LA FORMACIÓN DEL PENSAMIENTO NACIONAL RUSO

FLORENCIO HUBEÑAK

ANTECEDENTES

Dos acontecimientos fundamentales marcan el comienzo del siglo XIX para la historia de Rusia: la irrupción de las tropas francesas al mando de Napoleón Bonaparte en Moscú en julio de 1812 y la entrada triunfal de los ejércitos rusos guiados por el zar Aleksandr I en París en marzo de 1814.

Ambos eventos reforzaron los ya existentes contactos entre el mundo ruso —según la feliz denominación de Gonzague de Reynold— y la Francia ilustrada, favoreciendo la penetración del pensamiento iluminista en San Petersburgo y Moscú, a la vez que colocaba a los intelectuales frente al interrogante sobre qué papel le cabía a esta “nueva Rusia liberadora” en el “concierto de las naciones europeas”. Este planteo se realizará alrededor de la figura de Pedro el Grande.

El arribo al trono de “todas las Rusias” de Aleksandr I, el nieto mimado de Catalina la grande, fue recibido por los intelectuales rusos como el anticipo de un mayor avance de las ideas liberales que triunfaban en el accidente europeo. Por otra parte, la victoria sobre Napoleón acrecentó el indudable prestigio del zar, convirtiéndole en “vencedor del déspota” y adalid del liberalismo. Esta “Rusia salvadora”, que el zar encarnaba, favoreció el despertar henchido de orgullo de una conciencia nacional destinada a definir el papel de Rusia en la historia universal. Bien lo mostrará Khomiakov —uno de los eslavófilos— al decir “la cuestión rusa, en todos sus aspectos, es el más grande problema mundial de nuestro tiempo”¹.

Esta búsqueda del “papel en la historia” implicaba necesariamente bucear en el pasado, rescatando aspectos fundamentales de su desenvolvimiento; los escritores que fueron considerados “fundadores” del nacionalismo ruso al “encontrar al Estado” (gosudarstvo) reencontraron a la Iglesia ortodoxa, pues fue “esa Iglesia la que inculcó a tribus dispersas el sentimiento

¹ Cit. GUARIGLIA, GUGLIELMO. *Il messianismo russo*. Firenze, Studium, 1956, p. 181.

de formar un solo y mismo pueblo, con lo cual, creó la nación. La Iglesia contribuyó igualmente a construir el Estado, al aportar en su doctrina una teología del poder útil a los príncipes que buscaban legitimar el suyo propio, crear un estado y fundar un Imperio² ...Así nació, como señaláramos en otra oportunidad, la teoría de “Moscú tercera Roma”³, concepto clave para entender el resurgimiento del nacionalismo ruso y que nos demuestra que “el patriotismo ruso es de otra esencia que nuestros patriotismos occidentales. En él hay un elemento místico y milenarista, de origen religioso, teológico, aún cuando esté laicizado, materializado”⁴ y ello justifica el estudio político de una serie de pensadores que aunque parecen teólogos cumplen un papel esencial en el desarrollo del pensamiento político ruso.

A principios del siglo XIX ya encontramos en estado embrionario las ideas que, al desenvolverse, en un ambiente propicio, dieron origen a eslavófilos y occidentalistas. Estos beberán su saber en la Europa iluminista continuando la senda trazada por Pedro y Catalina, camino en el que introducirán influencias del laicismo protestantizante germano-holandés, del escepticismo volteriano pre-nihilista y de la teosofía y franc-masonería germana y francesa. Siguiendo el modelo francés originarán sectas y sociedades secretas que, en muchos casos, confundirán la mencionada influencia con la posición “tradicionalista” que buceará en los propios orígenes bizantinos y ortodoxos para reencontrar el papel de Rusia.

De este contexto franc-masónico surgirá en 1816 la Liga “Unión de Salvación” que, con los oficiales que regresaban del frente francés infestados de “ideas liberales”, llegará a superar el millar de miembros; entre ellos Nikita Muraviov, Paul Péstel y N. Trubetzkoï. Dos años más tarde se convirtió en la “Unión del Bien Público”, preparando el camino hacia las sociedades “del Norte” y “del Mediodía” que organizaron y dirigieron la rebelión decabrista de diciembre de 1825 cuando, aprovechando la muerte del zar Aleksandr, pretendieron instalar una “monarquía constitucional” a la inglesa. Quinientos oficiales aristócratas fueron juzgados, cinco ahorcados y cien condenados a la deportación a Siberia, mientras el nuevo zar —Nikolai I— comenzaba un reinado de “mano de hierro” que le valdrá el apodo de “el gendarme de Europa” y el canciller austríaco Metternich afirmaba: “se acabó la novela; ahora comienza la historia”⁵.

“La revolución del 14 de diciembre de 1825 interrumpió por largo tiempo el predominio cultural francés. La generación siguiente —que es la que nos

² GONZAGUE DE REYNOLD, *El mundo ruso*. Bs. As., Emecé, 1951, p. 96.

³ Véase nuestro: “El imperialismo ruso. Orígenes. Desarrollo. Perspectivas. Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, 1983 (inédito) p. 2/48.

⁴ GONZAGUE DE REYNOLD, *op. cit.* p. 155.

⁵ Cit. FALCIONELLI, ALBERTO. *Historia de la Rusia contemporánea*. Mendoza, Universidad de Cuyo, 1951, p. 5.

interesa aquí— estaba impregnada de un espíritu profundamente diferente: ellos crecieron bajo la influencia todavía poderosa de la filosofía romántica alemana”⁶.

Si intentamos una aproximación a la irrupción del pensamiento extranjero en Rusia y al proceso de conformación de su intelectualidad (la célebre “intelligentsia”) deberíamos recordar que la Universidad de Moscú —la más antigua— fue creada en 1755 con representantes del pensamiento germano, mientras que el zar Aleksandr I fundó las Universidades de San Petersburgo y de Kazán a comienzos del siglo XIX. En este nuevo ambiente, en el seno de las familias aristocráticas y en los institutos de enseñanza militar y seminarios se conformaron las elites dirigentes que actuaron durante el siglo pasado.

Con la introducción de la franc-masonería, en la primera mitad del siglo XVIII, la “intelligentsia” rusa entró en contacto con las ideas de Saint-Martin (cuyo “Los errores y la verdad” fue publicado en ruso en 1785) y del místico alemán Jakob Boehme (cuyas obras circularon “manuscritas” durante gran parte del siglo XVIII y algunas como “Mysterium Magnum” fueron publicadas). Sabemos que el alemán J.G. Schwartz, profesor de Filosofía en la Universidad de Moscú en la anteúltima década del siglo, enseñaba las doctrinas de los Rosa-Cruces⁷.

Pero a fines del siglo XVIII y principios del XIX los rusos comenzaron a vincularse también con el Occidente latino, fundamentalmente cuando la penetración germano-holandesa fue cambiada por la francesa y frente a la “Francia librepensadora” de Voltaire y Rousseau empezaron a descubrir una Francia “tradicionalista”, donde el papismo no era un “partido político oscurantista” ni un intento de “imperialismo ideológico” sino que —como lo anticiparan los jesuitas que acogiera Catalina II al ser expulsados de España y Portugal y enseñaran en las escuelas que abrieron —formaba parte de una antigua tradición religiosa y sustentaba una verdadera filosofía y teología de la historia. El arribo a San Petersburgo del pensador tradicionalista Joseph de Maistre (autor de las “Veladas de San Petersburgo”) y de muchos otros emigrados presentaron a los rusos, por primera vez, una versión amplia del catolicismo, que no pasaba por ningún tamíz greco-ortodoxo, protestante o iluminista.

A su vez las mismas ideas “nacionalistas” que Fichte predicaba en los centros alemanes durante la ocupación napoleónica comenzaron a llegar a Rusia, de la mano de los profesores germanos contratados para las nuevas Universidades y prontamente la “intelligentsia” rusa entro en contacto con el romanticismo por medio de N.G. Pavlov, D. M. Vellanskiy, A. I. Galich y N. I.

⁶ KOYRE, ALEXANDRE. La philosophie et le probleme national en Russie au debut du XIX siècle. Paris, Champion, 1929, p. 32.

⁷ Véase: LOSSKI, N. O. Histoire de la philosophie russe. Paris, Payot, 1954 p. 7 y también: YATES, Frances. El Iluminismo rosacruz. México, FCE, 1981.

Najedin⁸. Este, adquirió importancia en la segunda década del siglo XIX y consistió fundamentalmente en la enseñanza de la filosofía de la naturaleza y la estética de Schelling, que comenzó a propagar D. M. Vellanskiy en la Academia Médico-quirúrgica de San Petersburgo. Sus clases y escritos, conjuntamente con los de Galich fueron lecturas obligada de los pensadores de las décadas siguientes, pues la doctrina de Schelling tuvo preeminencia indiscutida hasta la década del treinta, en que le suplirá Hegel.

El contacto con la “revolución francesa” y la “liberación” de París favoreció el desarrollo de un “nacionalismo ruso” en la propia corte de Aleksandr I. El gramático Mijail Vasilievich Lomonosov (1712-65) —autor de una historia que llegaba hasta 1054— había sostenido en contra de los estudiosos germanos la importancia épica de los orígenes rusos y rescatado el papel civilizatorio del idioma, señalando en la dedicatoria: “El emperador Carlos V solía decir que uno debía hablar español al dirigirse a Dios, francés al hablar con los amigos, alemán al tratarse con enemigos e italiano al conversar con las damas. Pero no cabe duda que, de haber conocido el ruso, hubiese agregado que en este idioma era posible hablar a todos y a cada uno de ellos. Hubiese hallado en el ruso la magnificencia del español, la gracia del francés, la fuerza del alemán, la ternura del italiano, además de la riqueza y el laconismo del griego y el latín. Estoy cierto de ello porque he venido empleando el ruso durante largo tiempo. Si hay algo que no podemos expresar no se debe a la pobreza de nuestro idioma sino a nuestra falta de conocimientos”⁹.

Continuando el camino fijado por Lomonosov, cuyo renacimiento literario marcaba el rumbo hacia el “estado nacional” como en la Europa occidental del siglo XV, Nikolai Mijailovich Karamzin (1766/1826), editor-fundador de un mensuario dedicado a discutir los grandes temas rusos e influir sobre el país: “El Mensajero de Europa”, a su regreso de varios viajes por Europa, dirigió, en 1811, una misiva al zar (“Memorias sobre la antigua y la nueva Rusia” ó “Cartas de un viajero ruso”), en las que anticipa las ideas de su “Historia del Estado ruso” (Istoriya Gosudarstva Rossiyskago). En esta obra —cuyos primeros ocho volúmenes sobre doce publicó en 1816, siguiendo la tradición historiográfica francesa, resalta el pasado legendario ruso que ya destacara Lomonosov y glorifica al estado autocrático-nacional remarcando el carácter sagrado del poder. Esta obra —que llega hasta 1610 y cuya primera edición vendió tres mil ejemplares en tres semanas— “aprovechó la exaltación general que acompañó la derrota de Napoleón y pronto se convirtió en la biblia de una nueva religión”¹⁰.

En dicho texto, Karamzin revelaba claramente la concepción de su obra al

⁸ Véase nuestro: “El romanticismo político”, en: Revista de Historia Contemporánea. Universidad de Sevilla (España), N° 4, diciembre de 1985.

⁹ KOHN, HANS. Historia del nacionalismo. México, FCE, 1960, ps. 468/9.

¹⁰ CHUDOBA, BOHDAN. Rusia y el Oriente de Europa. Madrid, Rialp, 1980, p. 171.

afirmar: “Al echar una mirada sobre la inmensidad de esta monarquía, única en el mundo, el pensamiento queda abrumado. Jamás Roma la igualó en magnitud. No es necesario ser ruso, no hace falta más que saber pensar para leer con el más vivo interés los anales de un pueblo que, gracias a su valor, ha llegado a dominar la novena parte del mundo, que ha descubierto regiones antes desconocidas, las ha introducido en el sistema general de la geografía y de la historia y las ha iluminado con la antorcha de la verdadera religión, por la única fuerza del buen ejemplo y sin cometer ninguna de las violencias, ninguna de las fechorías de las que en Europa y en el Nuevo Mundo se han hecho culpables los exageradamente celosos defensores del cristianismo”¹¹.

En la década del veinte, y alrededor del renacimiento literario que anticipaba y “disfranzaba” un movimiento ideológico, comenzaron a formarse en los pensionados de Moscú, pequeños grupos literarios o capillas (“krujkiy”). Hacia 1823 algunos se agruparon en torno al latinista S. Reitch y uno de ellos describe que “estaba formado como un círculo de amigos. Nos encontrábamos dos veces por semana. Leíamos nuestras obras y traducciones. Habíamos decidido entre nosotros traducir todos los clásicos griegos y romanos, como también los mejores libros concernientes a educación. Comenzamos por Platón, Demóstenes y Tito Livio”¹². Entre los integrantes más importantes de esta capilla podemos mencionar al príncipe V. Odoevskiy, a Mijail P. Pogodin, N. P. Titov, N. P. Androsov, N. V. Putiata, D. Norov, S. P. Chevyrev, A. N. Muraviov, P. I. Kolochin y N. Obolenskiy. Varios de ellos integraron, a su vez, otros pequeños grupos que se llamó “Arkhnivnyé Iunochi” (Jóvenes de los Archivos), pues sus participantes —jóvenes pertenecientes a las familias aristocráticas de Moscú— habían ingresado al Ministerio de Asuntos Exteriores y trabajaban en los archivos descifrando, leyendo y describiendo pergaminos antiguos bajo la supervisión del Conservador en Jefe A. F. Malinovskiy. A este grupo pertenecían entre otros Iván Kireievskiy, los hermanos D. V. y A. V. Venévitinov, N. P. Titov, S. P. Chevyrev, el príncipe N. Trubezkoi, Alexei Koshelev. Finalmente, algunos bajo la dirección del príncipe Odoevskiy formaron una sociedad secreta de filosofía —“Obchtehetsvo Lubomudriia” que aglutinaba a I. V. Kireievskiy, A. I. Koschelev, D. V. Venévitinov, N. M. Rojalín, N. P. Titov, S. P. Chevyrev y M. P. Pogodin. Se le conoció como “lubomudriy” (sabios ó filósofos). La repetición de los mismos nombres nos muestra la importancia que este grupo tuvo en el despertar intelectual de la Rusia de la época.

