* y hoy retomado por Sergio Givone en su desarrollo del pensamiento trágico en el mundo contemporáneo⁹. Mi análisis se sustentará en la hipótesis de que el móvil principal de la crítica de Dostoievski al egoísmo racional no es solo la propuesta de otra clase de egoísmo en contraposición al mismo (el *egoísmo individual o irracional*), sino que sobre esta misma base intenta proponer otra clase de ética a partir de una *dialéctica de la libertad*, prerrequisito de una “prueba de la libertad”¹⁰ poseedora de un sentido universal proyectado hasta una dimensión ontológica. Por último, concluiré que esta perspectiva constituye un aporte para la discusión actual acerca de los alcances de la libertad de elección frente a las múltiples ideologías que caracterizan el medio cultural globalizado en que nos movemos y existimos.

2. El pensamiento de Dostoievski sobre las ideologías y *Apuntes del subsuelo*: desde el egoísmo individual a la dialéctica de la libertad

Si bien en Dostoievski se desarrolla una ilimitada polifonía de ideas y voces¹¹, esto es, un flujo de conciencias que chocan, se funden y se separan en un diálogo inagotable, esto corresponde exclusivamente a un recurso artístico al servicio de un pensamiento filosóficamente orienta-

⁸ N. BERDIAEV, *El credo de Dostoievsky*, Apolo, Barcelona 1951. Traducción de Alexis Marcoff, p. 47.

En efecto, como afirma nuevamente Luigi Pareyson, atento lector de la filosofía surgente de la crisis del hegelianismo, Berdiaev encuentra en Dostoievski aquella “experiencia de ruptura” (L. PAREYSON, *Esistencia e persona*, cit., p. 242) (frente al hegelianismo) que caracterizaba a las filosofías de la existencia que nacían en el siglo XIX, agregando que dicha experiencia fue equiparable a la que Heidegger y Jaspers encontraron en Nietzsche (*ibid.*, p. 242).

⁹ S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Italia 2006.

¹⁰ N. BERDIAEV, *El credo de Dostoievski*, cit., p. 47.

¹¹ M. BAJTÍN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, México 2012.

do. Por otra parte, comparto con Berdiaev que el autor ruso realiza un arte “dionisiaco”, pero creo que este adjetivo solo es aplicable en cuanto denota el reconocimiento por parte del novelista de los elementos subterráneos de la personalidad: la ilimitación a la que el hombre tiende, la duplicidad constitutiva de su personalidad (desdoblamiento), la imposibilidad de ser sometido por ninguna ideología y su sempiterna tendencia a rebelarse contra las categorías de los sistemas racionalistas. Lejos de una experiencia de ruptura con la filosofía, concebida como ciencia de conceptos absolutos (como ocurre con Nietzsche), lejos del naufragio conceptual, para Dostoievski el deseo de ilimitación y la afirmación de la personalidad no impide en absoluto la postulación de una cosmovisión antropológica sólida. En primer lugar, alma, mundo y Dios siguen siendo en su pensamiento puntos de reflexión solo abordables desde un análisis racional (que no desdeña el recurso al símbolo y a la expresión estética), a pesar de su firme creencia en la ambigüedad de la razón, que puede conducir a la inauténticidad y desdoblamiento de la personalidad. En segundo término, para Dostoievski la libertad, como se verá, posee una dialéctica propia y, a pesar de la fuerte exaltación que le otorga, no la considera absoluta, porque en su realización tropieza con el *problema del mal*, realidad objetiva y metafísica que la posibilita a la vez que la complica. Por esto expondremos que para este la libertad es la “ventaja” más preciada del hombre, pero a su vez constituye una realidad ambigua y no necesariamente equivalente al “bien”.

Con respecto a la creencia de Dostoievski en la posibilidad de alcanzar una verdad acerca del hombre, en *Apuntes del subsuelo* expresa libremente su rechazo al modo de conocimiento representado, a su juicio, en la obra de Chernichevski¹², que considera superficial, pseudofilosófico y correspondiente a lo que en cierta tradición se ha denominado como “ideológico”: modo de conocimiento que en *Los demonios*, su novela sobre las ideologías, no dudará en denominar “semiciencia”, un derivado decadente de las ideas auténticas.

Sin embargo, respecto a la concepción del autor sobre las ideas (y de modo derivado, sobre las ideologías), es inútil buscar en su obra una definición teórica completa y conclusiva, pues, como dice Pareyson, “aun siendo un filósofo profundo y original, no es un filósofo profesional y téc-

¹² Otros artículos en español que abordan en profundidad la crítica de Dostoievski al egoísmo racional de Chernichevski y su relación con la problemática de la ideología son los estudios de Montero Bosch, cfr. D. MONTERO, “1864. El asalto a la razón de Dostoievski”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N.º 68, 2016, pp. 115-129; y “La dialéctica entre fuerza y debilidad en Dostoievski (1860-1864). La Ideología como clave para la interpretación”, *Revista de filosofía*, Vol. 38, N.º 2, 2013, pp. 135-147.

nico, no provee definiciones ni delimita conceptos lógicos y unívocos”¹³. Pero no sería justo despreciarlo por esto, “No solo porque los conceptos unívocos y explícitos están ligados a los sistemas filosóficos de los que dependen, sino también porque la definición no es el único modo de determinar lo contenido en el pensamiento”¹⁴. Por ende, conviene más bien interpretar las imágenes con las que Dostoievski se propone determinar y configurar sus conceptos de idea e ideología¹⁵.

La primera imagen de que se sirve es la de *semilla*, según la cual, “La idea no es para él un modelo trascendente de la realidad, sino una fuerza viviente que produce y anima el mundo”¹⁶. Esto significa que independientemente del nivel cultural de un hombre, siempre puede absorber una idea “por contagio”, por un acercamiento únicamente estético a las mismas.

La segunda imagen que observamos es la de *secreto*, entendido como el centro de la personalidad de un individuo, quien vive bajo el amparo de la misma. Según esta, las personalidades son ideas encarnadas¹⁷.

