Miguel José Chacón Molina



**EL ESPIRITU RUSO**

**EN EL SIGLO XIX**

I Encuentro Nacional sobre utopías y sus derivas

Facultad de Filosofía y Letras

2021

El siglo XIX ruso es un siglo de angustia. Minado por la constante tensión de un presente dominado por la represión, la incesante expectativa de un futuro donde las cadenas del autoritarismo zarista fuesen disueltas ocupó una gran parte de sus discursos intelectuales, inseparables del contexto político. Ese ideal, esa esperanza futura evolucionó durante el tiempo: pasó de ser una apertura hacia Europa a volverse una idealización hegeliana del destino del pueblo ruso, donde este sería capaz no sólo de la liberación sí mismo, sino también de la del mundo entero. A partir de la identificación de este sujeto temático que acompaña la producción de sus discursos literarios y políticos, el siglo podría ser leído como la historia de esa lucha, la lucha del pueblo ruso por vencer su angustia. El resultado de dicho proceso fue concebido y deseado por sus diversos actantes como el camino hacia la utopía, el devenir del llamado *espíritu ruso*. López Arriazu (2019) define este “espíritu” como “la forja de una identidad social, un significante vacío que diferentes posiciones ideológicas llenarán de acuerdo a sus visiones políticas (…)” (Arriazu, p. 119). En este caso, la lectura del siglo podría ser entendida como la lectura de ese significante a partir de determinados hechos puntuales.

Es necesario remontarse al inicio del siglo XVIII, a las reformas con las que Pedro I “abrió” el Imperio Ruso a Europa, para comprender el contexto de la producción literaria del siglo XIX. Estas reformas estructurales representaron un intento de parte del Zar por modernizar el reino que hasta entonces se había mantenido férreamente en un estado feudal. Si bien a la muerte de Pedro I, se hizo un esfuerzo por volver a las antiguas formas, esto no fue suficiente, ya que la acción del zar provocó irremediablemente una brecha hacia Occidente a través de la cual se filtraron ideas de cambio. La revuelta decembrista de 1825 representó una emulación de la Revolución francesa, dado que esta estuvo influenciada por las ideas de Pedro I y las ideas liberales de la Europa Occidental. Sin embargo, la revuelta fracasó. La reacción a las ideas europeas provocó una escisión en la manera de pensar el futuro de Rusia: los *eslavófilos*, reaccionarios nacionalistas, se retrajeron a un rol conservador de la forma de vida rusa, poniendo como modelo al campesino como verdadero camino hacia una civilización más afín al “carácter eslavo”. Según Herzen (1979), estos “no buscaban la verdad sino las objeciones a sus antagonistas” y “retornaron a la admiración de las formas estrechas del estado moscovita (…) abdicando de su propia razón y de su propia lucidez (…)” (Herzen, p.175). Su prejuicio derivó en una actitud complaciente del despotismo zarista y las medidas autoritarias en contra de la libertad del pueblo. “¿Qué hacían los eslavófilos? Predicaban la sumisión (…) el desprecio por Occidente” (p.190) Los eslavófilos de hecho consideraban que la persona jurídica ya estaba bien esclarecida por la iglesia griega: esta resignaba y delegaba voluntariamente su libertad al príncipe. En el soberano recuperaban la autonomía abdicada. Por lo tanto predicaban la sumisión hacia el poder estatal, el cual estaba interesado en perpetuar su propio feudalismo y para ello hizo uso de su fuerza estatal a través de persecuciones y encarcelamientos políticos frente a la mínima sospecha de rebeldía. La legitimidad de las ideas eslavófilas residía en el énfasis que hacía en lo autóctono, según Herzen “pretenden el monopolio del patriotismo y se creen más rusos que nadie” (p.194). El estado aprovechó la falta de determinación de los eslavófilos “para usurpar las libertades de modo que la historia rusa fuese la historia del desarrollo de la autocracia y la autoridad” (p.191)

Contrarios a estos, los *europeos* o *europeístas*, herederos de las reformas de Pedro I y fuertemente influenciados por las ideas de la Revolución Francesa y de los movimientos que surgían en Occidente, abogaban por una Rusia libre de despotismo y “querían liberarse de la mayor cantidad de cadenas posibles” (p.177). Esta contraposición será fundamental para establecer la lucha de ideas, reflejada con extrema claridad en el aparato represivo estatal sobre aquellos individuos que se mostraron peligrosos. El devenir de un discurso que englobe ambos aspectos, sea el “autóctono” que defendían los eslavófilos que el del progreso hacia la libertad al cual aspiraban los europeos, será el escenario del relato histórico del siglo XIX ruso. Este punto unificador es aludido por Herzen como un socialismo futuro que uniría la lucha en nombre de Rusia. “El socialismo (…) ¿no es acaso tan aceptado por los eslavófilos como por nosotros?” (p.197).