El príncipe V. F. Odoevskiy (1803-69) en “Las Noches Rusas” (1844) efectuó por primera vez una crítica severa a la literatura occidental, en nombre del pasado ruso; crítica que indirectamente se hacía extensiva a toda la influencia occidentalista consecuencia de la apertura de Pedro el Grande, personaje que servirá de referencia orientadora para las discusiones del siglo.

¹¹ Cit. edición francesa de 1819, t. I, p. 12.

¹² De la princesa Golitzina al futuro historiador M. P. Pogodin cit. KOYRE, A. op. cit. p. 33.

El personaje de su obra —que no por casualidad se llamaba Fausto— enjuiciaba la separación entre ciencia y arte que produjo el fraccionamiento del saber en Occidente y profetizaba la decadencia de éste al escribir: “Osemos pronunciar la palabra que a muchos parecerá extraña, pero que, dentro de algún tiempo, no será sino demasiado simple: Occidente perecerá”. A su vez anunciaba que la salvación provendrá de un pueblo joven y nuevo predestinado a cumplir su papel en la historia mundial. No vacilaba en afirmar que será el pueblo ruso, pues “estamos en la encrucijada de dos mundos, del pasado y el futuro; somos un pueblo nuevo y fresco; no hemos sido cómplices en los crímenes de la vieja Europa, ante nosotros se desarrolla su drama extraño y misterioso, cuya solución se halla quizás oculta en las profundidades del espíritu ruso”. Y anticipando la prédica eslavófila hablará de la necesidad de salvar, no solo el cuerpo, sino el alma de Europa, para concluir: “En la santa triple unidad de la fe, de la ciencia y del arte hallarán la serenidad por la que han rogado tus padres. El siglo XIX pertenece a Rusia”^{12b}. Y agregaba el príncipe Odoevskiy: “A Occidente le falta un Pedro el grande que le insufla las energías frescas del Oriente eslavo. El espíritu ruso posee la facultad de comprender todo y el Todo; es universal y universalmente comprensivo”¹³. Ya encontramos aquí un lenguaje claramente romántico.

De similar importancia fue el círculo de Venévitinov, alrededor del cual se reunían en los salones de su amante —la princesa Zenaida Wolkonskiy, nacida Bieleleskiy-Beelozereskiy— los jóvenes aristócratas más célebres de Moscú como los poetas A. Pushkin, Nikolai Gógol y el polaco Adam Mickiewicz, juntamente con toda una generación de jóvenes aristócratas rusos como los Samarin, Khomiakov, Dolgorukiy, Buturlin, Galizin, Trubezkoi, Tolstoy, Obolenskiy, Sherbatov, Uvarov, Gagarin, Volkonskiy, Tuchevev, Arseniev, Ermolov, Chadaeev, Kireievskiy; en cuyas viviendas se encontraba ese pasado ruso que buscaban también en los archivos, en libros incunables, tablas de íconos, objetos de arte, poemas y partituras musicales.

En otras ocasiones se reunían en casa de la señora Yelaguine, madre de los hermanos Kireievskiy o aún en las de Venévitinov o Khomiakov. En estos centros intelectuales se discutirán, más que en las Universidades, los verdaderos problemas que interesaban y angustiaban a la generación de jóvenes crecidos tras la guerra contra Napoleón. “Ellos serán los que empeñen la lucha dialéctica, muy vehemente, entre eslavófilos y occidentalistas, en que se discutirán las ventajas respectivas de la cultura oriental y occidental. Unos hablan del porvenir del pueblo ruso, de las reformas de Pedro el Grande, de la antigua Rusia, del feudalismo occidental y de la comunidad campesina rusa, del Papado, de la nueva filosofía y de la literatura europea, de Schelling

^{12b} Las noches rusas, págs. 341, 344 y 346; cit. ZENKOVSKI, B. Historia de la filosofía rusa. Bs. As., EUDEBA, 1967, t. I, pp. 133 y 134.

¹³ Cit. HEER, FRIEDRICH. Europa, madre de revoluciones. Madrid, Alianza, 1980, t. II, p. 842.

y Hegel, del utopismo francés y de la tradición cultural inglesa y después también de la historia de la iglesia y de cuestiones fundamentales de la concepción cristiana del mundo, de los concilios y de los Padres de la Iglesia, de Isaac el sirio, de la nueva teología rusa, de los “staretz” de Optina. Unos ensayan penetrar en el alma del pueblo ruso y analizarla. Otros estudian la poesía y la sabiduría populares, todos se ocupan del análisis de la historia según el método hegeliano. En sus conversaciones, en estas juntas de intelectuales, en sus reencuentros, en sus amistades, y antagonismos, en sus profesiones de fe inflamadas, en sus prédicas y en la pasión de las jóvenes almas por un Ideal, una fe espiritual que se acrecienta. De esta fe vivieron las generaciones siguientes y hasta nuestros días subsiste la chispa¹⁴ y ella es la que lleva a mantener la actualidad de su pensamiento y su previsible renacimiento post-comunista.

La capilla de los “lubomudriy” (“amigos de la sabiduría”) se disolvió en 1825 a causa del fracaso del movimiento decabrista y el riesgo que implicaba su continuidad ante la política persecutoria llevada a cabo por el gobierno. No olvidemos que la mayoría de sus miembros eran parientes o amigos de los dirigentes detenidos o deportados y, obviamente, pese a la inexistencia de comunicación directa entre los complotados y los jóvenes filósofos, los temas políticos no parecen haber estado completamente ausentes de las discusiones de estas capillas.

Los “lubomudriy”, embebidos en el romanticismo alemán, también absorbían las influencias filosófico-históricas que surgían de la obra de Karamzin, cuya historia “fue, para estos jóvenes, un libro de cabecera”, aunque más adelante, uno de ellos, M. Pogodin, en su lección inaugural de setiembre de 1832 se preguntara dubitativamente “cuál es el pasado que corresponde a esta porvenir grandioso y casi infinito”.

Para estos jóvenes seguidores de Schelling —al que Odoevskiy denominará en “Las noches rusas” el “nuevo Colón” por la apertura de nuevos mundos que les implicaba— “la metafísica reemplazaba a la religión, y se convertía ella misma en una religión verdadera. Los “sabios alemanes” eran, para nuestros “jóvenes filósofos” los apóstoles de un nuevo evangelio. La filosofía era su Dios y Schelling era su profeta¹⁵.

En la década del veinte les agrupaban Odoevskiy y Venévitinov¹⁶ y diez años más tarde Nikolai Stankevich. “Es allí —en estos círculos— donde prenderá la chispa que se transformará en un pujante movimiento espiritual¹⁷”.

¹⁴ ARSENEV, NICOLÁS. La Sainte Moscou. Paris, Du Cerf, 1958, p. 50/1.

¹⁵ KOYRE, A. op. cit. p. 41.

¹⁶ Murió en marzo de 1827 a los veintiún años de edad.

¹⁷ ARSENEV, N. op. cit. p. 53.

Como dijimos anteriormente el renacimiento nacional que intentaban comenzó por la literatura y se expresó en los diferentes intentos de difundir sus ideas. Así nació el proyecto de editar una revista, primero "Mnemosyne" y al frustrarse ésta, algunos años más tarde, con idéntica mala suerte, el "Moskovskiy Vestnik" (El Mensajero de Moscú), nacido el 24 de octubre de 1826 en casa de Khomiakov y festejado por todos sus jóvenes colaboradores — menores de veintidos años— ya citados, como los hermanos Kireievskiy, Pushkin, el polaco Mickievicz, Chevyrev, Pogodin, Venévitinov y el poeta lírico Baratynskiy.

Estos pensadores que conformaron la década del treinta y comienzos del cuarenta se dedicaron fundamentalmente, por la influencia alemana y francesa, a la filosofía de la historia y a la sociología, directamente emparentada con la ciencia política, en la medida en que sus continuadores volcaron estas ideas a la acción. Quizás no eran verdaderamente filósofos aunque estaban muy influenciados por la religión y la "inmensidad del cosmos" que ya había impresionado a los románticos, y por esta veta mezclaban filosofía, literatura, religión e historia.

La herencia del pensamiento extranjero (protestantismo, racionalismo, iluminismo, romanticismo, hegelianismo), condicionaba su interrogación sobre el papel que le cabía a una Rusia vencedora de Napoleón, criticada por los extranjeros que la visitaban como el marqués de Custine y rescatada por el romanticismo alemán especialmente por Herder.

La imposibilidad de la actividad política, decretada por Nikolai I tras el fracaso del movimiento decabrista, condujo a la ruptura entre el poder y la "intelligentsia" y mientras muchos intelectuales abandonaban Rusia para establecerse en el extranjero —como el príncipe Iván Gagarin, el poeta Nikolai Turguenev, el poeta Aleksandr Ogarev, o el escritor Aleksandr Herzen— otros se refugiaban en la literatura, aunque a través de ella realizasen política.

En los círculos intelectuales, escribe Samarin: "nadie hablaba de cuestiones políticas entonces, nadie pensaba en ellas. Esto constituía una de las particularidades del medio científico y literario de Moscú en los años cuarenta"¹⁸, pero lentamente en torno a las lecturas de Hegel, a la realidad política circundante, a la presión de los emigrados y al individualismo de Chaadaev se fueron conformando dos grupos ideológicamente diferenciados e inclusive opuestos. Samarin relata que "los dos círculos no se ponían de

¹⁸ Cit. RUTA, J. C. Alexis Khomiakov y el movimiento eslavófilo, en: RUTA, JC. La Santa Rusia. La Plata, 1988, ps. 232/3.

acuerdo casi en nada; sin embargo se reunían diariamente, vivían entre ellos como amigos y formaban, por así decir, una sola sociedad; tenían necesidad el uno del otro; se sentían atraídos por una simpatía mutua, fundada sobre la unidad de los intereses intelectuales y sobre una profunda estima recíproca. En las condiciones en que entonces se vivía, no se podía pensar en una polémica impresa y, como en la época que había precedido a la invención de la imprenta, se la reemplazaba por disensiones orales que no eran estériles; muy lejos de ello”¹⁹.

La ruptura entre los integrantes de estos grupos era inevitable, pues sus concepciones en torno al papel de Pedro el Grande y la misión futura de Rusia eran irreconciliables. La “Carta filosófica” de Chaadaev —que analizaremos seguidamente— fue, en 1836, “como el guante que dividió a los pensadores de su época en dos campos”²⁰. Contemporáneamente Herzen atestiguó: “amábamos los mismos objetos, pero no de la misma manera. Eramos como Jano bifronte o como el águila bicéfala, mirábamos al mismo tiempo en dos direcciones opuestas, mientras palpitábamos con un sólo corazón”²¹.

De este modo nacieron los “slavianofili” (eslavófilos) y los “zapadniki” (occidentalistas), las dos grandes corrientes ideológicas que dividieron el pensamiento —no solamente político— de la Rusia del siglo XIX e influyeron en los preparativos de la revolución del siglo XX. Los primeros, idealizando el pasado para salvar a Rusia del Occidente corrompido resucitaron la conciencia nacional rusa —dormida tras las reformas de Pedro el Grande— despertando la vieja idea del mesianismo ruso, mientras que los segundos consideraban que la única vía para su patria estaba en integrarse al “concierto de las naciones” de Europa y aun su espíritu racionalista e ilustrado.

En estos aspectos Chaadaev y Herzen, pese a ser considerados tradicionalmente como “occidentalistas”, fueron más que nada los predecesores y especialmente Chaadaev, como afirma Heer, “representaba la encarnación de ambas Rusias”²². Por ello nos resulta indispensable conocer su pensamiento antes de analizar el movimiento eslavófilo.

Chaadaev

Piotr Yakovlevich Chaadaev (1794-1856) procedía de una familia terrateniente y aristocrática. Su madre era hija del príncipe Sherbatov y la temprana muerte de sus progenitores llevó a que fuera educado por su tía materna Ana Mijailovna Sherbatova. Ello permitió que tuviera por preceptor al alemán Christian Schloetzer y también a Theófilo Bühle, bibliotecario

¹⁹ Cit. RUTA, J. C. ob. cit. p. 232.

²⁰ Idem, p. 232.

²¹ Cit. HERZEN, A. Passato e pensieri. Torino, 1949, p. 27.

²² HEER, F. op. cit. t. II, p. 843.

y lector de la Gran Duquesa, Quienes le inculcaron gran admiración por el Occidente, idea que signará toda su vida.