La tercera imagen es negativa. Es más abstracta y se relaciona con “lo demoniaco”, que Dostoievski también llama “espíritu de destrucción”. Es una variante de la imagen de la semilla, pero añadiéndole un elemento de antinaturalidad y artificio, un producto del hombre errabundo, en cierto modo detonante de la nostalgia y del presagio de la verdad, pero que en realidad constituye en su núcleo una simple parodia de ideas¹⁸. Su naturaleza es la confusión entre pensamiento y acción, de modo que el primero se disuelve en la segunda y su valor se traza en la medida en que se erija en norma y guía de la acción política, y esto realizado de un modo voluntario¹⁹.

El hecho es que con la palabra *idea* Dostoievski designa dos realidades totalmente diversas de la vida espiritual e histórica del hombre. En cuanto poseedora de un carácter solo histórico, técnico y pragmático, puede denominarse bajo la expresión de “ideología”²⁰.

¹³ L. PAREYSON, *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*, Encuentro, Madrid 2008, p. 45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

²⁰ En la línea de la Escuela de Frankfurt (en especial de Althusser), Zizek reconoce en la ideología una dimensión más que sociológica: esta es psicológicamente alienante. Para Zizek (influido por Lacan) ello se funda en un no-conocimiento que provee al sujeto sumido en la ideología de un goce perverso del “síntoma” de esa falsa conciencia: “La ideología

La reflexión y análisis de Dostoievski sobre la ideología como un modo de pensar específico de tipo negativo está, como se ha dicho, profundamente caracterizada en *Los demonios* (1866). Allí se la presenta como un tipo de pensamiento instrumental que, independientemente de la forma que adopte, está esencialmente ligado al espíritu de destrucción, caracterizado justamente por la rigidez, la superficialidad y el deseo de poder, lo cual no elimina su profunda influencia en la vida social e individual de los hombres²¹. Y es en esta clave que la acción de los revolucionarios que cargan con una ideología entendida en los términos descritos debe tender a derrumbarlo todo, las tradiciones, “el Estado y su estructura moral”²². Se promueve por sobre todo la igualdad conseguida sobre la base de una obediencia total al sistema, en vistas a lo cual algunos de ellos declaran: La educación es innecesaria y ya hemos tenido bastante ciencia. Sin ciencia tenemos material para mil años y lo que nos hace falta es obediencia²³ (...); recurriremos a la embriaguez, la calumnia, la delación; recurriremos a la depravación más extremada; estrangularemos a todo ingenio en su infancia. Reduciremos todo a un común denominador: la igualdad completa²⁴ (...). Partiendo de la libertad sin límites llegó al despotismo ilimitado²⁵ (...). Lo que propongo no es una villanía, sino un paraíso, un paraíso terrenal²⁶. Solo quedaremos nosotros, los que nos hemos preparado de antemano para conquistar el poder. Nos atraeremos a los inteligentes y cabalgaremos sobre los imbéciles²⁷.

De aquí el recurso a la semiciencia, descrita por otro personaje como “el peor flagelo de la humanidad”, como “un déspota que tiene sus sacerdotes y sus esclavos”, ante el cual se inclinan con una superstición hasta ahora desconocida y frente al cual “tiembla incluso la misma ciencia”. Es así como Shigaliev, el líder intelectual de la célula integrada por la célula revolucionaria, aduciendo que se basa en datos tomados de la naturaleza y que sigue una lógica impecable, propone como solución definitiva de

no es simplemente una ‘falsa conciencia’, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como ‘ideológica’ –‘Ideológica’ es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia–, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos ‘no sepan lo que están haciendo’. ‘Ideológica’ no es la ‘falsa conciencia’ de un ser (social), sino este ser en la medida en que está soportado por la ‘falsa conciencia’”, (S. ZIZEK, *El sublime objeto de la Ideología*, Siglo XXI Editores, Argentina 1992, pp. 46-47).

²¹ Cfr. PAREYSON, *Dostoievski*, cit., p. 49.

²² F. DOSTOIEVSKI, *Los demonios*, Alianza, Madrid 1986, p. 724.

²³ *Ibid.*, p. 503.

²⁴ *Ibid.*, p. 504.

²⁵ *Ibid.*, p. 486.

²⁶ *Ibid.*, p. 488.

²⁷ *Ibid.*, p. 724.

los problemas sociales la división grotesca de la humanidad en dos partes desiguales: una décima parte recibe libertad personal y un derecho ilimitado sobre las nueve décimas partes restantes.

En *Apuntes del subsuelo* se observa un decidido rechazo por la ideología, si bien de un modo mucho más argumentativo, refinado y sutil, a lo cual contribuye el hecho de estar específicamente direccionado contra la propuesta concreta de Chernichevski, según la cual el gran móvil de las acciones humanas es el egoísmo, de modo que, como ya se ha mencionado, toda la pedagogía moral consistiría únicamente en hacer que coincidan el amor por sí mismo con la utilidad social²⁸.

Como se ha mencionado, la estrategia de Dostoievski para rebatir esta postura²⁹ es la defensa y validación de otro tipo de egoísmo, el *individual*, definido a lo largo de la novela como un tipo de *actitud ética* de la que ya decía haber tenido directa experiencia en su primer viaje al extranjero, como leemos en su crónica *Notas de invierno sobre impresiones de verano* (1862-1863), escrita inmediatamente antes de la redacción de *Apuntes del subsuelo*. Allí leemos: “Obsérvase allí ‘en Europa’ (...) tan desesperado esfuerzo por aferrarse a su *statu quo*, ese echar de sí todos los deseos y esperanzas y maldecir el futuro, en el que no tienen fe ni siquiera los cabecillas del progreso, y postrarse ante Baal”³⁰.