Estas nociones, que se veían reunidas en el futuro por el socialismo, recorrieron juntas el gran problema ideológico del siglo: el devenir del *espíritu eslavo*.Herzen considera a Belinski, intelectual de absoluta importancia en este proceso, el modelo del “carácter del espíritu ruso” (p.182). Belinski fue un estudioso hegeliano que se negaba a ser “órgano involuntario” de la historia, efectivamente, Belinski marcó el futuro de la producción literaria en Rusia y la influencia de su pensamiento se filtró a lo largo de las producciones intelectuales del siglo. Su imagen llegó a ser “encarnación misma del hombre de letras comprometido; después de él, ningún escritor ruso estuvo completamente libre de la idea de que el escritor (…) había de dar testimonio de la verdad” (Berlin, p.489).

Para comprender la idea de la angustia que figurativamente, mantuvo a Rusia en la sumisión, es necesario tener en cuenta que tan peligrosa era esa acción intelectual comprometida y sus resultados. La posibilidad de un cambio real se esfumó después de la férrea represión del decembrismo. Los resultados de dicha revolución fueron devastadores: la desilusión provocada dio pie a que en los subsecuentes años se creara un nuevo modelo literario, el cual reflejará la imposibilidad de la acción política y la frustración que eso produjo. Este modelo es el del “Hombre Superfluo”. Tomando en cuenta *El Concepto de la Angustia* de Kierkegaard (1940), es posible explicar la angustia del siglo como el momento que antecede a la acción, donde la acción es imaginable y se es libres de cometerla pero al mismo tiempo no se es libres de esa libertad, de esa necesidad de llevar a cabo la acción en sí. Ese momento en ese sentido, es absoluto en cuanto vivencia y puede existir independientemente del hecho de que se pase a la acción o no. La angustia entonces es una existencia atrapada en un estado inválido: una inquietud eternizada en la antesala a la acción política. En el modelo del “Hombre Superfluo”, no hay salida de esa antesala. Habría que pensar el modelo históricamente, como imagen de toda una generación. Bielinski en ese sentido predicó para los futuros rusos, no para los suyos.

La imagen representada en dicho modelo estaba justamente atravesada por la influencia europea que había motivado la revolución: la influencia de Lord Byron y su Childe Harold es evidente en Pechorin, protagonista de *Un héroe de nuestro tiempo*, novela de Lérmontov, simbólica de la generación del ’40. Lo que resulta de esa transferencia es la ilustración de la frustración, aspecto plenamente ruso de aquellos años. Bielinski de hecho buscó en su crítica al personaje el significado social, viendo en él al Oneguin de Pushkin, otro personaje incapaz de una acción fructífera, identificado con el espíritu del pueblo en determinado momento. El Hombre Superfluo se caracterizó por un desdeño a la acción, ya que en dicho contexto, la acción sólo podía terminar en el sometimiento. El compromiso político por lo tanto, era imposible.

Al mismo tiempo, esta presentación del personaje fue vista también como una crítica positiva respecto a la angustia. Bielinski señaló como se reflejó el carácter social de toda una época de la vida rusa, un carácter que se rebelaba aun cuando no había posibilidad de hacerlo y cultivaba la semilla revolucionaria irreverente que es el deseo de libertad latente, el cual se mantenía a pesar de la situación histórica.

Esta interpretación entonces, reflejó un desarrollo discursivo diferente de lo que el modelo a primera vista tenía para ofrecer: de la apatía surgía un llamado hacia el compromiso político, cosa observable en el surgimiento más adelante del movimiento nihilista a partir de esa generación de lectores del ’40. Los nihilistas en ese sentido buscarán impulsar al pueblo ruso a tomar las riendas de su propia historia.