A principios del siglo XIX ingresó a la Universidad de Moscú y se vinculó a los citados círculos juveniles tradicionalistas embelesados por las nuevas ideas germanas de Schelling y Herder. Abandonó tempranamente sus estudios para incorporarse al ejército y combatió en las guerras napoleónicas en las campañas de Alemania y de Francia. Demostró su valor como oficial de húsares en Borodino y acompañó —como guardia imperial— al zar Aleksandr I al entrar en París. Estos acontecimientos fueron cantados por su amigo Pushkin cuando escribió: “En Roma estuvo Bruto..., en Atenas Pericles, pero aquí el yugo del poder imperial fue un simple oficial de húsares”²³.

En 1820, en su papel de oficial, fue enviado al Congreso de Troppau para preparar un informe al emperador sobre la sublevación del regimiento Semenovski y al año siguiente, por cuestiones nunca aclaradas, se retiró del ejército²⁴. Lo cierto es que alegando razones de salud partió en un viaje a conocer el “idealizado” Occidente. En Karlsbad conoció al ansiado Schelling y en París se vinculó a Lamennais, y probablemente también a Chateaubriand y De Bonald, para regresar a Rusia en 1826, tras la frustrada revolución decabrista y durante el reinado de Nikolai I. Allí comprobó la deportación y proceso de sus amigos —como Muraviov y Trubezkoi— y encontró sofocante la “atmósfera” de Moscú, a la que llamó “Necrópolis”. Se refugió en su soledad y hacia 1829 sufrió una profunda crisis depresiva que casi le lleva a la alienación mental²⁵. Muchos se discute aún actualmente sobre las razones del aislamiento de Chaadaev que, al margen del “mal del siglo” o “byronismo” mencionado por algunos autores, sufrió evidentemente una profunda transformación interior que parece relacionarse con sus escritos y la decepción que le produjo el fracaso de la revolución francesa de 1830.

Hacia fines de 1824 ya habría comenzado a redactar en francés sus “Cartas filosóficas” —que terminó en 1831— y tuvo serias dificultades para poder publicarlas²⁶. El total de las “Cartas” —que circularon manuscritas en ambientes reducidos— parece haber sido de ocho, aunque la segunda no se

²³ Cit. FLORIDI, U. A. Cattolicismo e cosmopolitismo in P. Ja. Chaadaev, primo filosofo della storia russo. en: *Civiltà Cattolica*, n° 2434 del 17 nov. 1951, p. 410.

²⁴ KOYRE, ALEXANDRE (*Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris, 1950, p. 34, nota 2) afirma: “se sabe que Chaadaev tenía sobre su conciencia algo muy grave que provocó su dimisión, alguna cuestión que el poder ignoraba y nosotros también, pero que sus amigos conocían bien, algo que justificaba una emigración definitiva y que explicaría la frase de Chaadaev en su carta (29-XI-1820): “me es imposible regresar a Rusia por más de una razón...”.

²⁵ Cit. KOYRE, A. op. cit. p. 37.

²⁶ KOYRE, A. *Etudes*. (p. 51/2) nos informa que estas Cartas debieron ser solamente el prefacio del conjunto de una obra filosófica que nunca llegó a escribirse.

publicó por considerarse excesivamente opositora al régimen zarista. La gestión de su publicación comenzó en 1831 en San Petersburgo y por intermedio del poeta Puskin. Frustrado el intento, Chaadaev pidió la devolución del manuscrito para intentar su impresión en Moscú, donde, en 1832 publicó en "El Telescopio" fragmentos intrascendentes de la Segunda. Un editor moscovita intentó imprimir el conjunto pero chocó, en 1833, con la censura eclesiástica que enterró el proyecto. Recién en 1836 Chaadaev pudo publicar en "El Telescopio" la Primera, provocando una violentísima reacción en los medios intelectuales rusos. El censor que había permitido la publicación fue expulsado, la revista suprimida y el editor P. Nadeydin desterrado a Ust-Sysolk por dos años²⁷.

Con referencia a la "Carta" publicada en 1836, su propio amigo Pushkin —que la conocía— le escribió que exageraba, mientras Aleksandr Herzen las consideró, en cambio, "al estampido de un disparo en la noche silenciosa" y agregó: "La publicación de esta carta fue un acontecimiento de los más graves. Fue un desafío, un signo de rebeldía; rompió el hielo del 14 de diciembre. Al fin vino un hombre cuya alma estaba desbordada de amargura, usó un lenguaje terrible para decir, con una elocuencia fúnebre, con una calma agobiada todo lo que fue acumulando de acerbo en diez años en el corazón de la Rusia civilizada. Esta carta fue el testamento de un hombre que abdicó sus derechos no por amor por herederos, sino por asco"²⁸. Y el censor Benkendorff escribía al Gobernador General de Moscú, presuntamente siguiendo instrucciones imperiales: "...inmediatamente comprendieron (los habitantes de Moscú) que un artículo como éste no podía haber sido escrito por uno de sus compatriotas en posesión de sus cabales, y es por ello que los rumores que nos llegaron, no solamente han hecho de Mr. Chaadaev objeto de su indignación, más, por el contrario, se compadecen sinceramente de la alienación mental que sufre y que solamente puede explicar que haya escrito sandeces parecidas. En consecuencia, Su Majestad, decidió que Vuestra Excelencia, atento los deberes de su cargo, tome todas las medidas necesarias para que M. Chaadaev reciba de vuestra parte toda la protección y toda la ayuda médica necesaria. Su Majestad ordena que Vos confiéis su tratamiento a un buen médico y le impongáis el deber de visitar a Mr. Chaadaev todas las mañanas sin falta, que de una orden tal para que Mr. Chaadaev no se exponga a la influencia nociva del aire húmedo y frío, de manera que sean tomadas todas las medidas necesarias para el reestablecimiento de su salud"²⁹. Este "trata-

²⁷ La carta no fue reimpressa hasta 1906. Las otras cartas fueron descubiertas recién en 1935 por el príncipe D. Chakhovskiy y las décima, trece, catorce, quince y dieciséis fueron publicadas en "Herencia literaria" (XXII-XXIV). La sexta y séptima no fueron publicadas jamás" (LOSSKI, N. O. op. cit. pp. 46/7).

²⁸ Cit. KOYRE, A. Etudes... p. 21, nota 2.

²⁹ Cit. KOYRE, A. Etudes... p. 27, nota 6.

miento” propio de un “loco” virtualmente “preso en su casa” perduró hasta junio de 1837.

Aunque en algunas ocasiones Chaadaev se integraba a las discusiones de las capillas intelectuales que mencionamos precedentemente, permaneció más bien solitario, al margen de los cenáculos de las décadas del veinte y del treinta y recién en 1835 le encontramos vinculado a los eslavófilos. Koshelev recordaba que “Chaadaev asiste voluntariamente a nuestras reuniones, sobre todo las de los lunes por la mañana. Allí se libran ardientes discusiones históricas y teológicas. Chaadaev demuestra la superioridad del catolicismo sobre las otras confesiones y su inevitable y pronta victoria. Afirma con insistencia que la historia rusa es un sin sentido y que nuestra única salida está en la participación absoluta y total de la civilización europea. Puede imaginarse fácilmente que estas opiniones no fueran aceptadas sin objeciones de parte de Khomiakov, y las discusiones resultaban acaloradas y largas”³⁰.

Pero, como bien señala Koyre “para los jóvenes románticos era un “hombre ligado al pasado”, representante de otro período, de otra generación; la de la guerra. Pertenecía a esa generación afrancesada, cosmopólita y universal, para la cual el elemento nacional no existía como valor concreto, la última generación que hablaba, y escribía, el francés mejor que el ruso”³¹.

Con referencia al pensamiento de Chaadaev digamos que resulta sumamente difícil rastrear algunas de las ideas básicas que vertebran toda su escasamente didáctica obra, plagada de reflexiones y que configura —como la mayoría de sus contemporáneos— una serie de consideraciones filosóficas profundamente religiosas, más que una obra metódica y eminentemente política, aunque tenga gran trascendencia en el campo político contemporáneo ruso.

La raíz de este pensamiento —que prefigura una filosofía de la historia— se halla en las cartas segundas y terceras³² —correspondientes a la sexta y séptima del original— y refleja básicamente una concepción mística especulativa, enfrentada al avance del modernismo racionalista del siglo XVIII. En ellas, Chaadaev, profundamente influenciado por Lammenais, De Bonald, Chateaubriand y el propio De Maistre —a quien conoció en San Petersburgo— redescubre el catolicismo y fundamentalmente la raíz religiosa católica de la Europa occidental, oculta por el iluminismo. Nuestro autor no tardará en afirmar que el cristianismo se ha dividido en un cristianismo individual —ortodoxo o protestante— y un cristianismo social —católico (lammenaisiano)— de manera tal que sólo éste garantizaba el establecimiento de la “Civitate Dei”.

³⁰ Idem, p. 94, nota 2.

³¹ Ibidem, p. 31.

³² Edición francesa del Padre Ivan Gagarin, SJ.

El pensamiento de Chaadaev parte de un análisis de la Europa contemporánea, heredera de la Revolución Francesa. Así afirma: "Los pueblos de Europa tienen una fisonomía común, un aire de familia. Esto hace que en efecto formen una verdadera familia espiritual, y no ha pasado mucho tiempo todavía desde que toda Europa se llamaba la Cristiandad y este nombre había ocupado su lugar en el derecho público; lo que, por otra parte, no implica de ningún modo la ausencia de diferencias profundas entre los pueblos que componen la gran familia europea. Cada uno, en efecto, tiene su propia historia, su propia tradición natural y forma un organismo distinto de una vida individual y propia; pero todos forman parte del patrimonio común formado por los ideales de justicia, deber, derecho, orden, que componen el ambiente hereditario de los pueblos civilizados. Estas ideas son elementos integradores del mundo social de cada país. Esta es la atmósfera del Occidente, es más que la historia, es más que la psicología, es la fisiología del hombre y de Europa"³³.

Y defensor de un catolicismo que aglutinara a los pueblos observa que "pese a cuanto tiene de incompleto, de vicioso, de culpable la sociedad europea así como es hoy, no es menos cierto que el reino de Dios se encuentra de alguna manera realizado, porque contiene el principio de un progreso indefinido y posee en germen y en sus elementos cuanto es necesario para que un día el reino de Dios se establezca definitivamente sobre la tierra"³⁴.

Tras describir el Occidente Chaadaev pasa a interrogarse sobre el papel que le cabe a Rusia en la historia universal y en sus Cartas escribe: "Rusia fue elegida para ocupar la quinta parte del globo terráqueo. Pero ¿cuál es la significación de este hecho? Desde el punto de vista histórico es nula. No es más que un hecho geográfico, y ésto es todo. La historia de la humanidad lo anotará en sus anales y en las utopías pseudo-patrióticas. Es una cosa bella y fuerte el amor a la patria, pero existe algo mucho mayor el amor a la verdad"³⁵.

Y en otro párrafo de sus escritos plantea nítidamente la desorientación que afligía a los intelectuales rusos frente al progreso de Europa occidental y el aparente "pasar desapercibido por la historia universal" —en la concepción hegeliana— de los rusos. A intentar una respuesta se pregunta: "Nosotros los rusos no pertenecemos al Occidente ni al Oriente, y por eso no poseemos las tradiciones de unos ni de otros. Dentro de nuestro cerebro no hay recuerdos atrayentes ni grandes ejemplos dignos de imitación. Vivimos indiferentes a todo, circundados de un horizonte estrecho, sin pasado ni porvenir. Hemos venido al mundo como hijos ilegítimos, sin conexión con otras gentes... Dada nuestra posición entre Oriente y Occidente deberíamos

³³ Cit. KOYRE, A. *Etudes...* p. 23.

³⁴ Cit. GUARIGLIA, G. *op. cit.* p. 114.

³⁵ Cit. KOYRE, A. *Etudes...* p. 91.

aunar en nosotros los dos grandes principios del conocimiento: la imaginación y la razón. Pero me inclino a pensar que la ley común de la Humanidad no está escrita para nosotros. Viajeros de la vida, nada le hemos dado, nada hemos recibido de ella: ni una sola idea hemos añadido al acervo ideológico de la Humanidad”³⁶.

Y haciendo la obligada referencia a Pedro el Grande —eje de todos sus planteos— añade: “Un día un gran hombre (Pedro) quiso civilizarnos: para hacernos saborear la luz nos echó el manto de la civilización”.

La esencia de su argumentación se basa en la diferencia enorme que observa entre ese Occidente —que idealizaba— y la realidad rusa que percibía cotidianamente. Ello se refleja en términos como éstos: “Miren a su alrededor. ¿No parece como si cada cual estuviese sobre un sólo pie? Podría pensarse que cada cual está de viaje. Nadie tiene una esfera de actividades bien definida. Nada que una... nada que dure, nada consistente. Todo pasa, todo fluye. Parece como si en nuestras casas únicamente acampáramos; en nuestras ciudades somos nómades. ¡Pobres almas que somos! Nada tenemos de individual sobre qué asentar nuestros pensamientos... somos, por así decirlo, extraños a nosotros mismos... Tal es la consecuencia de una cultura remedada, importada en su totalidad de afuera. No hay en nosotros evolución interior, no hay progreso natural. Las ideas nuevas acaban con las viejas porque no han surgido de ellas, sino que nos llegan, quién sabe de dónde... Aislados en el mundo, no hemos contribuido en nada al progreso del espíritu humano; pero hemos desnaturalizado todo lo que de ese progreso del espíritu humano; pero hemos desnaturalizado todo lo que de ese progreso obtuvimos... Sometidos a un destino fatal, andábamos buseando en Bizancio, mirando con profundo desprecio a estos pueblos, el código de nuestra civilización... De frente a Europa, desde el punto de vista histórico, nosotros somos los espectadores y los europeos son los actores”³⁷.