En *Apuntes del subsuelo* el problema del egoísmo es tomado tal como lo planteaba Chernichevski, pero a su vez es ironizado y analizado en sus raíces profundas, en su condición de ideología y, por tanto, de pensamiento superficial y a su vez como eco tardío y ya rancio de la Ilustración. Desde el principio hay referencias explícitas a Rousseau, lo que se aprecia en la repetición irónica del concepto “*L'homme de la nature et de la vérité*” (epitafio de la tumba de Rousseau), el que encierra verdaderamente la descripción y esencia del egoísmo racional como blanco de la crítica argumentativa de Dostoievski por medio del monólogo de su personaje. En efecto, en su sentido ilustrado el entrelazamiento de los términos “estado de naturaleza” y “verdad” expresa *el valor absoluto de la tendencia espontánea del hombre* que radicaría precisamente en este “egoísmo racional”, civilizado, inteligente, sofisticado: y tal era, preci-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Sobre los antecedentes históricos de la crítica de Dostoievski a Chernichevski véase J. LLINARES, “La crítica de F. Dostoievski a la antropología de N. Chernishevski. ‘Memorias del subsuelo’ como réplica a ‘¿Qué hacer?’”, en J. SAN MARTÍN y T. DOMINGO MORATALLA (coords.), *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, pp. 131-141.

³⁰ F. DOSTOIEVSKI, *Notas de invierno sobre impresiones de verano*, Aguilar, México 1991, p. 28.

samente, el modo en que lo concebía Chernichevski en *¿Qué hacer?* La exposición e ironía de Dostoievski respecto de esta concepción se aprecia taxativamente en las siguientes declaraciones del hombre subterráneo: “Pues bien –resuelven ustedes–, nuestros deseos son erróneos en la mayoría de los casos porque es errónea la noción que tenemos de nuestras ventajas. El motivo de que a veces deseemos una patente insensatez es que, en nuestra imbecilidad, vemos en ella la vía más fácil para acceder a una presunta ventaja (...). Y cuando toda razón y todo deseo puedan, en efecto, ser calculados (porque algún día se descubrirá las leyes de nuestro así llamado libre albedrío), se podrá elaborar, y no es broma, una especie de tabla matemática, de modo que nuestros deseos se ajusten en todo punto a ella (...). En tal caso, ni qué decir tiene que podré calcular mi vida con treinta años de anticipación. En fin, que si tal cosa llega a ocurrir, no nos quedará nada que hacer; quiérase o no, será menester comprenderlo todo”³¹.

De este modo, el egoísmo racional no sería otra cosa que la extensión del egoísmo rousseauiano a su asimilación social, proyectado como política popularizable y libremente asumible por todo hombre medianamente educado (de ahí el calificativo de “racional”). El hombre del subsuelo intenta demostrar que el egoísmo racional de Chernichevski constituye una falsa teoría de la felicidad universal, un intento fallido de hacer coincidir en términos rousseauianos el amor de sí (el egoísmo como tal, *amour-soi*) y la búsqueda del propio interés (*amour-propre*, lo “ventajoso” ante la inteligencia educada), lo cual desembocaría para el autor ruso en la armonía social en virtud de la razón positivista y del progreso científico, en la línea de la antropología de Spengler y la filosofía de Feuerbach.

Pero, por otra parte, la crítica al proyecto social propuesto por Chernichevski se presenta también de un modo desconcertante, puesto que el personaje de la obra, lejos de ser un héroe que despierte entusiasmo y admiración (a diferencia de los protagonistas de *¿Qué hacer?*) o, al menos, de poseer cualidades que acusen grandeza ética, es oscuro, antipático y a veces hasta repulsivo debido a su enigmática ambigüedad: “Soy un hombre enfermo... Soy un hombre despechado. Soy un hombre antipático. Creo que padeczo del hígado (...). No, señor, me niego a ponerme en tratamiento por puro despecho. (...) No sabría explicarles contra quién precisamente va dirigido mi despecho (...). Era un mal funcionario público, grosero y gustoso de serlo. (...) Mentí hace un momento (...). No

³¹ F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, cit., pp. 43-44.

solo no puedo volverme malévolos, sino que no puedo volverme ninguna otra cosa: ni malévolos ni benévolos, ni canalla ni hombre honrado, ni héroe ni insecto”³².

Esta elección artística ha conducido a parte de la crítica a preguntarse si acaso Dostoievski realmente quiso hablar a título personal por medio del discurso explícito del personaje. ¿No será el hombre del subsuelo un ser puramente irracional, excesivamente emotivo y enfermo, cuyo rechazo al egoísmo racional sería expresado en una explosión emocional y atormentada, sin lógica interna, es decir, carente de *logos*?³³. Joseph Frank, por ejemplo, ha sostenido que con esta caracterización del protagonista Dostoievski habría querido mostrar que *es imposible razonar con los racionalistas*³⁴. Pero, como defiende Scanlan, si el hombre del subsuelo fuera sencillamente “un discípulo intelectual, pero un crítico emocional del egoísmo racional”, “se concluiría de lo anterior que Dostoievski (quien no tiene dudas sobre la falsedad del egoísmo racional) no *habla* por medio del hombre del subsuelo, sino que usa irónicamente la sátira para ilustrar el fracaso del egoísmo racional en la vida práctica de un hombre de su tiempo”³⁵, sin realizar realmente una argumentación lógica que rebata esta ideología. Sin embargo, el discurso es totalmente

³² F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, cit., pp. 17-19.

³³ Cfr. J. LLINARES, “Una lectura antropológica de *Memorias del subsuelo* de Dostoievski”, cit., p. 447.

³⁴ Como hace notar Scanlan (57), Frank argumenta que Dostoievski habría querido ilustrar en el personaje de la obra las consecuencias nefastas del egoísmo racional en cuanto constituiría un fracaso vivenciado en la aventura personal del protagonista en la segunda parte de la novela. En efecto, este sería un militante extremo del egoísmo racional que ha decidido vivenciar hasta sus últimas consecuencias, queriendo asumir las terribles consecuencias del mismo y acabando en la más amarga soledad y la total decadencia moral. (J. FRANK, *Dostoevsky: The stir of liberation*, 1860-1865, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986).

Según Frank, Dostoievski habría querido presentar una sátira en la que un hombre cae en contradicción consigo mismo por la imposibilidad de realizar su rebelión contra el egoísmo racional más allá de la inmersión en una irracionalidad inevitablemente auto-destructiva. “Intelectualmente él acepta las premisas básicas de la perspectiva del egoísmo racional, como la negación de la libre voluntad; pero, no obstante, considera ‘a pesar de las convicciones de su razón’ que no puede vivir con las implicaciones amorales y deshumanizantes de estas premisas, las cuales despojan a los seres humanos de responsabilidad moral”, cfr. *Ibid.*, p. 320. (Traducción mía).