Es posible señalar a Pyotr Chaadáiev como un precursor de la preocupación por el espíritu ruso. Chaadáiev produjo su obra en los años siguientes a la revolución decembrista, manchado por el romanticismo y la desilusión. Para ello, tomó como base el concepto hegeliano del espíritu universal, el cual consiste en la idea de que hay una sola alma colectiva del mundo en proceso de su propia realización. Cada individuo sería una parte de este espíritu y la historia de los pueblos no sería sino la historia de esta realización. Los pueblos en sí, serían espíritus colectivos que a su vez y de manera dispar entre ellos, se encaminan hacia el mismo fin. Algunos por situaciones geográficas y políticas, resultan ser los privilegiados, responsables de guiar la humanidad a esa realización; otros, quedan fuera, marginados y destinados a un ciclo de improductividad. Chaadáiev reconoce en ese sentido al pueblo ruso como uno de ellos, un pueblo negativo, ajeno a la historia universal y relegado a un estado de inmovilidad y olvido: “Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal de la humanidad (…) lo que en otros países constituye desde hace mucho tiempo la esencia misma de la sociedad y la vida para nosotros no es más que teoría y especulación” (Chaadáiev, *Primera Carta filosófica a una Dama*, p.17). Chaadáiev fue efectivamente un europeísta: consideraba a Pedro I el más grande de todos los reyes, aquél que encaminó al pueblo ruso a su propio destino, el enviado de la Providencia para anexarlos a la historia universal. Su obra cambió todo, transformó el determinismo eslavo en la posibilidad de un futuro positivo: “La historia verdadera del pueblo no comenzará hasta que un día se llene de la idea que le ha sido confiada y que está llamado a realizar, y cuando empiece a perseguirla con el instinto (…) que los conduce a su destino” (Chaadáiev, *Apología de un loco*, p.47). Chaadáiev pensaba que esta misión era responsabilidad de toda la humanidad pero que le tocaba a Rusia conducirla hacia ella. Por eso, era necesario que el pueblo ruso se apropiase de su historia, para transformar y comprenderse a sí mismo: “(…) estamos predestinados, por la misma naturaleza de las cosas, a ser los jueces honrados de muchas de las causas que se presentan ante los grandes tribunales del espíritu humano y de la sociedad” (p.54)

Más la historia del siglo hizo de esta acción un largo proceso. “La historia de un pueblo no representa sólo un conjunto de hechos que se sucedieron, sino también una serie de ideas encadenadas (…) esta historia no es creada por un historiador sino por la fuerza de los hechos” (p.45). Un nuevo momento que significó un cambio concreto fue el de la liberación de los siervos en 1861, el cual causó un gran impacto en el país y en la expectativa de un cambio. La indignación respecto a la miseria a la que estaba sometida la gran parte del país, “los siervos”, exigía en muchos el fin de aquella angustia post decembrista. Algunos, como Turgueniev, vieron en el hecho un progreso, otros más radicales, como Dobrolyubov, un engaño para perpetuar el encadenamiento del pueblo. La literatura y la crítica fueron lugares de discusión de estos temas, por eso la literatura “se convirtió en el campo de batalla en que se combatía por los asuntos sociales y políticos” (Berlin, p.487-488). Las nuevas generaciones, fuertemente influenciadas por Bielinski, adoptaron esta actitud comprometida políticamente. Esta nueva generación fue bautizada por Turgueniev en su novela *Padres e Hijos* como los Nihilistas.

En 1866, un revolucionario llamado Karakozoff intentó un atentado en contra de Alejandro II: el nihilismo así deja de ser entendido como el nombre de las nuevas generaciones radicales y comienza a ser asociado entre el Gobierno y los sectores conservadores, como un movimiento violento, organizado, peligroso. Los nihilistas eran un grupo muy reducido pero lo suficientemente desesperados como para ser perseguidos por el Imperio, su compromiso por la lucha era absoluto. El manifiesto “La revolución en Rusia” (1879) publicado anónimamente en la revista The North American Review (…), asocia el propósito nihilista con el conflicto originario entre europeístas y eslavófilos, remontando su propósito a la acción de Pedro El Grande. Este movimiento contenía todas las fuerzas revolucionarias empeñadas en el derrocamiento del zar. El manifiesto declara que “en verdad, el Nihilismo no es otra cosa que el Socialismo Ruso” (*The Revolution in Russia* p.27). La preocupación por este eje ideológico marcó la acción intelectual como un trabajo inalienable respecto de la política, del devenir del espíritu ruso. En Bielinski eso fue claro. Así como los otros intelectuales del siglo, la incapacidad de ver su obra cumplida es ejemplo de que tan cerca a la realidad rusa estaba ese “concepto de la angustia” en cuanto a vivencia generacional. Incluso escritores eslavófilos, que intentaban substraerse a esta tendencia, cayeron en la espiral de la responsabilidad histórica al ser apelados por este discurso: un ejemplo es la crítica abierta que Bielinski hizo en su “Carta a Gogol”. Es oportuno recordar en ese sentido que Dostoievski fue arrestado, encarcelado y luego enviado a Siberia, simplemente por haber leído en voz alta dicho documento: los riesgos eran muy reales y muy altos.