En 1833 se conoció en Moscú la segunda edición de “El sistema de ciencias conveniente en nuestros días para los jóvenes infantes pertenecientes a la clase cultivada de la sociedad” debido a la pluma del doctor Iastrebtsev. En el texto se incorporaba un capítulo escrito por Chaadaev, donde éste afirmaba taxativamente que “Rusia es capaz de desarrollar una civilización poderosa”³⁸.

En el citado trabajo —y en los posteriores escritos de Chaadaev— se nota claramente la decepción sufrida por el fracaso de la revolución francesa de 1830, fracaso que le llevó a moderar notablemente su confianza en el

³⁶ Cit. TIJAN, PABLO. Evolución del ideal eslavo en los últimos cien años en: ARBOR, XII, 38, febrero de 1949, p. 243.

³⁷ GUARIGLIA, G. op. cit. pp. 112/3.

³⁸ KOYRE, A. Etudes... p. 43.

Occidente y a buscar la respuesta de los problemas sociales de Rusia en la propia Rusia. No olvidemos que Caadaev, como todos los hombres de su tiempo, estaba preocupado por la "cuestión social"³⁹. Así idealizó la comuna rusa (obshina, mir) como modelo de una comunidad económico social ideal, a la vez que encontraba en el "muzhik" —el campesino ruso— al "buen salvaje" de Rousseau. Clara muestra de esta decepción de Chaadaev la encontramos en la carta que en setiembre de 1831 escribió a Pushkin donde resaltaba la importancia de realizar "cualquier cosa semejante al programa político que Saint-Simon predica en París o cualquier cosa semejante al nuevo catolicismo que algunos sacerdotes corajudos tratan de aplicar para reemplazar al viejo, santificado por los tiempos"⁴⁰. Es evidente que piensa en las reformas de su amigo Lammenais.

Poco más tarde, en carta al conde Beckendorff, expone sus puntos de vista sobre la cuestión educativa en Rusia, solicitándole eleve su misiva al emperador Nikolai I, a la vez que se interesa en obtener un puesto en la conducción de la enseñanza pública en la orientación que propone. Su petición no tendrá éxito. Koyre señala que el zar "No aceptará recibir de cualquiera lecciones de conducta" (sic)⁴¹. En esta carta o "memoria" Chaadaev abandona parte de su optimismo occidentalista y reafirma el futuro de Rusia, escribiendo: "el pueblo ruso es un pueblo nuevo, llamado a un inmenso porvenir"⁴².

Y en carta a Turguenev, en 1835, —con anterioridad a la publicación de sus "Cartas" —reitera su idea sobre el futuro de Rusia afirmando: "Los rusos conservan inalterados los principios morales del cristianismo y serán llamados, por tanto, a reanimar el cuerpo de la Iglesia de Roma, para resolver de esta forma los problemas que superan las fuerzas del catolicismo, para realizar la completa unión espiritual de todos los hombres, que sólo ha sido preparada en parte por el cristianismo occidental. Los rusos tienen que darse cuenta de la misión que les espera y deben recogerse en sí mismos, empleando todas sus fuerzas y utilizando las máximas conquistas de Occidente para iniciar la gran obra que les ha sido confiada por Dios. Estamos predestinados a iluminar a Europa sobre muchas cosas que no lograría comprender jamás sin nuestra ayuda... Si solamente Rusia comprendiera su misión, podría tomar la iniciativa de poner en práctica todas las ideas generosas, pues ella está libre de las cadenas que encadenan a Europa, de sus pasiones, de sus ideas, de sus intereses... La Providencia nos ha hecho muy grandes para ser egoístas, nos ha colocado más allá de los intereses nacionales y nos confió los intereses de la humanidad; todos nuestros pensamientos sobre la tierra, nuestra ciencia, nuestras artes deben partir de ella y terminar en esta vida... Llegará el día en que nos encontraremos en el centro de la Europa espiritual,

³⁹ Cfr. Nuestro "El romanticismo político" cit.

⁴⁰ Cfr. LOSSKI, N. O. op. cit. p. 49.

⁴¹ Idem, p. 46.

⁴² Cit. GUARIGLIA, G. op. cit. p. 115.

como fuimos en un tiempo el centro de la Europa política. Será la consecuencia lógica de nuestra soledad, porque las grandes cosas vienen del desierto"⁴³.

Y con referencia al catolicismo como aglutinador, insiste: "Ya ha comenzado nuestra "misión universal". El pueblo ruso debe, antes que los otros, proclamar las santas y grandes verdades que la tierra entera abrazará; las verdades eternas del cristianismo"⁴⁴.

En 1836, tras oponerse a la política nacionalista oficial del ministro Uvarov, recela de sus ex-compañeros que originan el "eslavofilismo", como también del oficialismo de Pogodin y Chevyrev que ensalzan el "orgullo nacional", creando —según Chaadaev— el "mito mentiroso y por ello pernicioso de la "narodnost"⁴⁵.

Con referencia a Uvarov y la política zarista de la época resulta conveniente precisar, antes de continuar nuestro relato que la política del zar Nikolai I (1825-55), llegado al trono tras el frustrado movimiento decabrista (ó decembrista) se caracterizó por un fortalecimiento de la autocracia, de manera tal que pasó a la historia como "el gendarme de Europa". Toda su política tendió a que "la Santa Rusia permaneciera defendida de la contaminación de las ideas occidentales". Esta tarea fue encomendada a Serguey Semenovich Uvarov (1786-1855), quien gozaba de la reputación de ser el "hombre mejor educado de Rusia".

Uvarov había recibido del zar la misión de elevar un informe sobre el estado en que se encontraba la Universidad de Moscú, como consecuencia de la infiltración de ideas occidentales⁴⁶; labor que quedó concluida el 2 de abril de 1834 y Uvarov presentó allí su conocida "teoría de la nacionalidad" basada en tres afirmaciones: Ortodoxia (pravoslavie), Autocracia (samoderyetz) y Nacionalidad (narodnost). "Estos términos se convirtieron en el grito de batalla de sus partidarios. La ortodoxia que suponía la devoción a la enseñanza y ritual de la Iglesia ortodoxa rusa, significaba una reacción contra el escepticismo del siglo XVIII y el misticismo de comienzos del XIX, así como un retorno a las raíces espirituales de la Rusia anterior a Pedro el Grande y

⁴³ Cit. ZENKOVSKI, B. op. cit. t. I, p. 155/6 y Sementovski-Kurilo, Nicola. Eslavismo y occidentalismo en la Rusia del 800, en: ARBOR, XXXV, pp. 129/30 y setiembre de 1956, p. 65).

⁴⁴ Cit. RUTA, J. C. op. cit. p. 227.

⁴⁵ Cfr. KOYRE, A. Etudes... p. 52.

⁴⁶ Ya en 1821 el inspector Magniski informaba que el derecho natural, los derechos de la razón humana... eran libremente enseñados en las Universidades provinciales de Kazán y Kharkov, habiendo penetrado inclusive en San Petersburgo... Tal fue el temor imperial que Nikolai I resolvió, en 1848, bajo el ministro príncipe Chirinskiy-Chikhmatov suprimir, por un ukaze la enseñanza de la filosofía en Rusia (cfr. Koyre, A. La philosophie... pp. 78 y 86). Esta medida ayudó a la difusión de las ideas radicales fuera del ambiente universitario.

un intento de reconstruir el puente que les unía con el mundo espiritual de la masa popular. La afirmación del principio de la autocracia suponía poner fin a las tendencias políticas liberales y el engaño de los proyectos constitucionales característicos durante los primeros años del reinado de Catalina II y Alejandro I, a la vez que un retorno a la vieja noción moscovita (afirmada recientemente por Karamzin) de la autocracia como rasgo básico y permanente del Estado ruso y a una idea de la autoridad del zar compartida sin ningún género de dudas por la inmensa mayoría de sus súbditos. En cuanto a la nacionalidad el menos claro de los tres principios, era interpretado por Uvarov como una devoción a la herencia nacional y espiritual del pueblo ruso, es decir la negativa considerar la Europa occidental como modelo para Rusia, o las teorías de aquella (muchas de ellas miradas como intrínsecamente dañinas) como válidas para Rusia” “... Aceptada por Nikolai I, la teoría de la ortodoxia, la autocracia y la nacionalidad sobrevivió como doctrina política oficial por lo menos hasta la revolución de 1905, si no hasta la de febrero de 1917”⁴⁷.

La política de Uvarov, designado ministro de Educación en 1834 provocó emigraciones masivas de los jóvenes impedidos de expresar sus opiniones políticas y aunque el zar creyó que había aislado a su país de la “peste socialista” no pudo evitar las nuevas ideologías que analizaremos oportunamente⁴⁸.

Finalmente, en 1837, Chaadaev, como respuesta a la declaración de “locura” por disposición imperial, y bajo la influencia de sus lecturas de Daramzin, escribió la “Apología de un loco”, en que criticaba el pasado ruso y auguraba un brillante porvenir: “Yo creo —decía— que si hemos venido después de los demás es para obrar mejor que ellos, para no caer en sus faltas, errores y supersticiones. Tengo la convicción íntima de que estamos llamados a resolver la mayoría de los problemas sociales, a realizar la mayoría de los pensamientos surgidos en las sociedades antiguas y pronunciar un fallo definitivo en las cuestiones más importantes del linaje humano”⁴⁹.

Es un grave error de apreciación —como nos advierte Koyre— considerar a Chaadaev como un “occidentalista absoluto, como nos lo presentan los manuales”⁵⁰ y ello se desprende de las ideas que hemos expuesto. Por otra parte no será menor su interrelación e influencia entre los eslavófilos.

Finalmente, resulta interesante observar “cómo se combinan en el pensamiento de Chaadaev el utopismo característico del pueblo ruso, con el misticismo tradicional y la íntima convicción profundamente arraigada del

⁴⁷ UTECHIN, V. Historia del pensamiento político ruso. Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 100/2.

⁴⁸ Véase nuestro: “Los occidentalistas”

⁴⁹ Cit. SCHUBART, WALTER. Europa y el alma del Oriente. Bs. As., Poblet, 1947, p. 197.

⁵⁰ KOYRE, A. op. cit. p. 89.

hombre del siglo XVIII, siglo de la libertad de la razón humana, de su poder, de su aptitud por dirigir y organizar la existencia social de su país⁵¹ o como dice su biógrafo más importante: “reunía extrañamente en sí la tendencia revolucionaria de las aspiraciones sociales y políticas de su tiempo, con una concepción católica (que Herzen llamará “catolicismo revolucionario”) del mundo y de la vida”⁵².

Las “Cartas” de Chaadaev, como hemos señalado, marcaron el comienzo de una época y motivaron a los eslavófilos a profundizar su pensamiento y difundirlo vehementemente. Estas ideas, como vimos, se fueron elaborando en los círculos de los años treinta y cuarenta y tuvieron su esplendor en las dos décadas siguientes.

Para fortificar sus teorías los eslavófilos perfeccionaron sus estudios de historia universal —según la óptica hegeliana— y fundamentalmente eclesiástica, con la intención de comprender mejor el pasado ruso y reencontrar sus valores morales para oponerlos a la influencia occidentalizante, ya sugerida por Chaadaev y acentuada casi agresivamente por los occidentalistas. “Los eslavófilos acusaron a éstos de pretender imponer concepciones políticas europeas que no encontraban justificación alguna en el pasado de Rusia y, sobre todo, de ignorar la base religiosa de la psicología rusa. Pero también ellos falseaban la historia como una idealización exagerada del campesino ruso y de las formas rudimentarias de su vida social (como la propiedad comunal)”⁵³.

Los eslavófilos, básicamente vinculados a la tierra, y a sus costumbres y ajenos a la influencia del “corrompido Occidente ilustrado”, interpretaron la doctrina hegeliana del destino de un pueblo en la historia universal en el contexto de la “misión de Rusia”, retomando la tesis de “Moscú, tercera Roma”⁵⁴ hasta llegar al “paneslavismo” de fines de siglo. Al defender a la Iglesia y al Estado no defendían la autocracia por sí, sino una teocracia bizantinizante⁵⁵ que se añadía a una especie de “socialismo cristiano” en su defensa del “mir”, la “obshina” y la emancipación de los siervos, que llegó a adoptar matices de proyecto político; aunque en general sus ideas fueron más morales que de política pragmática.

Los primeros eslavófilos fueron Khomiakov, los hermanos Kireievskiy, los hermanos Aksakov y Samarín, por señalar los más significativos. Pese a su mentada —e inexacta identificación con el ministro Uvarov— los eslavófilos

⁵¹ KOYRE, A. *Etudes...* p. 93, nota 5.

⁵² QUENET, C. *Tchaadaev et ses lettres philosophiques. Contribution a l' étude du mouvement des idées en Russie.* Paris, 1931, p. 180.

⁵³ DANZAS, J. N. *La conciencia religiosa russa.* Morcelliana, 1937, p. 127/8.

⁵⁴ Véase nuestro “El imperialismo ruso”. cfr. nota n° 3.

⁵⁵ Véase nuestro “La concepción imperial en Bizancio”, en las IV Jornadas de Estudios Clásicos, organizadas por la Universidad Católica Argentina en julio de 1988.

fueron sospechosos y sometidos a vigilancia policial en la década del cuarenta, obligándoseles a rasurarse la barba y abandonar la vestimenta rusa tradicional.