En otras palabras, racionalmente, el hombre del subsuelo debiera rechazar las *premises* del egoísmo racional –es decir, la idea de que la razón coincidiría en que lo más excelente, tanto de sí como de la sociedad en su conjunto, es el egoísmo como modo de *progreso* en base al potenciamiento de la lógica positivista– al rechazar las *conclusiones* de las mismas, cosa que haría apasionadamente conjugando el rechazo de este egoísmo con “el nivel intuitivo-emocional de la personalidad identificada con la conciencia moral”, que lo lleva a responder irracionalmente ante el mismo en el plano de la acción y esto de manera permanente. (Cfr. *Ibid.*, p. 322).

³⁵ J. SCANLAN, p. 59.

autorreflexivo, en sí mismo coherente y rectilíneo desde el punto de vista especulativo. Los argumentos esgrimidos por el personaje tienen suficiente peso lógico como para ser perfectamente discernibles del aspecto emocional que irrumpre cada tanto en medio del monólogo del personaje, como puede apreciarse en el siguiente pasaje: “Sustentar esa teoría de la regeneración de la humanidad por medio de un inventario de sus propias ventajas es, en mi opinión, casi lo mismo que... afirmar, por ejemplo, con Buckle que la civilización ablanda al hombre y, por ende, lo hace menos sanguinario y belicoso. Según la lógica, así parece que debería ser. Pero el hombre es tan aficionado a los sistemas y a las deducciones abstractas que está dispuesto a falsear deliberadamente la verdad, a negar la evidencia de sus sentidos con el fin de justificar su lógica”³⁶.

Por otro lado, incluso el comportamiento que demuestra o dice seguir (incluyendo su casi permanente inercia práctica y su masoquismo) es: “Con frecuencia el comportamiento que alguien que argumenta en contra del egoísmo racional podría aducir razonablemente como evidencia para dar soporte a su posición teórica”³⁷.

Parece razonable pensar que Dostoevski habría investido al hombre del subsuelo con argumentos que son respuestas específicas desde una mirada filosófica a los principales puntos de la doctrina del egoísmo racional. Como se ha anunciado, estas surgen de la concepción de Dostoevski sobre la naturaleza del verdadero egoísmo que, en contra de la sostenida por Chernichevski, sería, *por definición, individual y jamás social*³⁸.

En primer lugar, que el egoísmo individual pueda coincidir con los “verdaderos intereses” del individuo es para el novelista un fraude que denuncia discutiendo acerca de la verdadera naturaleza del egoísmo del hombre real, el “de carne y hueso”³⁹. Lo hace situando la discusión en un ambiente ficticio, sí, pero al modo de un ejemplo subordinado a la argumentación.

Pues bien, este ambiente artístico es construido únicamente por medio de la caracterización misma del personaje: este no es altruista, sino un típico “egoísta ruso” de su tiempo, es decir, hijo del sistema social e ideológico de la época e imbuido en el utilitarismo moral de origen europeo, en concreto, de Inglaterra⁴⁰. A diferencia de Dostoevski, Cher-

³⁶ F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, cit., pp. 38-39.

³⁷ J. SCANLAN, *Dostoevski. The thinker*, cit., p. 59.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 60.

³⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁰ En *Crimen y castigo* se aprecian varias alusiones críticas al utilitarismo moral como expresión del profundo individualismo predominante en Inglaterra, lo que también destaca

nichevski más bien idealizaba este tipo de figura como víctima de la ignorancia y de una educación aún pobre en los términos del proyecto ilustrado. Para el primero, en cambio, si bien este busca en cierto modo rebelarse contra un sistema presentado como objetivamente injusto, no lo hace en los mismos términos debido a su concepción moral del egoísmo como elección individual y deliberada, tal como se manifiesta en el episodio final con la prostituta Liza, a quien denigra y humilla después de predicarle admirable, pero fatuamente, sobre el bien y la moral. Además, como se verá, el personaje de Dostoevski es capaz de mantener la creencia de que “ser bueno” (lo que él entiende como no ser egoísta en el único sentido real, que es el individual) constituye un *desideratum* y una posibilidad⁴¹. En la novela esto se expresa sobre todo en la validación de la posibilidad del capricho como deseo irracional, el que viene a ser considerado como un derecho: “¿Por qué sucedía que, como si fuese adrede, en esos momentos..., sí, en los mismísimos momentos en que me sentía más capaz de percibir el refinamiento de todo cuanto es ‘bueno y bello’, como antaño solía decirse, no solo no lo percibía, sino que hacía cosas tan repugnantes que... en fin, cosas que quizás todo el mundo hace, pero que a mí, como de propósito, se me ocurrían cabalmente cuando tenía plena conciencia de que no debía hacerlas? Cuanto más clara conciencia tenía del bien y de todo eso de ‘lo bueno y lo bello’, más grande era mi caída en el fango y más dispuesto estaba a hundirme de lleno en él”⁴².

“Su propia, libre y franca voluntad, sus propios caprichos por bestiales que sea, su propia fantasía exacerbada a veces hasta la demencia... esa es la más preciada ventaja que se ha pasado por alto, que no figura en ninguna clasificación, y contra la cual se estrellan de continuo todos los sistemas y todas las teorías. ¿Y de dónde sacan todos estos sabios que los deseos del hombre deben ser normales y ventajosos? ¿Cómo se les ocurre pensar que el hombre necesita inevitablemente lo racional y provechoso? Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una voluntad *independiente*, cuéstele lo que le cueste y llévele adonde le lleve”⁴³.

“Ya ven ustedes que la razón no es más que razón y solo satisface la facultad intelectiva del hombre, en tanto que la voluntad es una manifestación de la totalidad de la vida, es decir, de la totalidad de la vida humana, que incluye a la razón y a toda forma de especulación”⁴⁴.

en sus crónicas acerca del primer viaje por Europa.

⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴² F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, pp. 21-22.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

Ahora bien, este “derecho al capricho”, el entronizamiento de “la propia libre y real voluntad”, sea cual sea su contenido, se edifica especulativamente en la centralidad de la *autoconsciencia*, definida como una “auténtica enfermedad de la personalidad”: “Les juro, señores, que tener una conciencia sobradamente sensible es una enfermedad, una verdadera y auténtica enfermedad. Para la vida humana común y corriente basta y sobra con una conciencia ordinaria (...). Pero, con todo y con eso, estoy firmemente persuadido de que no solo una conciencia excesiva, sino cualquier dosis de conciencia, es una enfermedad”⁴⁵.

Por esto puede decirse que, si bien Dostoievski no niega la posibilidad de la regeneración moral, al situar en primer plano la voluntad, surge en ese mismo instante una ambigüedad dialéctica que vuelve dudosa la fe en tal regeneración o en la superación del egoísmo. Y así lo reconoce el hombre subterráneo. En efecto, la preeminencia de la voluntad es también descrita como una ventaja de doble filo y una fuente de angustia, ya que se levanta sobre la autoconsciencia crítica que puede generar la introspección obsesiva y dolorosa que brota de la reflexión incesante en las propias motivaciones, reacciones y comportamientos, introspección que parece arrojar siempre un resultado desalentador al no poder ser conclusivo. Esto manifiesta la imposibilidad de encontrar un fundamento de la decisión. Por esto, parece que sea imposible para el hombre actuar de un modo auténticamente altruista y generoso.

En segundo término, y en continuidad con el punto anterior, frente a la pacífica y serena conciencia particular de los héroes de Chernichevski, hombres y mujeres *de acción*, otra característica del hombre del subsuelo en su refutación del egoísmo racional es, precisamente, su intento de evidenciar por medio de una detallada ejemplificación – siempre acompañada de conclusiones lógicas– la falsedad del egoísmo *racional* en dos planos que se entrecruzan, esto es, tanto en el terreno *psicológico* como en el de la *acción práctica*⁴⁶, es decir, en los dos campos abarcados por la *acción moral individual*, como se verá a continuación.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶ J. SCANLAN, *Dostoievski. The thinker*, cit., p. 69.

3. La reivindicación del egoísmo individual desde la perspectiva de la acción moral: la demostración dostoievskiana de una primera fase de la libertad como constitutivamente ambigua en base a la ambivalencia de la conciencia moral

Como se ha visto, la condición constitutivamente individual del egoísmo defendida por Dostoievski en *Apuntes del subsuelo* es sustentada a través de su crítica al concepto clave de egoísmo racional defendido por Chernichevski. Desde el plano de la acción moral este último puede ser reformulado, sin traicionar la idea de Chernichevski, en los siguientes términos: *todo juicio moral particular constituye una expresión de las leyes de la razón universal*. Pero Dostoievski argumenta que esta idea acaba por deteriorar no solo la libertad, sino incluso la *conciencia de los orígenes de la acción moral* en dos planos: primero en el *plano psicológico descriptivo*, según el cual el hombre actuaría siempre buscando sus “verdaderos intereses”, como queda confirmado en el siguiente párrafo (algo extenso pero necesario) de la novela: “Díganme, señores, quién fue el primero que declaró, el primero que proclamó, que el hombre hace granujadas solo porque desconoce sus verdaderos intereses, y que si se le instruyera como es debido, haciéndole ver sus intereses genuinos y normales, dejaría al punto de hacer granujadas y se volvería bueno y noble (...). ¿Qué hacer con los millones de datos que atestiguan que el hombre, con conocimiento de causa, esto es, sabiendo plenamente cuáles son sus verdaderos intereses, los ha desdeñado y se ha metido por otro camino en pos del riesgo, de la suerte, sin que nadie ni nada le obligue a ello, y solo por no seguir el camino señalado y probar, terca y deliberadamente, otro más trabajoso y absurdo que tiene que buscar casi en las tinieblas? (...) Además, ¿pueden ustedes definir con precisión en qué consiste la ventaja para el hombre? ¿Y qué me dicen si *alguna vez* la ventaja humana no solo puede, sino debe, en algunos casos consistir en desear lo que no solo es malo, sino tampoco ventajoso? Y si tal sucede, si puede darse un caso así, la regla entera resulta por completo inoperante”⁴⁷.

El segundo plano corresponde al ético deontológico. Según este, el hombre debiera actuar siempre según los intereses dictados por una razón universal que entroniza las ciencias naturales extendidas también al territorio ético, sociológico y político.

Pero, como dice el párrafo recién citado, esto no es en absoluto lo que evidencia la vida, sino que muchas veces el hombre puede desear lo que no es ventajoso según “las leyes de la razón universal”. Una ejempli-

⁴⁷ F. DOSTOIEVSKI, *Apuntes del subsuelo*, p. 36.

ficación de este hecho la da el personaje cuando declara que si recibiera una bofetada o afrenta grave, incluso “si hubiese querido ser cualquier cosa menos magnánimo”⁴⁸, si hubiese querido, por ejemplo, vengarse –como reclamaba en su época la caballerosidad, dignidad y defensa del propio honor–, tampoco habría desafiado a su ofensor, pues le hubiera parecido *ridículo* el hacerlo, como si existiera un honor que restituir y como si, en caso de existir, este se restituyese con una práctica convencionalmente establecida. La venganza, en efecto, no es racionalmente justificable, como tampoco lo es la magnanimidad: “Lo que dije fue que el hombre se venga porque ve justificación en vengarse, lo cual supone que ha encontrado su causa primaria, su base, a saber, la justificación. Así pues, se siente plenamente tranquilo y, por consiguiente, se venga tranquila y acertadamente, convencido como está de que lo que hace es justo y honorable. Pero en lo que a mí toca no veo en ello justificación alguna, ninguna clase de virtud; así pues, si me vengo, lo haré únicamente por resentimiento. El resentimiento, por supuesto, podrá allanarlo todo, despejar todas mis dudas, y, por lo tanto, podrá muy bien servir de causa primaria cabalmente porque no es una causa”⁴⁹.