Las palabras de Chaadáiev hacen eco justamente en otra pronunciación histórica, décadas después, lo que demuestra que tan vigentes se mantuvieron estas ideas a lo largo del siglo. El “Discurso sobre Pushkin” fue pronunciado por Dostoievski el 8 de Junio de 1880 a razón de la inauguración de una estatua del escritor homenajeado. Este evento puntual, si bien sería un error considerarlo la conclusión de este devenir de las ideas, es sin embargo fruto de las experiencias literarias del siglo; muestra efectivamente como las ideas hegelianas respecto a la cuestión rusa marcaban una pauta discursiva a partir de la cual la intelectualidad rusa pensaba la historia de su pueblo. La búsqueda del autoconocimiento, de la verdad profunda de su *espíritu* aspiraba a la “integración con la historia” y el cumplimiento de ella.

En el acto inauguratorio donde fue pronunciado el discurso estaban presentes grupos sea liberales que conservadores, sea *europeos* que *eslavófilos*. Fue, por una noche, un momento histórico donde pareció darse un éxito unificador (que sería disuelto tan rápidamente como el día después), construido retóricamente a partir de la misma idea de Chaadáiev. En el discurso, el destino del alma rusa es declarado por Dostoievski y por todos en aquella sala, como el del pueblo elegido. En este ideal, el avenir del pueblo ruso parecía ser finalmente concebible colectivamente, la esperanza de que la utopía se hiciese física exaltó los corazones de aquellos que asistieron esa noche. Justamente, Dostoievski retoma el romanticismo, el inicio del devenir de aquella idea, retoma a Pushkin y extrae de su obra la semilla de esa revelación del espíritu ruso. Los personajes que aparecerían en la literatura del siglo parecían haber estado ahí desde un principio, como ya lo había intuido Bielinski. En la obra de Pushkin, Dostoievski dice que se retrata a un pueblo con “tendencia al autoconocimiento, pasada ya toda una centuria después de las reformas de Pedro” (Dostoievski, p.153). Su discurso se construye retóricamente de una manera que se hace eco de la pluralidad de experiencias que a lo largo del proceso histórico fueron necesarias para ese momento. Las palabras de Chaadaiev resuenan en él: “El corazón ruso puede ser, entre el de todos los pueblos, el predestinado: veo rastros en nuestra historia, en nuestros hombres mejor dotados, en el genio artístico de Pushkin” (p.169). [[1]](#footnote-1)

¿Qué es lo que hace Dostoievski si no es construir un discurso a partir del “padre” del espíritu ruso, para señalar en su obra, las figuras que marcaron el discurso literario y social hasta ese entonces? En su discurso Dostoievski habla de Aleko, protagonista del poema de Pushkin *Los Gitanos*, como el *skitaletz*, el “histórico mártir ruso cuya aparición era históricamente inevitable en nuestra sociedad desgajada del pueblo” (p.154). Este personaje se caracteriza por una búsqueda que fracasa al no ser aún capaz de expresar su angustia, consumido por la nostalgia de una verdad perdida que no puede alcanzar, es un sátiro que busca en la figura femenina “la esperanza de una salida de sus angustias” (p.156) y en el momento en que la posee, la pierde, se desilusiona. Estas mismas palabras podrían ser usadas para describir al personaje de Lérmontov de *Un Héroe de Nuestro Tiempo*, modelo del Hombre Superfluo. Dostoievski lleva a cabo una descripción similar de Oneguin, protagonista de la homónima novela, el cual ya Belinski había asociado con Pechorin. Son personajes que pareciesen ser concebidos a partir de ciertos modelos genuinamente rusos, modelos a los que los eslavófilos apelaban, y que sin embargo no estaban motivados por ideales patrios, sino que más bien llevaban consigo una nostalgia, una angustia que los impulsa hacia un deseo universal. En ese sentido, Dostoievski señala que Oneguin encuentra en Tatiana “el embrión moral” pero que ella no lo elige, si bien le ama, se ve obligada a dejarlo de lado. La genialidad de Dostoievski reside en que su discurso se hace relato del siglo: en ese sentido Tatiana parece ser un antecedente a la idea de la Nueva Mujer instituida por Chernishevski en su libro *¿Qué Hacer?* Esta intersección de personajes en Pushkin es explicada de esta manera porque ejemplifica el cambio de dirección en el espíritu ruso que sucede durante el siglo, lo cual puede ser visto en la diferencia entre el modelo del Hombre Superfluo respecto a las ideas de compromiso político por un cambio real llevado a cabo por los nihilistas. El modelo de la Nueva Mujer consiste en el nuevo individuo que rechaza la angustia para encaminarse hacia el autoconocimiento, de manera que pueda llegar a conquistar el *bien public* en la entrega total a la causa. En ese sentido, Dostoievski señala que Tatiana no acepta a Oneguin porque no puede fundar su felicidad en la miseria de otro hombre, porque en ella el deseo de armonía universal se hace esencia misma de su propia acción. Dostoievski señala como en ese personaje “la felicidad no consiste solo en los deleites del amor, sino en la más alta armonía del espíritu” (p.160). Los recuerdos de la vida Rusa, de la patria son el bastión de Tatiana ante el sacrificio: la Nueva Mujer rusa es el personaje que intuye esa verdad del espíritu ruso sobre la cual Dostoievski arma su discurso (y con él, la historia de ese espíritu) y toma una acción integra sobre ella. Se hace testimonio de esa verdad: la fraternidad universal de los hombres. Al sacrificar la propia felicidad, afirma el espíritu ruso, el ideal que en el skitaletz o el Hombre Superfluo no podrán nunca alcanzar ya que no son capaces de algún compromiso. Sin compromiso, el sacrificio es imposible y mientras que así lo sea, el espíritu seguiría permaneciendo en la angustia. Este discurso de Dostoievski, reconoce entonces el problema del siglo y busca entre sus albores el motor de la historia de lo experimentado, traza una línea entre la producción literaria de Pushkin hasta esa noche donde su discurso fue pronunciado. Hace de Pushkin símbolo de todo un pueblo, de su espíritu. Dostoievski concluye con esa búsqueda de universalidad al decir que “Ser verdaderamente ruso (…) puede que sólo signifique (…) convertirse en el hermano de todos los hombres, un <<omnihombre>>” (p.168).