Después de complejos trámites el 3 de marzo de 1856, por autorización del zar Aleksandr II publicaron el primer número de su revista "La conversión rusa", que dejó de existir, a la muerte de Khomiakov, en 1860. El mismo había afirmado "nosotros echamos la semilla, la cosecha será para el mundo entero"⁵⁶.

"El 23 de setiembre de 1860 murió Khomiakov. Cuatro años antes había muerto Iván Kireievskiy. Algunas semanas más tarde moría Konstantin Aksakov. Eran las mejores fuerzas del eslavofilismo las que desaparecían, pero quedaban algunos obreros de la primera hora: Koshelev, Samarín e Iván Aksakov, que no eran hombres para quedar inactivos, aunque ni su influjo ni su actividad fueron las del movimiento de los años cuarenta y cincuenta. Tomaron parte en el movimiento de la emancipación de los campesinos. Incluso Samarín fue el encargado de redactar un proyecto para el acto que debía proclamar la libertad de los siervos. La redacción definitiva del manifiesto, imperial que la hizo realidad, el 16 de febrero de 1861, fue confiada al metropolitano de Moscú. El mismo año, Iván Aksakov, lanzaba un nuevo cotidiano eslavófilo "Den" (El día), que duró hasta 1866. Samarín murió en 1876, Koshelev vivió hasta 1883, y escribió memorias importantes para el conocimiento del movimiento moscovita y de Khomiakov. El último de los grandes eslavófilos, Iván Aksakov, vivió hasta 1886 y luchó corajudamente por sus ideas, en especial por la libertad de la Iglesia, siendo perseguido por la franqueza de sus opiniones"⁵⁷.

"Se ha señalado a menudo que la concepción del mundo de los eslavófilos estaba influenciada por los románticos e idealistas alemanes (Herder, F. Schlegel, Schelling, Hegel)⁵⁸ e incluso que tomaron prestadas directamente sus ideas de éstos, ya que todos los eslavófilos habían pasado por su escuela intelectual. Mas debe hacerse resaltar también el hecho de que los eslavófilos se inclinaron en sus especulaciones hacia los Padres Orientales de la Iglesia y que, a pesar de todas sus exageraciones, resucitaron la tradición auténtica del metropolitano Ylarión (sus ideas sobre la esclavitud y la libertad, sobre Rusia como país eminentemente cristiano, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado) y la tradición dualista del pensamiento y la práctica política de la Rusia anterior a Pedro el Grande (Asambleas de Príncipes y Ciudadanos en Kiev y Novgorod, Zay y Consejo del país en Moscovia)⁵⁹.

⁵⁶ Cit. RUTA, J. C. op. cit. p. 264.

⁵⁷ RUTA, J. C. op. cit. p. 257.

⁵⁸ VENTURI, FRANCO. El populismo ruso. Madrid, Alianza, 1981, t. I, p. 144, nota 35.

⁵⁹ UTECHIN, V. op. cit. p. 113/4.

Veamos, pues, para mejor entender estas generalizaciones, aspectos fundamentales de la vida y los escritos de sus representantes más importantes.

Kireievskiy

Iván Kireievskiy (1806-1856) nació en Moscú en un hogar de terratenientes de la provincia de Tula, viviendo gran parte de su vida en los dominios familiares de Dolbino. Perteneciente a un hogar sumamente culto, desde pequeño fue educado en los clásicos de la cultura rusa y prontamente también de la francesa, que era lectura obligada en su idioma original por parte de la aristocracia culta de Rusia. Sabemos que ya de chico hablaba correctamente el alemán y que su llegada a Moscú en 1822, alrededor de los dieciséis años, le vinculó al mundo literario y fortaleció su amor por los “clásicos”, incursionando en el griego y el latín. Varias décadas más tarde traducirá a los Padres de la Iglesia de Oriente, fundamentalmente a Máximo el Confesor.

En Moscú comenzó a interesarse por la filosofía y a asistir a las conferencias del profesor Pavlov —discípulo y propagador de las teorías de Schelling, como vimos— incorporándose a los círculos o capillas literarias existentes en la ciudad alrededor de jóvenes eruditos anteriormente citados como Venévitiniov u Odoevskiy.

Koshelev, en sus memorias, recuerda que Kireievskiy había participado en una capilla de los “lubomudriy” en la elaboración de un proyecto y aseguraba: “nosotros restauraremos el derecho de la verdadera religión, reconciliaremos el refinamiento exterior con la moral, revelaremos el amor a la verdad, reemplazaremos el estúpido liberalismo por el respeto de las leyes y elevaremos la pureza de vida por encima de la pureza de estilo”⁶⁰.

En medio de una crisis de identidad, que algunos tomaron por una tuberculosis, fue conminado a viajar a Europa como parte del tratamiento, en 1829. Recorrió Dresde, Munich y Berlín; allí conoció a Hegel y asistió a alguna de sus conferencias. A su paso por Munich también visitó a Schelling.

De regreso en Moscú, decepcionado con la cultura occidental, a la vez que pregonaba “la decadencia de Occidente”⁶¹ se inclinó por rescatar el papel que le cabía a Rusia en el futuro.

Decidido a trabajar activamente por la defensa y difusión de sus ideas y las de sus contemporáneos fundó una revista “El Europeo”. En carta a Khukovski anticipó que reuniría las mejores revistas, los mejores libros y la redacción sería “una sala de clases de la universidad euro-

⁶⁰ LOSSKI, N. O. op. cit. p. 14.

⁶¹ Tesis recurrente en la segunda mitad del siglo pasado que antes de llegar a Spengler fue difundida en el mundo ruso fundamentalmente por Danilevskiy en “Rusia y Europa” (1871).

pea”⁶². También anunció artículos de Pushkin y otros intelectuales de la época. Parecía que finalmente los infructuosos ensayos intentados con “Mnemosyne” y el “Mensajero de Moscú” estaban destinados a mejor suerte y los “lubomudriy” lograban un medio de expresión. ¡No fue así! En el segundo número se publicó un artículo del propio Kireievskiy titulado “El siglo XIX” en que éste, bajo la influencia evidente —pero subyacente— de Chaadaev, rescataba la unidad y universalidad del género humano.

En uno de los párrafos más expresivos afirmaba: “...un estado que exista nada más que con metas básicamente terrenas no puede respetar la libertad. La libertad política es una concepción relativa y negativa; si le damos un sentido positivo y absoluto está fundada sobre el respeto de la libertad moral y la dignidad humana, con un reconocimiento de la “santidad de la persona moral” inseparable del carácter sacro de las verdades morales eternas. Estas ideas no pueden tener más que una base religiosa. Por consecuencia, el libre desarrollo de la personalidad no puede ser garantizado más que por un estado sometido a sus creencias religiosas”⁶³.

El artículo provocó la censura imperial y el cierre de la revista. El acta del respectivo departamento del 22 de febrero de 1832 resulta sumamente ilustrativa al señalar que “Su Majestad ha leído el artículo titulado “El siglo XIX” y ha encontrado que, aunque el autor dice que no se ocupa de política sino solamente de literatura, de hecho realiza otra cosa. La palabra “civilización” significa en realidad “libertad”; el “punto central” determinado ingeniosamente; no es pues otra cosa que la constitución; así como la actividad libre de la razón debe decir revolución; este artículo no debe ser autorizado en una revista consagrada a la literatura y debe ser prohibido de publicar lo que concierne a la política... el artículo todo entero, pese a su sandez, está escrito con un espíritu perfectamente subversivo”⁶⁴. Kireievskiy fue exiliado de Moscú en la práctica y de hecho no escribió durante casi once años.

Entretanto, por influencia de su mujer, Natalia Petrovna, Kireievskiy fue acercándose al “staretz” Filaret y encontró las profundas raíces místicas de la patrística oriental. Esta relación y el reencuentro con la fe produjo un profundo cambio y actuó como bálsamo ante el dolor y desesperanza por los acontecimientos sufridos. En Kireievskiy tuvo lugar una verdadera conversión que le inclinó cada vez más hacia las raíces místicas y ascéticas de Rusia, al pasado y a la actividad monástico-literaria en Novospasskiy, especialmente tras la muerte de Filaret. Este le había vinculado al gran monasterio de Optina, en pleno desierto de Kaluga, unos 200 kilómetros al sur de Moscú, donde se llevaba a cabo una profunda reforma religiosa e intelectual en torno a la edición de los manuscritos de Paisio Velichkovskiy, que se conservaban

⁶² Cit. LOSSKI, N.O. op. cit. p. 15.

⁶³ LOSSKI, N.O. op. cit. pp. 23/4.

⁶⁴ Cit. KOYRE, A. La philosophie... p. 185, nota 1.

en dicho monasterio. Las peregrinaciones de los intelectuales al monasterio se fueron acrecentando y fray Makariy se convirtió en consejero de Nikolai Gógol y después de Kireievskiy y a la muerte de aquel la labor fue continuada por Fray Ambrosiy, a quien acudieron entre otros Leontiev, Khomiakov, Soloviev, Dostoevskiy y Tolstoy, como también el gran duque Konstantin.

Kireievskiy agregó al asesoramiento espiritual una eficiente colaboración en la traducción y reedición de los Padres de la Iglesia, especialmente Isaac de Siria, que influyeron considerablemente en la evolución de su propio pensamiento⁶⁵... Este tono de experiencia ascética y mística se convierte cada vez más en predominante en la segunda mitad de la vida de Kireievskiy y el centro viviente de su concepción filosófica y religiosa del mundo⁶⁵.

En este espíritu deben inscribirse “El carácter de la cultura europea y su contacto con la cultura espiritual rusa” de 1852 y “De la necesidad y de la posibilidad de nuevos principios para la filosofía” de 1856. El primero de estos trabajos vio la luz en el primer número de “Moskovskiy Sbornik” (Cuadernos de Moscú) y motivó su suspensión por “propagación de nociones absurdas y dañinas”⁶⁶.

En sus escritos de esta época, bajo la influencia romántica de Herder y de Schelling, las ideas de Chaadaev y la herencia de Hegel comienzan a ser reemplazadas por las raíces religiosas de los Padres de la Iglesia.

La nueva filosofía de la historia que elabora nuestro autor es de raíz eminentemente religiosa y el propio Kireievskiy escribe: “El pensamiento filosófico depende ante todo de la concepción que tengamos de la Santísima Trinidad”⁶⁷. A través de su exposición trinitaria el autor desenvuelve su idea de la estructura del mundo espiritual, que preanuncia su tesis del “Sobornost”, que desarrollará más adelante Khomiakov. “Kireievskiy cree que hay un ensamble armonioso de todas las facultades espirituales (pensamiento, sentimientos, visión estética, amor de corazón, conciencia y deseo desinteresado de la verdad), el hombre adquiere una capacidad de intuición y de contemplación místicas que le facilitan el acceso a las verdades supraracionales sobre Dios y sus relaciones con el mundo. Tal fe no es confianza en la autoridad exterior, ni tampoco en la letra de la revelación escrita, sino “una visión viva y total del espíritu”. Y es en los Padres de la Iglesia donde Kireievskiy encuentra el germen de esta filosofía”⁶⁸.

En su concepción filosófico-teológica reaparecen las ideas que sugería —en otro contexto— Chaadaev. También Kireievskiy realiza una crítica de la cultura occidental europea: “En la actualidad la cultura europea —escribe—

⁶⁵ ARSENEV, N. op. cit. p. 73 y 72.

⁶⁶ LOSSKI, N. O. op. cit. p. 13.

⁶⁷ Cit. EVDOKIMOV, P. Cristo nel pensiero russo. Roma, Citta Nuova, 1972 p. 64.

⁶⁸ LOSSKI, N. O. op. cit. p. 17.

alcanzó su completo desarrollo... Pero el resultado de esa plenitud es un sentimiento casi universal de descontento y de esperanza frustrada... Este sentimiento de desesperado vacío pesa sobre los corazones, precisamente porque el triunfo mismo de la inteligencia europea manifiesta el carácter parcial de sus tendencias esenciales..., porque a pesar de toda la comodidad de perfeccionamiento exterior de la vida, la vida misma ha sido privada de su sentido fundamental... Es difícil prever hasta donde irá la educación europea si no se produce un cambio interno en los pueblos. En Occidente hay una sola cosa seria para el hombre: la industria, por medio de la cual se ha conservado la persona física... Se puede decir que la última época de la filosofía y el ilimitado dominio de la industria no han hecho más que comenzar”⁶⁹.

Y luego, comparativamente, rescata el papel que le cabe a Rusia: “Nosotros no debemos temer de perder nuestra nacionalidad; nuestra religión, nuestras tradiciones históricas, nuestra situación geográfica; todo el conjunto de nuestra vida es totalmente diferente del de Europa, de modo tal que nos es físicamente imposible convertirnos en franceses, ingleses o alemanes. Pero nuestra nacionalidad fue hasta hoy una nacionalidad bárbara, grosera, inmóvil a lo chino. La civilización, al elevarse, debe mostrar el poder de la vida y la evolución; hasta aquí toda nuestra civilización estuvo prestada desde afuera; no es desde afuera que nosotros podemos recibir aquello que nos iguale con el resto de Europa. La “civilización común de Europa” considera “nuestra particularidad” y “podrá nacer una civilización verdaderamente rusa, expresión de la vida espiritual de una nación instruida, una civilización firme, profunda, viviente y satisfecha de las consecuencias beneficiosas para Rusia y la humanidad”⁷⁰.