Un duelo no evidenciaría las auténticas motivaciones del ofensor ni los efectos éticos que tal acto podría implicar en el sujeto públicamente humillado. Por esto, la razón por la que el personaje no se habría resuelto a retar a su ofensor a duelo reside en su condición *en exceso pensante*, en su necesidad de *anteponer su autoconsciencia a la acción*, porque el repliegue en la misma constituye el primer modo de expresión de su libérrima voluntad y, por ende, una condición de posibilidad de la acción, ya que esta no se sostiene por sí misma, por racional y acorde a las leyes universales que pueda ser un acto considerado en su contenido o en su materialidad.

Esta última característica separa radicalmente al hombre del subsuelo de lo que denomina peyorativamente como “hombre de acción” (para él equivalente al rousseauiano *homme de la nature et la vérité* salido tiernamente “del regazo de la Naturaleza”⁵⁰), el que actúa inconscientemente y guiado por la mera convención social, por interés material o por simple sentimentalismo: en otras palabras, por un cómodo egoísmo individual irreflexivo, o a lo menos, no abiertamente reconocido. El hombre de acción representa, de hecho, una de las facetas del fracaso de la teoría del egoísmo racional en su vertiente práctica o ética, en el

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

sentido de que pretende ser deontológico, es decir, justificar un accionar sobre la base de un *deber natural* que supondría una homologación con el uso mismo de la razón. Pero dicha homologación es para Dostoievski totalmente irreal y solo puede sostenerse sobre una ideología de corte materialista, socialista y positivista, del todo reductiva, insuficiente para justificar la acción en cuanto ignora la deliberación personal de la autoconsciencia y, por tanto, niega también la libertad al borrar al sujeto como agente moral. La acción no quedaría éticamente justificada, sino que solo sería la manifestación necesaria de la ideología situada por encima de toda crítica y, por tanto, de todo análisis racional, como se expresa en el siguiente fragmento: “A consecuencia de su limitación ‘los hombres de acción’ toman por causas primarias las que solo son secundarias, aunque inmediatas y, por lo tanto, se persuaden más pronto y fácilmente que otras personas de que han hallado una base firme para sus actos y con ello se tranquilizan, cosa que, como se sabe, es lo que realmente importa. Al fin y al cabo, para obrar se precisa ante todo que el individuo esté absolutamente seguro de sí mismo y no tenga duda alguna. ¿Pero cómo puedo yo, por ejemplo, estar seguro de mí mismo? ¿Dónde voy a encontrar esas causas primarias en que apoyarme? ¿Dónde están mis bases? ¿De dónde voy a sacarlas? Si me pongo a pensar, saco la conclusión de que cada causa primaria arrastra consigo otra más primaria todavía, y así sucesivamente, *ad infinitum*”⁵¹.

Como se ve, las últimas palabras del personaje aluden al difícil problema de la justificación de la acción, que requiere el hallazgo de una *causa primaria*. Pero en esta línea se manifiesta, como se ha dicho, el callejón sin salida al que parece conducir la autoconsciencia y el autoanálisis. Estos harían prácticamente imposible actuar *en serio*, pues la reflexión podría extenderse *ad infinitum* haciendo imposible tomar la decisión de obrar de manera legítima. Y es así como finalmente a este hombre no le quedaría otra salida que hacerse a un lado para “colarse abyectamente en su agujero. Allí, en su agujero subterráneo, maloliente y asqueroso, nuestro ofendido, escarnecido y ridiculizado ratón se sume al momento en un despecho frío, ponzoñoso y, sobre todo, incansante”⁵². En efecto, siendo imposible calcular todas sus causas y todas sus consecuencias no se puede proceder a la acción. Para el personaje una ética que sostenga la coincidencia del egoísmo con las leyes de la razón universal, coincidencia que se obtendría tan solo educando al hombre a través de un adiestramiento ejercido sobre la base de argu-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 26.

mentos de orden exclusivamente racionalista en el sentido ya indicado –es decir, orientado a la consecución de sus “verdaderos intereses” según las leyes de la naturaleza en su acepción positivista– es del todo insostenible. La coincidencia de los intereses personales con las leyes de una razón universal al modo en que lo plantea el egoísmo racional de Chernichevski es derechamente imposible porque anula la racionabilidad personal en la acción. Pero entonces, ¿cómo justificar la acción? ¿Habrá que conformarse con un obrar caprichoso e irracional, carente de una guía o criterio ético?

Para responder, recordemos primero que en el discurso del personaje las justificaciones de los hombres de acción, que “toman por causas primarias las que solo son secundarias”⁵³, podrían tranquilizar su conciencia. Sin embargo, el hombre del subsuelo apela a las verdaderas causas ocultas de la acción (basadas en el egoísmo individual) e indica que, si alguien se venga, lo hará única y exclusivamente por resentimiento y que no hay virtud alguna que justifique y avale la acción de, por ejemplo, retar a duelo a un ofensor para restituir el honor. Este énfasis en el resentimiento “que podrá explicarlo todo” constituye el inicio de una justificación que se sostiene en el reconocimiento de motivaciones que son sencillamente inconfesables desde el punto de vista social. En otras palabras, la única ética en condiciones de rendir cuentas del obrar tendrá que ser capaz de reconocer el carácter individual y el sentido negativo del egoísmo, unido al hecho de que el hombre pueda desear lo inconveniente deliberadamente. Una ética de este tipo es lo que Berdiaev, interpretando a Dostoievski, llama ética de la libertad. Desde esta perspectiva, para el novelista los motivos “inconfesables” de la acción, esto es, no justificables, no deben ser obviados porque pueden poseer gran importancia en otro plano que en el único reconocido por el egoísmo racional, el de la espontaneidad de las “leyes de la naturaleza”. Pero, precisamente, en palabras del personaje estas leyes no son de por sí apetecibles, hasta el punto de afirmar que “no se pueden perdonar; ni olvidar, porque, aun siendo leyes de la naturaleza, no son por ello menos ofensivas”⁵⁴. Y esta afirmación surge justamente desde ese otro plano, el de las motivaciones inconfesables, único sobre el cual le parece a Dostoievski posible la construcción de una ética de la libertad.