El siglo XIX ruso puede ser leído como una historia en sí, interpretable de muchas maneras, pero definitivamente esta historia tiene como foco el despertar de un llamado histórico: la libertad de Rusia. Es un camino literario, político y filosófico, es la historia de un pueblo que sea a nivel literario que a nivel histórico, luchó por superar la angustia arrastrada por todo un siglo para intentar transformarla en un compromiso absoluto por la lucha de un futuro libre.

**Bibliografía**

Arriazu (2019), *Ensayos Eslavos*. Dedalus Editores: Buenos Aires, Argentina

Berlin, Isaiah (1980), *Pensadores Rusos*. Fondo de Cultura Económica: México.

Chaadáev, Petr (1997), *Primera Carta filosófica a una Dama* y *Apología de un Loco*. En N. Karamzín et al., *Rusia y Occidente (Antología de textos)*. Ediciones Tecnos: España.

Dostoievski, Tolstoi (2000), *Novelas y cuentos.* Editorial Océano: México.

Herzen, Aleksandr (1979), *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*. Siglo XXI Editores: México.

Kierkegaard, Sören (1940), *El concepto de la Angustia*. Espasa-Calpe Argentina S.A.: Buenos Aires.

Lermontoff (1943), *Un Héroe de Nuestro Tiempo*. Espasa-Calpe Argentina S.A.: Buenos Aires.

Levin, B. (2020), “*El problema del héroe y la posición del autor en la novela* *Un héroe de nuestro tiempo”*. En *La utopía en Rusia. Textos críticos y literarios.* Ficha de cátedra, Opfyl. Trad. de A. González López

Nabókov, Vladimir (1985), *Lecciones sobre literatura rusa*. EMECE: Buenos Aires.

Osmákov, N. (2020), “*Un héroe de nuestro tiempo* de Lérmontov en el aspecto histórico-fundacional”. En *La utopía en Rusia. Textos críticos y literarios.* Ficha de cátedra, Opfyl. Trad. de A. González.

Sarachu, Julia (2020), *De Padres e hijos de Turguéniev a ¿Qué hacer? de Chernishevski*. Material de cátedra, Opfyl.

Sarachu, Julia (2020). *Interpretación de la historia de la poesía eslovena a la luz de los  
procesos políticos, sociales y culturales que incidieron en la constitución de Eslovenia  
como estado nacional independiente.* Buenos Aires: Poetas en off.

*The Revolution in Russia* (1879). En: The North American Review, Vol. 129, No. 272 (Jul., 1879), pp. 23-36. University of Northern Iowa. Consutado en: <https://www.jstor.org/stable/25100774>

Turguéniev, Iván (1979), *Padres e hijos*. Centro Editor de América Latina S.A. : Buenos Aires.

1. Es importante señalar que Dostoievski presenta sustancialmente una doble visión de este discurso, atravesada también por su cristianismo, elemento que no está presenta en la proyección nihilista de la idea y por lo cual será criticado. [↑](#footnote-ref-1)