“La raíz de la cultura espiritual rusa —prosigue— se conserva aún viva en el pueblo y vive sobre todo en su Santa Iglesia. Sólo sobre estas bases se puede construir en Rusia un sólido edificio de civilización. El ruso debe liberarse del yugo de los sistemas intelectuales de la filosofía europea y buscar en el fondo del pensamiento original de los Santos Padres la respuesta a las cuestiones que agitan el alma desilusionada de los últimos representantes de la conciencia europea”⁷¹.

Es interesante destacar que, en otro aspecto, Kireievskiy comparte la opinión de muchos de sus contemporáneos que consideraban “decadente” a Europa y anticipaban que el futuro pertenecía a Rusia o a América: “En toda la humanidad civilizada —escribía— solamente dos pueblos no comparten el envejecimiento general, dos pueblos jóvenes y frescos respiran la esperanza; ellos son, los Estados Unidos de América y nuestra patria “...” A esta misma meta nos destina el carácter flexible y receptivo de nuestros pueblos, sus intereses políticos y, sobre todo, la posición geográfica de nuestro país. El

⁶⁹ Sobre el carácter de la educación en Rusia, cit. Zenkovski, B. op. cit., t. I, p. 207 y 208.

⁷⁰ KOYRE A. La philosophie... p. 189.

⁷¹ Cit. SEMENOVSKI-KURILO, N. op. cit. p. 68.

destino de cada pueblo europeo depende del conjunto de todos los otros; el destino de Rusia no depende más que de ella misma”⁷².

En el citado artículo Kireievskiy afirmaba que era erróneo pensar que la filosofía tomada de los Padres de la Iglesia estaba acabada, sino que esa filosofía debía ser aún creada y la obra no pasaba por un solo hombre.

A la muerte del zar Nikolai I y comienzos del reinado de Aleksandr II comenzó a percibirse un clima de libertad intelectual y así, en 1856, un amigo de Kireievskiy, A. Koshelev recordando antiguas aspiraciones, fundó el periódico “Russkaia Besseda” (Conversaciones rusas) y allí se publicó el artículo sobre “La posibilidad y la necesidad de nuevos principios en filosofía” que, previsto como introducción de una obra filosófica de largo aliento, terminó siendo su último escrito pues en junio de ese mismo año contrajo el cólera y murió en San Petersburgo, siendo enterrado en el monasterio de Optina.

Toda su concepción de teología de la historia —que más adelante desarrollará magistralmente Vladimir Soloviev— es de raíz trinitaria y resalta la “gran comunidad de amor de los hermanos” (el Cuerpo Místico, la Ciudad de Dios) que realiza la Iglesia. “Su convicción profunda es que la nación rusa está llamada a convertirse en servidora de la Verdad Divina”⁷³.

A modo de síntesis del embrionario y poco esquematizado pensamiento de Kireievskiy señalemos según Chizhenski los siguientes puntos básicos: 1) la ciencia europea tiene un carácter exclusivamente abstracto y racional (contra ello se había rebelado ya en 1827 al escribir: “lo que no puedo comprender más que por la razón no puede ser comprendido, de la misma manera que tomar la verdad, por el sentimiento, no es tomarla” (I-61) del que participa incluso la teología europea. La concepción del mundo de los rusos es, por el contrario, de carácter integral. 2) En Europa la ciencia se ha cultivado en universidades escolásticas y “jurídicas”. En Rusia, en cambio, la ciencia se desarrolló en los monasterios, en los cuales se concentraba “el conocimiento superior”. 3) El orden político-social de Europa descansa sobre la “hostilidad y separación de los diferentes estamentos”. En Rusia, sobre la “unanimitad del pueblo”. 4) En Occidente prevalece la idea de la “justicia externa”, mientras que en Rusia existe un ideal de “justicia interna”. 5) En Europa “las leyes se crean artificialmente”, mientras que la legislación rusa se inspira en

⁷² Kireievskiy en 1829. Este tema es común en la bibliografía del siglo XVIII-XIX. Cfr. Tocqueville, Donoso Cortés y también, entre los occidentalistas como Serno-Solovievich: “nuestras relaciones con América son absolutamente distintas de las que mantenemos con Europa... Los Estados Unidos y Rusia representan principios nuevos de la vida social, radicalmente opuestos a los romano-feudales de los estados europeos; a ellos y a Rusia pertenece el futuro” (Escritos, p. 40 cit. VENTURI, F. op. cit. t. I, p. 485).

⁷³ ARSENEV, N. op. cit. p. 75.

las sencillas formas de vida del pueblo. 6) El mejoramiento de las condiciones político-sociales va acompañada en Europa de convulsiones violentas (revoluciones). En Rusia las reformas son una simple consecuencia del “crecimiento natural”. 7) Frente al “lujo y artificio” de la vida occidental, destaca la “frugalidad” del hombre ruso. Rasgo esencial de la personalidad occidental es su “egocentrismo fluctuante”; la personalidad del ruso se basa por el contrario, “en firmes lazos familiares y colectivos”. 9) Kireievskiy cree que las vivencias del hombre occidental son “ensoñaciones sensibleras”, mientras que la vida espiritual del ruso responde a una “totalidad de fuerzas espirituales”. 10) El europeo occidental vive en un “desasosiego espiritual” mientras que en la vida espiritual de los rusos reinaba una “paz y tranquilidad” profundas. 11) El hombre europeo está convencido de su “perfección moral” lo que denotaba un engrheimiento consciente; los rusos tienen, por el contrario, “una perpetua desconfianza de sí mismos” (una especie de humildad)⁷⁴.

Podemos concluir afirmando que “en la persona de Kireievskiy la tradición de la filosofía occidental, en particular de la filosofía romántica e idealista alemana, se reencuentra con la tradición de la enseñanza mística y ascética de la Iglesia oriental. En él y gracias a él nació la filosofía religiosa propiamente rusa”...⁷⁵ y en su pensamiento “la inspiración romántica se añade a la influencia de las ideas pre-románticas de Chaadaev y del pensamiento post-romántico y post-fichteano de Hegel”⁷⁶, sin olvidar la influencia de Herder y fundamentalmente —contra la opinión subjetivista de Koyre— de los Padres de la Iglesia oriental.

La tarea de Iván Kireievskiy será acompañada por su hermano menor Piotr (1808-56) —“alma de una pureza y transparencia cristalinas” —según Turguenev— quién ayudó a las tesis eslavófilas mediante una importante recopilación de fábulas y cantos folklóricos destinados a rescatar el pasado ruso.

Khomiakov

Aleksei Stepanovich Khomiakov (1804-1860) nació en Moscú en el seno de una familia de nobleza campesina, como segundo hijo de Stepan Khomiakov y de María Alexeievna Kireievskaja —tía de Iván y Piotr Kireievskiy—. De su madre, procedente de un núcleo de estricta observancia religiosa ortodoxa, recibió la fe que no le abandonó durante toda su vida pese al medio agnóstico que le tocó vivir y la necesidad de “tomar parte de todo corazón en la bella plegaria por la unión de las Iglesias”⁷⁷.

Al producirse la invasión napoleónica a Moscú su casa fue destruida en el

⁷⁴ CHISHENSKI, D. Historia del espíritu ruso. Madrid, Alianza, 1967, t. II p. 109/10.

⁷⁵ ARSENEV, N. op. cit. p. 66.

⁷⁶ KOYRE, A. La philosophie... p. 180, nota 2.

⁷⁷ Cit. RUTA, J. C. op. cit. p. 224.

incendio, mientras su familia se retiraba a las propiedades rurales en la región de Riazán. Pero ya en 1815 les encontramos en San Petersburgo y dos años más tarde nuevamente en Moscú, en cuya Universidad Alexei se licenció en matemáticas, mientras participaba activamente en las capillas románticas allí organizadas. A comienzos de la década del treinta fue el líder de uno de estos grupos, llamando la atención por la “atrevida audacia de su fe” de manera tal que su discípulo Iuri Samarin escribirá posteriormente “una vida tan intensa no podía dejar de irradiar, ...no tanto en extensión cuanto en profundidad, sobre un pequeño grupo quizás, pero fuerte y durable”⁷⁸. A su alrededor se agruparon los hermanos Kireievskiy, Koshelev, los hermanos Alksakov, Samarin, Popov, Chevyrev, Pogodin y Jukovskiy; éste fue el origen de los “eslavófilos”.

Embebido —al mejor estilo de Byron— del idealismo romántico de su época, como tantos jóvenes contemporáneos, a los diecisiete años intentó huir de su casa para enrolarse a luchar por la independencia de Grecia, pero no tuvo éxito en su proyecto.

En la primavera de 1821, por influencia de su padre, se enroló en el ejército, al que abandonó en 1824, reincorporándose en 1828 ante el llamado del zar Nikolai I “para salvar la Santa Iglesia ortodoxa y la patria” de manos de los turcos infieles. Firmada la paz con Turquía en 1830 dejó nuevamente las filas militares y regresó a Moscú.

Entre ambos “servicios militares”, a comienzos de 1825, viajó a París donde su hermano se desempeñaba en la embajada rusa. Allí se dedicó a la vida cultural y ejerció sus tempranas dotes poéticas que no abandonará en toda su vida. A fines de 1826 viajó a la península itálica atravesando Suiza y los países eslavos para regresar a Rusia.

Tras la guerra ruso-turca se retiró a trabajar a sus posesiones rurales, pasando los inviernos en su “bienamada” Moscú. La caza, la equitación y largas conversaciones reemplazaron su juventud intelectual y le alejaron del desarrollo de las ideas; aspecto que se acrecentó a causa de su matrimonio en julio de 1836 con la hija del poeta Iazykov. Khomiakov bendecirá su experiencia matrimonial señalando que “la felicidad familiar fortifica al hombre y lo pacífica”. Y agregaba: “es necesario en la Santa Rusia tener su casa y su familia; el apaciguamiento interior es necesario para que la actividad exterior sea calma y fecunda”⁷⁹. En 1847 realizó un nuevo viaje por Europa, recorriendo con su familia Bohemia y Alemania. En Berlín conoció a Schelling.

“Su herencia literaria consiste sobre todo en poemas, tragedias y artículos políticos, filosóficos y religiosos. Los veinte últimos años de su vida trabajó en

⁷⁸ Idem, p. 229.

⁷⁹ Ibidem, p. 225.

un gran libro sobre filosofía de la historia”⁸⁰. Esta obra magna —que llegó a abarcar más de 1.500 páginas a través de tres volúmenes— se conoce como “Ensayos sobre la historia universal” o también “Semiramis”⁸¹. Sus “ensayos” comenzaron a redactarse en 1838 y siguió trabajando en ellos casi hasta su muerte en 1860, aunque la parte más significativa pertenezca a la década de los cuarenta.

“En estos gruesos volúmenes, el pensamiento de Khomiakov aparece con toda su espontaneidad, la diversidad compleja, con todo lo imprevisto y el aparente capricho de la vida, como la vida, ese pensamiento es profundamente orgánico; su unidad, menos visible que el encadenamiento de los sistemas, es mucho más real. Es Khomiakov mismo comunicando el resultado de sus lecturas, sus investigaciones, sus impresiones, sus hipótesis. Se abandona de grado, a las disgresiones, fascinado por el enigma de la historia, afloja la brida de la imaginación, multiplica las aproximaciones ingeniosas. Psicólogo penetrante, pintor de caracteres, hábil en los resúmenes, mezcla el estilo del sabio con el impulso del poeta, y los acentos oratorios orillan con la salida humorística. Es por excelencia, un libro viviente. Deja una impresión análoga a los Pensamientos de Pascal: el trabajo de un gran espíritu, un pensamiento que se busca, se precisa, prepara un noble edificio”⁸².

El pensamiento de Khomiakov —“considerado el más importante teólogo ortodoxo moderno”⁸³ —implica el desarrollo cuidadoso de ciertas tesis que aparecen en su amigo Kireievskiy —con anterioridad a su conversión— y que el propio Khomiakov podría sintetizar como “renacimiento del pueblo ruso en todos los sectores de la vida popular, haciendo ver a las clases dirigentes las

⁸⁰ LOSSKI, N. O. op. cit. p. 28. Sus principales escritos filosóficos y teológicos —según Losski (pág. 28) son “La Iglesia es una”, publicado tras su muerte; “La Iglesia latina y el protestantismo según el punto de vista de la Iglesia del Oriente” (serie de artículos) en francés en Lausana (1872) y artículos polémicos en París (1853) y Leipzig (1855-8) “Alguna palabras por un cristiano ortodoxo, sobre las comuniones occidentales, en ocasión de un folleto de M. Laurentis”; “En ocasión de algunas publicaciones religiosas latinas y protestantes” y “En ocasión de un mandato de Monseñor, el arzobispo de París”. En Rusia no fueron publicadas hasta que el zar Nikolai I dio la aprobación, recién en 1879.

⁸¹ Nos señala J. C. Ruta citando a Gratieux que “un día que Khomiakov estaba trabajando, Gógol, que estaba con él, leyó el nombre de Semiramis y dijo en broma: “Alexis Stepanovich escribe a Semiramis”. La palabra quedó, y Khomiakov la conservó con tanto mayor gusto cuanto que él creía ver en la leyenda de la princesa babilónica, traza de la influencia eslava en Caldea” (cit. RUTA, J.C. op. cit. p. 231).

⁸² GRATIEUX, A. A. S. Khomiakov et le mouvement Slavophile. Paris, 1939. Cit. Ruta, J. C. op. cit. p. 231.

⁸³ UTECHIN v. Historia del pensamiento político ruso. Madrid, Rev. de Occidente, 1968, p. 108.

particularidades de la vida nacional, olvidadas o mutiladas desde el tiempo en que Pedro el Grande abrió la famosa ventana sobre Europa⁸⁴.