A partir de las reflexiones anteriores nos enfrentamos finalmente al desafío de intentar una definición clara y distinta de la noción de libertad en Dostoievski. ¿Qué es la libertad para él? En *Apuntes del subsuelo* no

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

encontramos una definición directa de la misma, pero sí de la voluntad: “Ya ven ustedes que la razón no es más que razón y solo satisface la facultad intelectiva del hombre, en tanto que la voluntad es una manifestación de la totalidad de la vida humana, que incluye a la razón y a toda forma de especulación”⁵⁵.

Al describirla como una “manifestación total de la vida humana” capaz de trascender la facultad intelectiva sin que ello implique excluirla, el hombre del subsuelo reconoce a la voluntad el derecho a desear en un sentido no limitado ni condicionado, el cual constituye a su juicio la principal ventaja del hombre, aunque también su mayor fuente de infelicidad. No es que indique el deseo “sin sentido” o sin justificación racional como un hecho al que necesariamente se debe dar realización, sino que más bien establece la validez de la posibilidad de elegirlo. La libertad, entonces, viene entendida como el privilegio de poder elegir, es decir, como la *posibilidad de la acción contraria* a la razón, de la otra alternativa o posibilidad. Sería por esto razonable afirmar que Dostoievski entiende la libertad como elección a la vez que como fundante de la acción moral, es decir, como la piedra angular de la ética. ¿Significa esto afirmar que defiende el irracionalismo en el plano moral? No. El concepto de razón que Dostoievski impugna o cuestiona es el representado por Chernichevski, el establecido por el egoísmo racional, que equipara el bien objetivo a las ventajas positivistas (propias del socialismo utópico en connivencia con el progreso material), en que no se reconoce la posibilidad de una elección individual capaz de desafiar *al egoísmo*, porque se la destituye de fundamento. Para el egoísmo racional solo se logra un movimiento social centrípeto y beneficioso en base al movimiento personal centrífugo en el plano de la acción. Dostoievski en cambio concibe un tipo de racionalidad que reconoce el sentido de la elección por la superación del egoísmo individual (y por tanto de toda clase de egoísmo, incluido el egoísmo racional de Chernichevski, que para el novelista es, al fin y al cabo, solo una abstracción del egoísmo individual). Esta posición está ilustrada en la contundencia con la que el hombre del subsuelo afirma la vileza y bajeza de su vida en el subterráneo, de su resentimiento y de su odio, de su goce en la abyección y el capricho, esto es, del egoísmo en cuanto tal, no racional, sino individual y destructivo: no obstante que este le lleva a desarrollar libremente una labor crítica valiosa, esta de hecho no le lleva a un modo de vida pleno, que a su propio juicio solo podría hallar en el amor desinteresado. Tal es el sentido del intento de reivindicación que realiza al final de la novela, en que se propone sacar de la prostitución a

⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

la joven Liza, víctima de la injusticia social. Sin embargo, tal hazaña se ve truncada por la *negación* del protagonista de salir del subsuelo: “Me he sentido avergonzado durante todo el tiempo que he estado escribiendo este *relato*; por lo tanto, no es literatura, sino un castigo correctivo (...). Aquí parece que se han recogido *de propósito* los rasgos de un antihéroe (...) porque todos nosotros estamos divorciados de la vida”⁵⁶. “Hasta encontramos difícil ser seres humanos, hombres *auténticos*, de nuestra propia carne y hueso; nos avergonzamos de ello, creemos que es ignomioso, e intentamos convertirnos en una especie nunca vista de hombres generalizados”⁵⁷.

El hombre del subsuelo define de este modo el drama que experimenta: la dificultad de ser un ser humano completo y la tendencia a divorciarse de la vida, es decir, a desdoblarse. La plenitud y autenticidad en cuanto comunión con la vida en su totalidad se consiguen de modo eminentemente en la experiencia asumida de la solidaridad y la compasión, en la apropiación personal del amor desinteresado. Pero tal vida solo puede ser objeto de una elección del todo original e individual. Consciente de esto último, decide no elegir esta alternativa por no sentirse con fuerzas suficientes y por temor a caer en el racionalismo y positivismo imperantes; prefiere continuar en el subsuelo ejercitando ese *castigo correctivo*, o suerte de purgatorio, modo en que denomina a su labor de profundización en la intimidad de su conciencia. Pero en ningún momento se erige como héroe.

Más allá del juicio definitivo que pueda realizarse al personaje, si el arbitrio ilimitado propio del egoísmo individual es reivindicado por Dostoievski en esta su primera obra de madurez, se debe a que constituye el primer paso de la *dialéctica de la libertad* que desarrollará en sus grandes novelas. En efecto, tomando las palabras de Berdiaev, Dostoievski “proclamó la experiencia ilimitada del espíritu suprimiendo todo límite o frontera”⁵⁸, porque proclamó la libertad como principio de la vida moral y espiritual del hombre. Más aún, en palabras de Givone, para el autor, incluso, “La libertad no es, o no es principalmente, una facultad del alma (la facultad de elegir el bien y rechazar el mal) y no es tampoco un valor (aunque sea el más alto e irrenunciable), porque representa algo más originario, algo que es considerado a nivel metafísico antes incluso que a nivel psicológico y esto significa que está en el corazón mismo del ser. Entretanto es necesario observar que la libertad es tanto instrumento del

⁵⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁵⁸ N. BERDIAEV, cit., p. 27.

bien como instrumento del mal. Verdaderamente, no existe bien sino en cuanto fruto de una libre elección. Si esta falta, cualquier bien se convierte inmediatamente en su opuesto. Tal es el destino de la justicia impuesta a la fuerza”⁵⁹. En síntesis, lo que interesa a Dostoievski es establecer que el hombre no puede retroceder “a la idea de una forma impuesta y obligatoria de la razón (...) pero deberá pasar antes por la prueba de la libertad”⁶⁰. Con Pareyson comproto que esta última idea es expresión de una de las más profundas concepciones de Dostoievski sobre el carácter dialéctico de la realidad, sobre la naturaleza antinómica del hombre y el ejercicio humano de la libertad⁶¹.