De todos modos “una exposición metódica de la doctrina de Khomiakov parece, a primera vista, bastante difícil. En los ocho volúmenes de sus obras completas, no se encuentra una división neta, un plan de conjunto indicado por él mismo. Los artículos no son disertaciones; son conducidos como conversaciones, en las que pasa espontáneamente de un tema a otro⁸⁵. Gratieux que las ha estudiado cuidadosamente nos permite rescatar algunas ideas claves.

En primer lugar, frente a la revalorización de la cultura occidental Khomiakov señala que “Europa occidental no se ha desarrollado bajo la influencia del cristianismo, sino bajo la influencia del latinismo, es decir, de una interpretación unilateral del cristianismo⁸⁶. De este modo nuestro autor, contra la defensa del catolicismo llevada a cabo por Chaadaev rescata al cristianismo ortodoxo como la religión verdadera. Khomiakov agrega que el error de Roma consistió en introducir el “espíritu jurídico” en el dogma de la Encarnación y en las relaciones del hombre con Dios, deformando el sentido “místico-comunitario” de la Iglesia, propio de la concepción eslavófila. Para él “la Iglesia entera no debía tener otro dominio que el alma humana colectiva: entonces la Iglesia no era más una realidad, era una idea. Y aplicando esta idea al mesianismo ruso, Khomiakov sobrepasa la noción de la Tercera Roma...”⁸⁷ y justifica el imperialismo ruso del siglo XIX y su fundamentación ideológica: el paneslavismo. Su concepción eclesiológica, según Danzas, se convierte en “una filosofía idealista de límites muy vagos⁸⁸.”

Para él, la Iglesia —en su concepción “místico-comunitaria” se basa en el principio de la “Sobornost”— que ya insinuara Kireievskiy y que él desarrolla entendiéndola como “el acuerdo de la libertad y unidad de numerosas personas sobre la base de su amor común por los mismos valores absolutos⁸⁹”. De manera tal que “cuando Khomiakov emplea el término Iglesia no se refiere a la Iglesia ortodoxa, sino al Cuerpo de Cristo y así la Iglesia debe ser necesariamente una⁹⁰.”

En su “Ensayo sobre la historia universal”, motivo de años de reflexiones y cúmulo de ideas más o menos dispersas, Khomiakov afirma que todo el

⁸⁴ Cit. FALCIONELLI, A. op. cit. p. 26.

⁸⁵ RUTA, J.C. op. cit. p. 239.

⁸⁶ Cit. ZENKOVSKI, B. op. cit. p. 188.

⁸⁷ DANZAS, J. N. op. cit. p. 188.

⁸⁸ Idem, p. 143.

⁸⁹ Según la definiera glosando a Khomiakov Losski, N. O. (op. cit. p. 38). “Una unidad fundada sobre su amor unánime de Cristo y de la verdad divina” (Losski, N. op. cit. p. 32).

⁹⁰ LOSSKI, N. O. idem, p. 32.

proceso histórico puede explicarse —por influencia dialéctica— por la lucha de dos principios opuestos: el “iránico” y el “cushita”. El primero representa para él el “espíritu creador y libre”, adorador de Dios, monoteísta y su máxima expresión es el cristianismo; el segundo, en cambio, representa a sumisión a la naturaleza material, a las leyes lógicas de la razón ineluctables. Esta lucha de dos principios ejemplifica el eterno enfrentamiento entre la libertad y la necesidad, verdadera interpretación metafísica de la historia. Sostuvo que “todas las religiones encierran en sí, de una forma u otra, ya el principio de la libertad ya el principio de la necesidad, o, en diversos grado, una mezcla de ambos, con predominio del uno o del otro. El principio de libertad, es el principio iránico; el principio de necesidad, es el principio cushita. La idea del cushismo parece habérsela inspirado a Khomiakov, Diodoro de Sicilia, quien en el libro II de su historia, hace remontar la civilización egipcia a Etiopía, basándose en las afirmaciones de los sacerdotes egipcios... Según Khomiakov la concepción romana de un Estado espiritual, es contraria a la tradición iránica; es el principio convencional y utilitarista de Roma, sustituto del principio de libertad y de amor; es la materialización de la religión; es el nuevo triunfo del cushismo, tan poderoso en la concepción política de los romanos. Una serie de consecuencias se siguieron de esta concepción. Separación del clero y los laicos; en lugar de fe, instituciones... Frente a este triunfo del principio cushita, Alexei muestra el principio iránico manteniendo en la Hélade y en las comarcas eslavas en donde se expresa la unidad del espíritu oriental... Y agrega: “A la vida del espíritu y del pensamiento no le quedó sino el huir de una sociedad a la que no quería someterse, y a la que no podía vencer. Se retiraron a los monasterios abandonando el Estado al capricho de la corrupción, de la avidez, víctima de una descomposición inevitable e incurable”.

Bizancio estaba condenada, pero antes de su caída, había conquistado al mundo eslavo. En las humillaciones y en las torturas de la esclavitud, “en el heroísmo del amor, de la paciencia y de la plegaria”, el Oriente inmutable espera la hora de Dios. Será la hora del triunfo del principio iranio, sobre las ruinas de todos los fracasos del pensamiento occidental”⁹¹. Continuando con su análisis Khomiakov se interna en los orígenes del pueblo eslavo, cuya cuna ubica en la Bactriana y le retrata con todo el idealismo romántico del “buen salvaje”.

Frente a la visión europeísta de los “occidentalistas”, Khomiakov rescata el pasado de Rusia y afirma poéticamente que en el pasado está la inmensidad de la llanura rusa iluminada por las “cúpulas doradas de las iglesias, brillando al sol”, recorrida “por los servidores de Dios, los fieles que oran”, numerosos como “la hierba de las estepas, la arena en los mares”; está Kiev, “cuna de la gloria rusa”, con el Dniéper, “bautisterio puro de Rusia”, con las

⁹¹ RUTA, J. C. op. cit. p. 242/5.

grutas, tumbas de los santos, cuya “sombra silenciosa es más bella que los palacios de los reyes”. Está Moscú con sus catedrales, con los Maitines de Pascua en el Kremlin. Hay un pensamiento ruso que inspira al agricultor en su “izba” y al eremita en su “skita”. Está la fuente oculta en el seno de Rusia, “apacible, límpida secreta, pero poderosa”, “inagotable como el misterio de la vida”, reflejando en su espejo todo “el azul celeste del cielo”, cuyas ondas apagarán “la sed espiritual de los pueblos” y fecundarán al mundo “iluminado por los rayos del amor, de la santidad y de la paz”. Hay, por lo tanto, una Rusia, una tierra rusa, una historia rusa, un ideal ruso; y este ideal no está en la grandeza material: “Y he aquí que, porque eres humilde, porque, con simplicidad de niños, oculta en el silencio del corazón, has acogido la voz del Todopoderoso, El te ha hecho oír su llamado: Te ha dado la espléndida misión de guardar para la humanidad la herencia de los sublimes sacrificios y de las acciones puras; de guardar la santa fraternidad de los pueblos; la copa vivificante del amor. Y la riqueza de una ardiente fe”⁹².

Pero el mero retorno al pasado, escribía, no ha sido jamás nuestros sueños: “una cosa es aconsejar no cortar las raíces, y otra cosa no dejar sino las raíces”⁹³.

Ante esta situación también Khomiakov cree que el pueblo ruso fue elegido para cumplir una gran misión: “Rusia está llamada a ser la cabeza de la cultura universal; la historia le dio este derecho a causa de la universalidad y de la plenitud de sus principios fundamentales; tal derecho, acordado a una nación, es a la vez un deber impuesto a alguno de sus miembros”⁹⁴. “Para Rusia no hay sino una tarea posible: ser una sociedad fundada sobre los más altos principios morales... Todo lo que hay de noble y elevado, todo lo que está lleno de amor y de simpatía hacia el prójimo, todo lo que se basa en el renunciamiento y en el sacrificio, todo esto tiene un nombre: el cristianismo. Para Rusia no hay más que una tarea posible: devenir la más cristiana de las sociedades humanas... ¿De dónde proviene esta misión? Quizás viene, en parte, del carácter de nuestra raza, en todo caso, sin ninguna duda, de que, por la gracia de Dios, el cristianismo nos ha sido dado en toda su pureza, en su esencia de amor fraternal”⁹⁵.

El mismo Khomiakov revalorizó los conceptos de “ortodoxia” y “eslavismo”, que casi paralelamente definirá el ministro Uvarov como objetivos nacionales, y luego adoptó el paneslavismo. Como cabeza de los eslavófilos

⁹² Idem, pág. 240/1.

⁹³ Cit. SAENZ, Alfredo. De la Rus al “hombre nuevo” soviético. Buenos Aires, Gladius, 1989, p. 534.

⁹⁴ Cit. LOSSKI, N. op. cit. p. 38.

⁹⁵ Cit. RUTA, J. c. op. cit. p. 255.

señaló la armonía entre religión, raza y lengua. En ese aspecto será uno de los artífices ideológicos del paneslavismo.

En defensa de sus ideas no esquivó la guerra de Crimea, aunque mucho le preocupaba y no avizorará un final promisorio. De todas maneras, hombre multifacético, inventó un fusil y un nuevo obús para esa guerra, a la vez que le dedicaba una poesía, hondamente patriótica.

En 1860, en Leipzig, fue publicada su “Epístola de Moscú a los serbios”, verdadero testamento del eslavofilismo, que resumía las tesis defendidas durante treinta años y que fue firmada conjuntamente por todos sus amigos. Allí retomaba su preocupación social, la emancipación de los siervos y hacía una vehemente defensa de la libertad (svoboda) entendida como un “ser de sí mismo”.

Su creencia en el principio comunitario, que surge a través de todos sus escritos, lo llevó a defender encarnizadamente al “mir” como método de organización social, tras rescatarlo como específico del mundo eslavo.

Hacia fines del verano de 1860 se retiró a su propiedad de Ivanovo, donde el 22 de setiembre tuvo un ataque de cólera y murió a consecuencia de él al día siguiente. El círculo eslavófilo de Moscú no pudo sobrevivirle. Quizás quien mejor sintetice su pensamiento sea Arseniev cuando expresa: “no es la mística del organismo ni el amor fraternal como tal; es un misticismo de carácter naturalista, una especie de transfiguración panteísta, una idealización del principio mismo del organismo en el espíritu de la filosofía romántica alemana, como ciertos críticos reprochan a Khomiakov... No es la mística de la comunidad en ella misma. No es la comunidad por ella misma que es la fuente de salud (como podría apreciarse una afirmación parecida de un eslavófilo, discípulo de la filosofía romántica y más apasionadamente de la “totalidad” de la idea de un pueblo en su conjunto) es el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo que crea la comunidad de la fe y del amor y que no puede ser conocido más que por los que viven en el amor mutuo”⁹⁶.

Otros

Representantes menores del eslavofilismo fueron los hermanos Konstantin (1817-60) e Iván Aksakov (1823-86) e Iuri Fiodorovich Samarin (1819-76).

Konstantin nació en la propiedad de su familia en Aksakovo y vivió la mayor parte de su vida en Moscú, donde entre 1832 y 1835 estudió Letras en la Universidad local. Cercano al grupo de los occidentalistas, en 1833 se incorporó al grupo de Stankevich y fue discípulo de Bielinskiy, quien le aportó el gusto por las obras de Hegel. En 1840 a la muerte de Stankevich se acercó a los “eslavófilos”, que consideraba más cercanos a la realidad rusa, distan-

⁹⁶ ARSENIIV, N. op. cit. p. 81/2.

ciándose de su "íntimo amigo" Bielinskiy, a quien acusó de "fanático e intolerante". Pogodin, al verle vestido con camisa rusa, botas de montaña y llevar larga barba al estilo "muzhik" le llamó, impresionado por su altura, el "pechenego".

Discípulo de Khomiakov, Konstantin Aksakov dedicó la mayor parte de su vida al estudio de la historia nacional, para fundamentar científicamente las geniales intuiciones de su maestro. En 1840 publicó su tesis sobre Domonosov en la historia, literatura y lengua rusas. En sus posteriores investigaciones históricas⁹⁷ analizó la estructura social rusa, diferenciando netamente entre la "tierra" y el "estado". Según el "la tierra" es la comunidad; ella vive de acuerdo con las leyes de la moral interior y prefiere la paz según las enseñanzas de Cristo. Pero la presencia de vecinos belicosos obliga al pueblo a construir el estado... El predominio del derecho exterior sobre el derecho interior reina en Europa occidental, en que el Estado se forma a base de conquistas. En Rusia, por el contrario, el Estado se forma por el hecho de que el pueblo llama voluntariamente a los varegos para gobernarlos. Por ello en Rusia hay una unión entre la tierra y el estado... Las reformas de Pedro el grande destruyeron este orden ideal⁹⁸. Aksakov, a diferencia de la primera generación de eslavófilos, dejó de percibir las cualidades de la civilización occidental, limitándose a acentuar sus defectos. Frente a éstos opuso la sencillez y alta moralidad del "muzhik" ruso.

En este contexto "nacionalista" Aksakov escribió en 1846 en un diario moscovita: "El diario Petersbourgskaja Vedomosti expresa la opinión que Moscú no es más la verdadera capital de Rusia, sino solamente una antigüedad, un recuerdo. Nosotros preguntamos a Petersbourgskaja Vedomosti: ¿cuándo Moscú dejó de ser la capital de Rusia, antes o después de 1812? Para todos nosotros, que somos verdaderamente rusos, la significación eterna de Moscú es clara. Moscú vive en amor de todo el pueblo ruso y por ella misma, y uno y otro vivirán eternamente... El pueblo la llama "matuska" (madre querida). Y ese nombre, nosotros lo repetimos... El amor por Moscú es el amor por el país ruso, pero Moscú no es solamente de una importancia local, sino de una importancia general: ella significa la unidad de toda Rusia"⁹⁹.

Su hermano menor Iván Sergueievich, del mismo modo que Iuri Samarin, de formación literaria también, se dedicaron básicamente a la obra de difusión periodística de las ideas eslavófilas y sirvieron de marco ideológico al paneslavismo. Entusiasmado por Hegel durante su paso por la Universidad de Moscú entre 1834 y 1838 se acercó luego a Khomiakov inclinándose por la

⁹⁷ "Los rusos y costumbres de los antiguos eslavos en general y de los rusos en particular"(1852) y "Los del príncipe Vladimir" (1853) artículos sobre "Los principios fundamentales de la historia rusa".

⁹⁸ LOSSKI, N. O. op. cit. p. 41.

⁹⁹ Cit. ARSENEV, N. op. cit. p. 61.

eslavofilia, de la que fue un gran propagador. Sobresalió políticamente por la parte que le cupo en los preparativos de la liberación de los siervos realizada por el zar Aleksandr II en 1861.

La segunda generación de los “eslavófilos” se orientó hacia una acción política mucho más concreta y sentó las bases del llamado “paneslavismo”. Los fundadores de los eslavófilos desaparecían. Iván Kireievskiy murió en 1856, Khomiakov y Konstantin Aksakov en 1860 y sus discípulos conmovidos por el desastre de la guerra de Crimea (1853-56) favorecieron —sobre base religiosa— la unidad de todos los eslavos, que ya en otro contexto había defendido Bakunin varias décadas antes. El paneslavismo, más que una doctrina fue un sentimiento tendiente a aglutinar a todos los eslavos alrededor de la Santa Rusia y en ese aspecto fue, indudablemente, un medio de rusificación de los Balcanes.

Así como “el desarrollo del occidentalismo, condujo política y culturalmente a la negación del Imperio ruso, la eslavofilia, por el contrario, a un imperio paneslavístico con hegemonía rusa”¹⁰⁰.

“Nicolás I, con su política turca había conmovido la posición del poderío mundial del Imperio en la guerra de Crimea, y bajo sus sucesores arraigó la ideología paneslavista en amplios círculos populares, apoyada del lado religioso, hasta la guerra mundial. Los periódicos y revistas se hacían cada vez más propagandistas de una u otra orientación; con ello, tanto occidentalistas como eslavófilos, pasaron de las ideas culturales y filosóficas a programas de partidos políticos con un fundamento ideológico, con lo que la introducción de los sistemas socialistas del Occidente contribuyó a socavar aún más la vida cultural rusa. El desacuerdo de la vida espiritual y cultural no solo hizo saltar la unidad del pueblo ruso, sino que produjo también crisis graves en hombres aislados. Tales individuos desgarrados constituyen los “superfluos” (oblomovistas) de la vida, lo mismo que de la poesía”¹⁰¹.

Conclusiones

Antes de concluir nuestro estudio sobre la primera generación de los “eslavófilos” agreguemos algunas líneas referidas al paneslavismo que nos permitan inferir cómo estas ideas avanzaron durante la segunda mitad del siglo XIX, quedaron soterradas durante el predominio marxista y reaparecen lentamente en un Aleksandr Solyenitsin o en Tatiana Goricheva, que mucho tendrán que ver con un posible “renacimiento religioso” en Rusia, que no será otra cosa que la reaparición de estas ideas, tan antiguas como la misma Rusia.

¹⁰⁰ HANISCH, E. Historia de Rusia. Madrid, Calpe, 1944, t. II, p. 64.

¹⁰¹ Idem, p. 64. El novelista Goncharov denominó “oblomovismo” en base al personaje de su novela “Oblomov” y fue típicamente aceptado como la imagen del “hombre superficial”, apático, desinteresado; en última instancia “moralmente enfermo”.

El ideólogo más significativo del paneslavismo parece haber sido Nikolai Y. Danilevskiy (1822-85), quien cuando joven perteneció al círculo Petrashevskiy y luego se inclinó por las ciencias naturales, aplicando las teorías evolucionistas a la historia, anticipándose a los “tipos-culturales” de Spengler y Toynbee, como también a la tesis de la “decadencia de Occidente”, idea tan cara al pensamiento eslavófilo. Su “Rossia i Yevropa” (Rusia y Europa) (1869); a la que subtítulo: “Un punto de vista acerca de las relaciones políticas entre el mundo eslavo y el germano-romano”, fue el primer llamado de la nueva generación que en este caso ubicaba el papel mesiánico de Rusia en el contexto de una filosofía de la historia no-religiosa.

El gran difusor de estas ideas fue el historiador Mijail Petrovich Pogodin (1800-75), quien después del frustrado Congreso eslavófilo de Praga de 1848, al que asistiera Bakunin, fundó en 1858 un Comité de Beneficencia Eslava, con sede en Moscú, que pronto tuvo filiales en varias ciudades de Rusia y apoyó las rebeliones cristianas contra el Imperio turco en los Balcanes. Continuador de las ideas eslavófilas Pogodin sostenía: “En oposición a la fuerza, unidad y armonía rusa, no hay nada sino luchas, divisiones, flaquezas, frente a las cuales nuestra grandeza contrasta aún más, como la luz frente a la sombra... ¿Quién se atreve a decir que el objetivo de la humanidad ha sido conseguido o ha estado en la mira de cualquiera de los estados de Europa? Corrupción de la moral en Francia, holgazanería en Italia, crueldad en España, egoísmo en Inglaterra. Es eso, por casualidad, compartible con la sociedad ideal, la ciudad de Dios? Es el becerro dorado, el Mammon, a los cuales sin excepción el mundo entero rinde homenaje. No deberá acaso existir un más alto nivel, de una nueva civilización europea, de civilización cristiana? América solo busca el beneficio (ganancia), indudablemente se ha enriquecido, pero es casi imposible que alguna vez cree algo grande... de significación universal... (Rusia es) elegida para consumir... el desarrollo de la humanidad, encarnar todos los variados logros humanos... en una gran síntesis. (Rusia) únicamente puede probar que no solo la ciencia, la libertad, el arte, el conocimiento, la industria y el bienestar son los objetivos de la humanidad, sino que hay algo más que erudición, comercio, educación, libertad y riquezas: la verdadera ilustración en el espíritu de la Cristiandad, el Mundo Divino, el único que puede brindar al hombre felicidad terrena y celestial”¹⁰².

También sobresalieron en la tarea de difusión del paneslavismo Mijail Katkov (1818-78), quien a partir del círculo Stankevich se hizo liberal y tras el asesinato de Aleksandr II, reaccionario, defendiendo en “Tiempos de Moscú” la rusificación de los eslavos y Konstatin Ignatiev, que fuera embajador en Constantinopla entre 1864 y 1877 y cumpliera un papel clave en la desintegración de la Sublime Puerta.

¹⁰² Cit. KOHN, HANS. *The Mind of Modern Russia*. N. Brunswick, Rutgers University Press, 1955, p. 58 ss.

Después del Congreso de Berlín (1878) y las nuevas frustraciones sufridas en Europa, gran parte de los paneslavistas se mistificaron. Esta actitud fue adoptada por Konstantin N. Leontiev (+1900) —cirujano, diplomático, periodista y a la vejez monje—; autor de importantes ensayos sobre “Oriente, Rusia y los eslavos” (1873/83), donde afirmaba que Rusia peligraba de caer arrastrada por la desintegración de Europa y solamente una nueva mística ortodoxa podía salvarla; a la vez propugnaba, en plena campaña de ocupación del khanato de Khojend, la marcha hacia el Asia. Escribía entonces: “Yo he creído y creo todavía hoy, que Rusia surgirá hacia la cúspide de una nueva organización estatal en el este, ya que posee una cultura nueva para ofrecer al mundo, dada por esa nueva civilización eslavo-oriental que reemplazará a la caduca civilización de la Europa romano-germánica”.

Vladimir Soloviev (1853-1900) —el más importante teólogo ortodoxo del siglo pasado— sostenía, en cambio, que Rusia tenía la misión de reconciliar al Oriente con el Occidente bajo una “teocracia universal”, encarnada por Roma. Así escribía: “El carácter profundamente religioso y monárquico del pueblo ruso, ciertos hechos proféticos de su pasado, la masa enorme y compacta de su Imperio, la gran fuerza latente del espíritu nacional en contraste con la pobreza y el vacío de su existencia actual, todo parece indicar que el destino histórico de Rusia es suministrar a la Iglesia universal el poder político que le es necesario para salvar y regenerar a Europa y al mundo”¹⁰³ y refuerza su visión de teología de la historia al afirmar que: “la idea de una nación no es lo que ella piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad”¹⁰⁴.

Pero el gran propulsor de estas ideas y punto de confluencia de las corrientes precedentes, a la vez que intento de conciliación y superación fue el escritor Fiodor Dostoievskiy (1821-81). “Confluyen en su obra los ecos y resonancias del occidentalismo de Chaadaev, del eslavofilismo de Khomiakov y Kireievskiy, del liturgismo moralizante de Gógol, del asiatismo de Leontiev, de las ideas de Tiuchev y de Danilevskiy. Su pensamiento disperso en sus múltiples obras¹⁰⁵ puede ser culto en algunos puntos cruciales como síntesis de toda su ideología, en la novela “Los demonios”, en algunas páginas significativas de “El diario de un escritor”, en el célebre discurso sobre Pushkin y en la “leyenda del Gran Inquisidor” de los hermanos Karamazov”¹⁰⁶. En su obra más politizada —y paneslavista—, el “Diario de un escritor” afirma: “Rusia no vive para sí sino para una idea; y es significativo el hecho de que hace ya casi una centuria que no vive para sí, sino para Europa... Para el ruso verdadero, Europa y el destino de toda la gran raza aria son tan claros como la misma Rusia, como el destino de toda

¹⁰³ SOLOVIEF, v. Rusia y la Iglesia universal. Bs. As., Santa Catalina, 1936, p. 64.

¹⁰⁴ Cit. CASTIÑEIRAS, A. E. El alma de Rusia. Bs. As., 1923, p. 104.

¹⁰⁵ Y cuidadosamente estudiado por importantes obras de Nikolai Berdiaev, Romano Guardini, Dmitri Merejkowski y Henri Troyat entre los más destacados.

¹⁰⁶ GUARIGLIA, G. op. cit. p. 151.

nuestra tierra patria, porque nuestro destino es precisamente destino mundial¹⁰⁷, aunque más adelante se incline por la marcha hacia el Asia y afirme: “en Europa solo somos tártaros, mientras que en Asia seríamos europeos... Quizás nuestras esperanzas estén más en Asia que en Europa..., es posible que la solución principal a nuestro futuro destino sea Asia”¹⁰⁸.

Pero donde mejor refleja el mensaje eslavófilo y las ideas que parecen resurgir en nuestros días es en el discurso sobre Pushkin, el 8 de junio de 1880, testamento del paneslavismo, en el que sostendrá: “¿Qué ha significado para nosotros la reforma de Pedro el Grande? ¿No ha consistido más que en introducir entre nosotros las costumbres europeas, la ciencia y las invenciones europeas? Reflexionemos acerca de ello. Tal vez Pedro el Grande no la emprendería, al principio más que con un fin completamente utilitario; pero más tarde, seguramente obedeció a un misterioso sentimiento que le arrastraba a preparar para Rusia en porvenir inmenso. El mismo pueblo ruso no vio al principio en ello más que un progreso material y utilitario, pero no tardó en comprender que el esfuerzo que le hacían realizar debía conducirle más lejos y más alto. Pronto nos elevamos hasta la concepción de la universal unificación humana. Sí, el destino del ruso es paneuropeo y universal. Llegar a ser un verdadero ruso tal vez no significa más que llegar a ser el hermano de todos los hombres, el hombre universal, si puedo expresarme de este modo. Esta división entre eslavófilos y occidentalistas no es más que el resultado de un gigantesco mal entendido. Un verdadero ruso se interesa tanto por los destinos de Europa, por los destinos de toda la gran raza aria como por los de Rusia. Si queréis profundizar nuestra historia desde la reforma de Pedro el Grande, veréis que eso no es un sencillo sueño mío. Comprobaréis nuestro deseo, el de todos, de unión con todas las razas europeas en el carácter de nuestras relaciones con ellas, en el carácter de nuestra política de Estado. Que ha hecho Rusia durante dos siglos, sino servir aún más a Europa que a ella misma. Y esto no podría ser un efecto de la ignorancia de nuestros políticos. Los pueblos de Europa no saben hasta qué punto nos son queridos. Sí, todos los rusos del porvenir se darán cuenta de que mostrarse un verdadero ruso es buscar un verdadero terreno de conciliación para todas las contradicciones europeas; y el alma rusa proveería ello, el alma rusa universalmente unificante que puede englobar en un mismo amor a todos los pueblos, nuestros hermanos y pronunciar, por fin, las palabras de donde saldrá la unión de todos los hombres según el Evangelio de Cristo”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cit. SCHUBART, W. op cit. p. 195.

¹⁰⁸ Cit. HEER, F. op. cit. p. 867.

¹⁰⁹ En “Diario de un escritor”. Selección. Madrid, colección Babel, s/f. pp. 254/5.