A modo de conclusión

Concluiré con dos observaciones que resumen los objetivos del presente artículo. En primer término, quisiera destacar el realce de la libertad planteado por Dostoievski en *Apuntes del subsuelo* por medio de una visión dualista que divide al hombre en dos partes contrapuestas: una espiritual (como aquel *secreto* que esconde el auténtico rostro del hombre, y como aquellas *semillas de otros mundos sembradas por Dios en su jardín*⁶²) y la otra materialista. En esta última anidan todas las ideologías o ideas instrumentalizadoras y anuladoras de la personalidad que conciben a un ser humano cada vez más egoísta, deshumanizado y ajeno a la auténtica experiencia personal del otro y de la compasión concreta. Sin embargo, considero que el autor evita conscientemente la caída en un monofisismo que absorba al hombre de modo definitivo en una realidad o bien puramente espiritual, divina e inmaterial, o bien exclusivamente física y material⁶³. El auténtico valor de esta perspectiva filosófica es que permite a Dostoievski desplegar su concepción metafísica de la *co-presencia de opuestos* que posibilita el ejercicio de la libertad de un modo originario y radical, hasta el punto de poder determinar el destino de cada hombre en un plano supratemporal y absoluto, pleno de sentido. De ahí también su recurrente idea de la condición de un *estado agónico en la personalidad por la oposición de estos principios* que sobrepasan (sin negarlos) los conceptos de bien y de mal en un sentido exclusivamente

⁵⁹ S. GIVONE, “L’effetto Dostoevskij”, <http://tuttoscorre.org/sergio-givone-leffetto-dostoevskij/> (Traducción del italiano de mi autoría). Por esto lleva razón Berdiaev al decir que “Dostoievski ha sido siempre un entusiasta de la personalidad. (...) Si resulta tan buen crítico del *eudaimonismo* social, es porque demuestra su incompatibilidad con la independencia y la dignidad de la persona humana” (N. BERDIAEV, *El credo de Dostoievski*, cit., p. 42).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁶¹ Cfr. L. PAREYSON, *Verdad e interpretación*, Encuentro, Madrid 2014, p. 170.

⁶² Cfr. L. PAREYSON, *Dostoievski*, cit., p. 46.

⁶³ Cfr. N. BERDIAEV, cit., p. 51.

ético para proyectarlos como principios que configuran la vida de sus personajes como campos de batalla en que se define no solo la moral, sino las directrices existenciales de sus accidentadas e intensas experiencias vitales y estéticas, presididas por un permanente debate ideológico⁶⁴.

En segundo término, quisiera destacar que Dostoievski contribuye al debate filosófico actual en torno a los alcances de la libertad del hombre en su individualidad y unicidad. Esto significa que, lejos de detenerse en su real y profundo conocimiento de la fuerza que poseen las ideologías en la configuración de la vida humana (el hombre vive de conceptos y nutre con estos su personalidad), penetra en los entresijos de su conciencia psicológica y moral enfrentando una realidad por lo general ignorada: la necesidad profundamente humana de reconocer la desadaptación y extraneidad que embarga a la persona y que la impulsa a la búsqueda de la conquista (no siempre coronada por el éxito, o bien por no ser suficientemente admitida o bien por no ser lo bastante esforzada) de una identidad coherente y auténticamente libre. El reconocimiento y estímulo de esta búsqueda se hace más urgente hoy, cuando, por medio de las metáforas y metonimias que fluyen por las redes de comunicación que envuelven al mundo contemporáneo, generando un discurso que se automultiplica en infinidad de imágenes, máscaras y estereotipos, la personalidad tiende a desvanecerse en la abstracción y la ficción, tanto más silenciosas cuanto más omnipresentes.

⁶⁴ Scanlan se refiere al dualismo entre materia y espíritu sostenido por Dostoievski. En efecto, ya en una carta a su hermano Mihail, a los diecisiete años, escribía: "We ashes, however -humans- must work at divining the thought but cannot embrace it all at once. What guides thought through the impermanent Shell into the makeup of the soul is the mind [um]. The mind is a material capacity... The soul, on the other hand, or spirit, lives on the thought that the heart whispers to it... The mind is a tool, a machine, prompted by the fire of the soul" (28/I: pp. 53-54) (Cfr. J. SCANLAN, p. 14). Para el autor hay dos reinos en una estricta oposición binaria que en conjunto afectan tanto al pensamiento como a la acción. Estos se excluyen mutuamente y no comparten propiedades. Ambos no tienen igual valor o estatus ontológico (*Ibid.*, pp. 14-15). Según Dostoievski existe en el alma del hombre un *ofuscamiento* por causa del pecado, con consecuencias que, como señala Scanlan, no son solo ontológicas, sino también epistemológicas (*Ibid.*, p. 15). No en vano se ha acusado la presencia de cierto gnosticismo en la doctrina de Dostoievski. Como dice Berdiaev, "Si él hubiera llevado hasta sus últimas consecuencias su investigación sobre Dios y el absoluto, se hubiese visto forzado a reconocer esta antinomia en la naturaleza misma de Dios, hubiera descubierto en él un abismo oscuro, semejante a la teoría del *Ungrund* de Jacob Böhme. El corazón humano es contradictorio, pero este corazón humano reposa a su vez en el abismo sin fondo del ser" (N. BERDIAEV, *El credo de Dostoievski*, p. 45). Influido por Pareyson, Givone se aparta de esta interpretación, considerando la ambigüedad del hombre propuesta por Dostoievski a la luz de una ontología de la libertad que arrastra la dialéctica entre el bien y el mal un paso más allá del dualismo por la introducción de un *principio contrafactual* que invierte los términos, y este consiste en la decisión divina de intervenir en la historia por el evento de la *kénosis*. (Cfr. S. GIVONE, "Pareyson interprete di Dostoevskij", *Annuario filosofico*, N.º 33, 2017, Mursia, Milán 2018, pp. 139-152).